

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 1-2

Artikel: Die Möglichkeit des Bösen in Gott : Luigi Pareysons Ontologie der Freiheit und eine postmoderne Kritik

Autor: Weiss, Martin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761228>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.05.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARTIN WEISS

Die Möglichkeit des Bösen in Gott

Luigi Pareysons Ontologie der Freiheit und eine postmoderne Kritik*

In seinem 1996 erschienenen Werk *Credere di credere*¹ (deutsch: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997)² nimmt der italienische postmoderne Philosoph Gianni Vattimo gegen einen rein heilsgeschichtlich-eschatologischen, «apokalyptisch geprägten» (existentialistischen) Katholizismus Stellung, wie ihn sein Lehrer Luigi Pareyson (1918–1991) vertreten habe. Zugleich jedoch gibt er zu verstehen, daß er einem solchen Verständnis von Christentum seine Achtung nicht versagen könne, zumal dann, wenn er an Pareyson denke.³ Diese Achtung Vattimos vor seinem Lehrer – auch wenn dieser eine andere Stellung bezieht – ist nicht neu. Sie findet sich auch in anderen Werken Vattimos, vor allem dort, wo Fragen der Religion zur Sprache kommen. So besonders in seinen Büchern *Oltre l'interpretazione*⁴ und *Etica dell'interpretazione*⁵. Dort kommt Vattimo ausführlich auf die Spätphilosophie Pareysons zu sprechen, in der sich dieser mit dem Problem des Bösen und der Frage der Theodizee auseinandersetzt. Ausdrücklich knüpft Vattimo an den von Pareyson in diesem Zusammenhang verwendeten biblischen Begriff der *Kenosis* an. Vattimo ist jedoch nicht der einzige, der Pareysons Gedanken aufgreift. Tat-

* Vorliegenden Ausführungen liegt das 5. Kapitel meiner Diplomarbeit «Das Denken Luigi Pareysons. Eine einführende Monographie, Diplomarbeit Universität Wien 1997» zugrunde. Die Darstellung versucht möglichst eng am Text Pareysons zu bleiben. Alle Zitate habe ich aus dem Italienischen übersetzt. Zum Leben und Werk Pareysons jetzt zusammenfassend in deutscher Sprache: Martin WEISS, Pareyson, Luigi, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 14, Herzberg 1998, Sp. 1339–1353.

¹ Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996.

² DERS., *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.

³ DERS., *Credere di credere* (wie Anm. 1), 83.

⁴ Gianni VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari 1995. (Deutsch: DERS., *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*. Aus dem Italienischen übersetzt von Martina Kempfer, Frankfurt 1997).

⁵ Gianni VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Torino 1989.

sächlich spricht er ein Thema an, das in den letzten Jahren in Italien und teilweise auch in Frankreich lebhaft diskutiert wurde und den Namen Pareysons über den Kreis der Fachphilosophen hinaus bekannt gemacht hat.⁶ Nicht so im deutschen Sprachraum. Hier sind zwar Pareysons bedeutendste Schüler Umberto Eco und Gianni Vattimo keine Unbekannten, ihr Lehrer jedoch ist höchstens als Philosophiehistoriker oder Fichtefachmann⁷ einigen wenigen Fachphilosophen bekannt. Sicher zu Unrecht; denn Luigi Pareyson ist einer der einflußreichsten Denker Italiens in unserem Jahrhundert. Mit Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur gehört er zu den Begründern der «philosophischen Hermeneutik». Insbesondere aber verdient seine als «Ontologie der Freiheit» bekanntgewordene Spätphilosophie – neben seiner Ästhetik⁸ – auch im deutschen Sprachraum stärker bekannt gemacht zu werden. Dies soll in folgenden Überlegungen versucht werden. Darüber hinaus sei den kritischen Einwendungen nachgegangen, die von postmoderner bzw. post-metaphysischer Seite der Position Pareysons gegenüber vorgebracht werden.

I. Die Problemstellung: Das Böse und die Hermeneutik religiöser Erfahrung

Pareysons Spätphilosophie, die sich als «Hermeneutik der religiösen Erfahrung»⁹ begreift, widmet sich einem der ältesten philosophisch-theologischen Probleme, dem Problem des Bösen und damit in Zusammenhang der Theodizee. Dabei geht Pareyson nicht von irgendwelchen religiösen Mythen, son-

⁶ Vgl. u.a. Xavier TILLIETTE, *Cristologia e filosofia*, in: I. SANNA, (Hg.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993, 93–102, 98–100; Xavier TILLIETTE, *Elogio di Luigi Pareyson*, in: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 128 (1994), fasc. II, 7–15; Francesco TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995; Giovanni FERRETTI (Hg.), *Filosofia ed esperienza religiosa: A partire da Luigi Pareyson*, Pisa 1995. Eine ausführliche Bibliographie jetzt in: Martin WEISS, *Pareyson*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Bd. 14, Herzberg 1998, Sp. 1339–1353.

⁷ Vgl. in Auswahl Luigi PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Torino 1950 (Milano ²1976); *Die Wahl der Philosophie nach Fichte*, in: *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, München 1964, 30–60; *L'estetica di Schelling*, Torino 1964; *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*, Torino 1965; *Schelling. Presentazione e antologia*, Milano 1971 (Torino ²1975).

⁸ Vgl. in Auswahl Luigi PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Torino 1954 (Milano ⁴1988); *L'esperienza artistica. Saggi di storia dell'estetica*, Milano 1974; *I problemi dell'estetica*, Milano 1961 (²1966); *L'estetica di Fichte*, a cura di C. AMADIO, Milano 1997. Zu Pareysons Ästhetik vgl. Martin WEISS, *Theorie der Formativität. Luigi Pareysons phänomenologische Ästhetik*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* [im Druck].

⁹ Luigi PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995. Ein wichtiger Text hieraus ist auch auf deutsch erschienen: Luigi PAREYSON, *Philosophie der Freiheit*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991) 93–105.

dern ganz bewußt von den Aussagen des Christentums und den (mythischen) Erzählungen der Bibel als konkreten Vorgaben seiner persönlichen religiösen Erfahrung in unserer abendländischen Welt aus. Er stellt nun fest, daß das Christentum – wie andere Religionen, die jedoch unserer Erfahrung fremd sind – sich ganz zentral dem Problem des Bösen zuwendet. Hier sieht Pareyson die Aktualität solcher religiöser Erfahrung für unsere Gegenwart, eine Aktualität freilich, die erst ins Bewußtsein der Philosophie gerufen werden muß. Denn das Böse ist offensichtlich im philosophischen Denken von heute nicht anwesend, oder richtiger: es ist angesichts der Schrecken des Zweiten Weltkriegs, wo es im Holocaust einen kaum überbietbaren Ausdruck gefunden hat, aus der Philosophie verdrängt worden.

Die Verdrängung des Problems des Bösen in der Philosophie ist freilich, sieht man einmal von den wegweisenden Abhandlungen Kants und Schellings ab, so neu nicht. Daß sie noch immer am Werk ist, beweist doch wohl auch das *Historische Wörterbuch der Philosophie*, das «den Begriff «Böses» – bezeichnenderweise? – vergißt und die Sache in den Artikeln «malum» und «Radikal Böses» nachtragen muß.»¹⁰ Aber auch, wo sich die Philosophie in der Vergangenheit mit dem Bösen auseinandersetzte, geschah dies zumeist in der Form einer Theodizee, die darauf hinauslief, das Böse entweder in einen Mechanismus der Offenbarung des Guten als notwendiges Moment einzuspannen (Hegel), womit es zum Werkzeug des Guten wird und somit eigentlich gar nicht mehr das Böse ist, oder aber das Böse schlechthin zu negieren und es im Sinne Plotins als bloße Privation abzutun, als etwas, was es eigentlich nicht gibt. Schließlich wurde in der Neuzeit das Böse vielfach lediglich auf das moralische Übel reduziert.

Aber werden all diese Deutungen und Erklärungen dem Phänomen des Bösen wirklich gerecht? Es ist Schelling, der auf die Unhaltbarkeit der These vom Bösen als bloßer Privation angesichts der Realität des Bösen hingewiesen hat. In den erläuternden Worten Heideggers: «Der Mangel ist als Fehlen zwar ein Nichtvorhandensein; gleichwohl ist dieses Fehlen doch nicht nichts. Der Erblindete, der das Augenlicht verloren hat, wird heftig bestreiten, daß Blindheit nichts Seiendes ist und nichts Bedrängendes und Lastendes sei. Also ist das Nichts nichts Nichtiges, sondern etwas Ungeheures, das Ungeheuerste im Wesen des Seyns.»¹¹

Hier ist nun der Ort, wo das Bedenken des Bösen – nicht nur des physischen und moralischen, sondern des *malum metaphysicum* – durch Pareyson einsetzt. Es geschieht im Rückgriff auf den religiösen Mythos, der nach Pareyson allein das Ungenügen der Philosophie angesichts des Problems des

¹⁰ Otfried HÖFFE, Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse, in: F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hrsg. von O. Höffe und A. Pieper, Berlin 1995 (Klassiker auslegen Bd. 3), 12.

¹¹ Martin HEIDEGGER, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1967, 122.

Bösen überwinden kann. Und es geschieht, wie gesagt, mit Blick auf seine ganz persönliche, in den Erzählungen des Christentums gründende religiöse Erfahrung. Dies bedeutet jedoch nicht, daß Pareyson grundsätzlich die religiöse Erzählung an die Stelle des Philosophierens setzt.

Bevor wir nun Pareysons Gedanken zur Positivität des Bösen, ausgehend vom christlichen Mythos, weiter verfolgen, wenden wir uns in verschiedenen Annäherungen den von ihm im Anschluß an Schelling und Heidegger vorgetragene Überlegungen zum Begriff der Freiheit zu; das Hauptaugenmerk liegt auf seiner Definition Gottes als «radikale Freiheit». Grundsätzlichen Überlegungen zu dem Thema «Gott als das *eine* Prinzip und die Wirklichkeit des Bösen» gehen zwei Abschnitte voran, in deren Mittelpunkt die «Hermeneutik religiöser (christlicher) Erfahrung» steht, mit deren Hilfe Pareyson in diesem Zusammenhang auftretende Fragen zu beantworten sucht.

II. Gott als radikale Freiheit im Spiegel der jüdisch-christlichen religiösen Erfahrung

Wenn Pareyson über Freiheit nachdenkt, denkt er nach über letzte philosophische Prinzipien. Nicht weniger als die Grundfrage der Philosophie kommt zur Sprache. Diese Grundfrage «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts» beantwortet Pareyson nicht im Sinne der ontotheologischen Tradition, die den gründenden Ursprung in das notwendig Seiende verlegt, vielmehr sieht er wie Schelling und der deutsche Idealismus Wirklichkeit als solche in einem tätigen Prinzip begründet, das er «Freiheit» nennt. Mit anderen Worten: Ursprüngliche Gründung von Wirklichkeit kann nach Pareyson nur als grundlose Tat radikaler Freiheit gedacht werden. Pareyson bezeichnet diese gründende Freiheit, die er Gott nennt, auch als «Abgrund», womit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß Gott sich «als Grund ständig entzieht»¹². «Das notwendige Sein wird durch eine Freiheit ersetzt, die die Grundlage des Wirklichen und vor allem die Grundlage ihrer selbst darstellt. Diese Freiheit ist Ursprung ihrer selbst und zugleich Quelle der Wirklichkeit. Diese Freiheit ist ursprüngliches Wollen, das das Sein der Wirklichkeit frei wollen kann, da es zuvor bereits sein eigenes Sein frei gewollt hat.»¹³

Pareyson erläutert diese grundsätzlichen, an Schelling anknüpfenden philosophischen Überlegungen zu Gott als «radikaler Freiheit»¹⁴ mit Hilfe dessen, was er «die Hermeneutik religiöser Erfahrung» nennt. Diese besagt, wie wir sahen, das Bedenken der religiösen (für Pareyson der christlichen) Erfahrungen oder des «Mythos», jenes wahren Mythos, dessen Symbole der Wirklichkeit nicht nur näher kommen als begriffliches Denken, sondern mit

¹² PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 465; vgl. ebd., 36ff. und 130.

¹³ DERS., *Esistenza e Persona*, Genova 1985, 29.

¹⁴ Vgl. ebd., 34f.; ferner: PAREYSON., *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 119ff.

dieser identisch sind.¹⁵ Dabei besinnt sich Pareyson auf eine seit je von «christlichen Philosophen» als göttliche Antwort auf die philosophische Urfrage der Philosophie «Was ist die absolute Wirklichkeit?» gedeutete¹⁶ biblische («mythische») Erzählung. Es ist der Bericht der Selbstoffenbarung Gottes an Mose in der Erzählung vom brennenden Dornbusch. Gott offenbart sich mit den Worten «'ehjeh 'ašer 'ehjeh – ego eimi ho on – ego sum qui sum.»¹⁷ Pareyson knüpft bei der Erklärung dieser Exodusstelle an verschiedene traditionelle Deutungen an. Nach der Tradition kann diese Stelle besagen: «Ich bin derjenige, der ist», oder aber auch: «Ich bin derjenige, der ich bin». Zielt die erste Deutung hin auf Gott, verstanden als das (statisch interpretierte) Sein schlechthin, so die zweite auf das Personsein Gottes. Nur diese zweite Deutung interessiert Pareyson zunächst. Allerdings weist er sogleich den Gedanken zurück, das Personsein Gottes könne analog zum Personsein des Menschen (*ex analogia hominis*) verstanden werden. Zwar betont er, die Bestimmung Gottes als «impersonal» im Sinne Spinozas oder Fichtes werde diesem nicht gerecht, genau so wenig aber könne man den Begriff der Person, wie er gewöhnlich verstanden werde (wobei immer die Gleichsetzung Person = Ich mitschwinge), auf Gott anwenden, da dieser übliche Personbegriff wie jedweder Begriff der «Überschwenglichkeit» Gottes niemals gerecht werde. «Gewöhnlich bestimmt man das Ich [und damit nach Pareyson

¹⁵ Pareyson unterscheidet den «begrifflichen Anthropomorphismus», das Reden über Gott *ex analogia hominis*, das Gott vergegenständlicht und begrifflich bestimmen will (die «schlechte Mythologie»), und den «symbolischen Anthropomorphismus», wie er in den religiösen Erzählungen, den Mythen, begegnet. Ihnen geht es nicht darum, Gott begrifflich zu fassen. Dennoch kommen sie mit ihrem nicht in Begriffe zu fassenden «unerschöpflichen Überschuß» der Wirklichkeit des Unendlichen nahe. Mehr noch, sie sind Erscheinung des Unendlichen. Denn, sagt Pareyson mit Berufung auf Goethe, Schelling, K. Ph. Moritz und K. Kéreny, die Mythen sind «tautegorische Symbole», d. h. «Realsymbole»; zwischen dem Symbol und dem von ihm bezeichneten Gegenstand besteht «eine radikale Identität». PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 104f.

¹⁶ «Von dieser Exodus-Stelle [Exodus 3,14] nimmt alle christliche Spekulation über Gott als Sein im absoluten und letzten Sinne ihren Ausgang. Die Urfrage der Philosophie, jene Frage, mit der Philosophie erst beginnt, nämlich: Was ist die letzte absolute Wirklichkeit, das *ontos on*, ist von Gott selbst beantwortet worden. Er ist bedingungslos, er war nicht und wird nicht sein, er ist, da er Zeit und Wechsel übersteigt. Nichts anderes grenzt ihn ein, er aber ist die Grenze von allem. Er ist von und durch sich selbst und für sich selbst, alles andere ist von ihm, durch ihn und für ihn. Darum ist er notwendig und unendlich. Ihn als nichtseiend zu denken, ist ein Widerspruch, wie der hl. Anselm so nachdrücklich hervorgehoben hat. Sein Sein ruht in ihm selbst in unendlicher Fülle, oder wie es Gregor von Nazianz so packend formuliert hat: Gott ist ein Ozean des Seins.» Philotheus BÖHNER/Etienne GILSON, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Kues*, Paderborn 31954, 9.

¹⁷ PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 119.

auch die Person] durch die Begriffe Subjekt, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, denkendes Denken, aber welchen Sinn können diese Begriffe in Bezug auf die Gottheit haben?»¹⁸ Angesichts dieses Dilemmas entsinnt er sich einer dritten Deutung der Exodusstelle. Jahwe habe Mose auf seine Frage geantwortet: «Ich bin, wer ich bin.» Mit anderen Worten, Gott habe sagen wollen: «Meinen Namen nenne ich dir nicht, ja ich will ihn dir nicht nennen. Du brauchst ihn nicht zu wissen. Warum fragst Du mich danach? Ich bin, wer ich bin, das heißt: ich bin, wer ich sein will, mehr brauchst du nicht zu wissen.»¹⁹ Pareyson beruft sich bei dieser Deutung unter anderem auf die Übersetzung Luthers²⁰, tatsächlich hätte er sich jedoch auch auf die «Neue Jerusalemer Bibel» berufen können, die zu der Exodusstelle anmerkt: «Das Hebräische läßt sich übersetzen: (Ich bin, was ich bin), was bedeuten würde, daß Gott seinen Namen nicht offenbaren will.»²¹ Was aber, so folgert Pareyson, bedeutet diese Aussage als Ausdruck religiöser Erfahrung anderes als eine Umschreibung der radikalen Freiheit Gottes, die mit Gottes Unverfügbarkeit von seiten des Menschen und damit mit seiner Transzendenz zusammenfällt!²²

III. Die «Selbsthervorbringung Gottes», die «Epochen der Ewigkeit» und die Erzählungen des «christlichen Mythos»

Nach gängiger Ansicht wird in der Schöpfung die erste in Erscheinung tretende Tat der Freiheit Gottes gesehen. Dabei wird Gott als existierend vorausgesetzt. Eine solche Auffassung widerspricht, wie Pareyson betont, der radikalen Freiheit Gottes. Gott würde sich selbst immer schon als existierend vorfinden. Er hätte nicht die Möglichkeit oder Wahl, zu sein oder nicht zu sein. Er wäre also nicht absolut frei, sondern *notwendig*. Seine Existenz wäre etwas, über das er nicht verfügen könnte. Sie wäre Gott-transzendent. Genau dies aber scheint nach Pareyson das traditionelle Denken über Gott zu sagen, wenn es davon spricht, daß in Gott «Wesen» (*essentia*) und «Sein» (*esse*) zusammenfallen; denn dies bedeute nichts anderes, als daß es Gott *wesentlich*, d. h. notwendig, zukomme, zu sein. Um jedoch der radikalen Freiheit Gottes gerecht zu werden, ist gegen die Tradition festzuhalten: «Das

¹⁸ Ebd., 120.

¹⁹ Ebd., 122.

²⁰ Luther übersetzte: «Ich werde sein, der ich sein werde.» Vgl. Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1969, 76.

²¹ Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, Freiburg 1985, 81.

²² Vgl. PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 124f.

Sein Gottes, sowohl seine Existenz wie sein Wesen, hängt allein von seinem Willen ab.»²³ Gott bringt sich selber in absoluter Freiheit hervor.

Wie aber ist dies möglich? Um auf diese Frage antworten zu können, greift Pareyson auf die Unterscheidung Plotins und Schellings eines Gottes «vor Gott» – der Gott ist, insofern er sich will, und eines Gottes «nach Gott» – der Gott ist, als existierender²⁴ – zurück, wobei jedoch «vor» und «nach» nicht als zeitliche Abfolge begriffen werden darf. Gott «vor Gott» ist nicht einfach das Nichts (das es «vor» der Wahl nicht gibt), sondern «vor Gott» ist Gott als Abgrund der Freiheit. Dieser abgründig freie Gott hat gewählt, sich selbst hervorzubringen (und nur «nach» der Wahl kann auch vom Nichts als nichtgewählter Möglichkeit, als Abgrenzung zur Existenz, als nie gewesener Vergangenheit Gottes gesprochen werden)²⁵.

Pareyson ist sich bewußt, daß das Reden von einem «Gott vor Gott» und einem «Gott nach Gott» zu Mißverständnissen führen kann. Er weiß darum, daß menschliches Denken sich stets in der Zeit vollzieht, so daß man nicht umhin kann, von der Selbsthervorbringung Gottes so zu sprechen, «als ob» sie sich in der Zeit vollzöge. Solches Reden entspricht der Situation des Menschen. Vorausgesetzt, daß sich dieser bewußt ist, mit seinem Reden die eigentliche Wirklichkeit des *ewigen* Gottes («dessen Vergangenheit nie Gegenwart war und nur *in* der Gegenwart als *deren* Vergangenheit gegenwärtig ist») nicht erfassen zu können, vermag er dennoch mit Hilfe des Redens «als ob» und eines «zeitlichen Symbolismus» *sachliche* Differenzierungen im Ewigen zur Sprache zu bringen. In uneigentlicher Rede kann er von den «Epochen der Ewigkeit» sprechen²⁶.

Allerdings lassen sich diese nicht begrifflich erfassen. Es gibt nur die Möglichkeit, sich ihnen anzunähern, indem sie erzählt werden. Eine solche Erzählung stellt der religiöse Mythos, auch der «christliche Mythos», dar. Pareyson schreibt: «Der Mythos ist die ursprüngliche Interpretation der Wahrheit, die jeder Mensch vor sich selbst ist, der Mythos ist die Wahrheit, wie sie sich ursprünglich jedem zuspricht, der Mythos ist das Gedächtnis des Ursprungs, das Andenken des Unvordenklichen, der Mythos ist Hören auf die nicht objektivierbare Transzendenz, der Mythos ist die Offenbarung des Seins selbst, die Offenbarung der Wahrheit, die Offenbarung der Gottheit [...]. Die *philosophische Reflexion auf die religiöse Erfahrung* ist dann nichts anderes als die *Interpretation des Mythos*, der seinerseits bereits Interpretation der Wahrheit ist.»²⁷ Es gehe nicht darum, den Mythos zu entmythologisieren, sondern

²³ Ebd., 130. Pareyson weist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf Schelling hin, der in seiner Freiheitsschrift sagt «Wollen ist Urseyn» und der Gott be- greift als «lautere Freiheit zu sein oder nicht zu sein».

²⁴ PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 132ff.

²⁵ Ebd., 135.

²⁶ Ebd. Wenn nicht eigens vermerkt, stammen alle Hervorhebungen in den Zi- taten von Pareyson selbst.

²⁷ Ebd., 143ff.

gerade darum, sich auf ihn in ständig vertiefender Interpretation einzulassen. Pareyson kommt also erneut auf die religiöse (christliche) Erfahrung zurück, wobei er nun betont, es genüge nicht, beim subjektiven Erlebnis stehen zu bleiben, vielmehr bestehe die Aufgabe der Hermeneutik der religiösen Erfahrung gerade darin, auch demjenigen, der diese Erfahrung nicht teilt (der also nicht «glaubt»), diese Erfahrung einsichtig zu machen.²⁸

Die Anwendung der in seiner «Hermeneutik des Mythos und der religiösen Erfahrung» gültigen Kriterien auf das, was er die «Epochen der Ewigkeit» genannt hat, findet sich nun in einer Vortragsreihe, die er 1988 am «Istituto italiano per gli studi filosofici» gehalten hat. Näherhin ging es ihm darum, in einer Hermeneutik der christlichen Erfahrung, ausgehend von einer Interpretation der Genesis und anderer mit dieser in Verbindung stehender «Erzählungen des Christentums», die Epochen der unzeitlichen Ewigkeit Gottes, also die Differenzierungen im Ewigen zu interpretieren²⁹, Differenzierungen, die in gleicher Weise alle Momente der Selbsthervorbringung Gottes und der Schöpfung, der historischen Zeit der menschlichen Geschichte – gekennzeichnet durch den Sündenfall und die Erlösung durch Christus – und der Eschatologie umfassen, wenngleich sie für Gott unzeitliche Momente der Ewigkeit darstellen und vom Standpunkt des in zeitlichen Kategorien denkenden Menschen aus als immer schon geschehen bzw. als gleichzeitig gedacht werden müssen. Konkret würde dies besagen: Gott bringt sich ständig hervor, die Welt wird ununterbrochen erschaffen, der Mensch fällt ständig, Christus opfert sich jeden Augenblick, das Letzte Gericht ist immer, und die Apokatastasis von allem ist immer jetzt. Dabei sind alle diese «Epochen der Ewigkeit» vollkommen frei. Keine Epoche geht notwendig aus einer anderen hervor. Gott muß sich nicht hervorbringen, aber er tut es, er muß die Schöpfung und den Menschen nicht ins Dasein setzen, aber er tut es ohne Grund. Aber auch der Mensch seinerseits ist frei. Er muß nicht fallen, er fällt freiwillig. Und Gott rettet den Menschen, nicht weil sein *Weisen*, die Liebe, ihn dazu zwingen würde, sondern weil er den Menschen rettet, ist er die Liebe. Tatsächlich könnte Gott sich auch anders entscheiden. Doch hätte er sich entschlossen, sich nicht hervorzubringen, so hätte er damit nicht die Ewigkeit verändert, sondern die Epochen der Ewigkeit wären nie gewesen.

IV. Gott als das eine Prinzip und die Wirklichkeit des Bösen

Die Wirklichkeit, auch der Mensch und seine Welt, sind also von der ursprünglichen Freiheit völlig grundlos und frei ins Sein gesetzt.³⁰ Die Freiheit selbst hat die Wirklichkeit gewählt. Sie hätte sie als absolute Freiheit, die

²⁸ Ebd., 148.

²⁹ Ebd., 7–81.

³⁰ Vgl. PAREYSON, *Esistenza e Persona* (wie Anm. 13), 27ff.

immer «Vermögen zum Bösen und zum Guten» ist – und darin vor allem liegt der Unterschied zur alten Ontotheologie – auch *nicht* wählen können. Mit anderen Worten: Radikale Freiheit als erstes Prinzip und abgründiger Grund der Wirklichkeit besagt für Pareyson zugleich Freiheit zum Sein, zur Affirmation, und zum Nichts, zur Negation. Zwischen beiden Möglichkeiten wählt die absolute Freiheit. Setzen wir nun für «radikale Freiheit» als Begründung von Wirklichkeit – oder mögliche Entscheidung zum Nichts – wieder den Begriff «Gott», so offenbart sich das, was Pareyson die «ursprüngliche Doppeldeutigkeit Gottes»³¹ nennt, nämlich die ursprüngliche Möglichkeit Gottes, zwischen Positivität und Negativität zu wählen.³² Die freie Möglichkeit dieser Wahl allein wird der Freiheit Gottes gerecht. Gott entscheidet sich also nicht wie im traditionellen scholastischen Denken *notwendig* zu dem als «bonum» verstandenen Sein. Er wählt in radikaler Freiheit zwischen dem Guten, das nicht einfach mit dem Sein zusammenfällt, und dem Bösen, das nicht einfach Nichtsein besagt, sondern auch für ihn durchaus real ist. Gut ist erst das gewählte Sein im Hinblick auf die Möglichkeit seiner Verwerfung. Böse ist das gewählte Nichtsein, die aktive Negation, angesichts der Möglichkeit, das Sein wählen zu können.

Allerdings darf die «ursprüngliche» Wahl Gottes nicht falsch interpretiert werden. Gott hatte, so sagt Pareyson, zwar vor der Zeit «in sich» die Wahl zwischen Gut und Böse. Dies darf jedoch nicht dahingehend mißverstanden werden, daß für Gott beide Optionen tatsächlich «vor» der Wahl existierten. Vielmehr «gibt es» das Böse in Gott nur als nie gewählte Möglichkeit, als nie gewesene «absolute Vergangenheit». Mit der Wahl des Guten hat Gott nicht den guten Gott in Alternative zu einem bösen Gott gewählt. Das Böse existiert nach Pareyson immer nur als nie gewählte Möglichkeit und war so nie wirklich «in» Gott. Pareyson greift also erneut zurück auf die schwierige Unterscheidung Schellings zwischen einem «Gott vor Gott», der die Wahl zwischen Gut und Böse hat, und einem «Gott nach Gott»³³, der als Existierender *ab aeterno* das Gute gewählt hat.

So ist festzuhalten: Gott kennt das Nichts sehr wohl, wenn auch nur als Möglichkeit. Ein Gott, der in sich schon immer die Tatsache seiner Gutheit vorfinden würde, wäre nicht frei. Gott ist, wie wir bereits feststellten, nach Pareyson nicht *wesentlich* gut, sondern er ist gut, weil er das Sein gewählt hat, obschon er auch das Nichts (und damit sein Nichtexistieren) hätte wählen können. Mit der Wahl des Guten ist aber auch, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit des Bösen mitgesetzt, denn gut ist nur, was in der Möglichkeit stand, böse zu sein. Insofern aber gilt: Auch das Böse ist von Gott hervor-

³¹ Ebd., 32ff.

³² «In einem gewissen Sinne muß man die Präsenz des Negativen in Gott zugeben, und zwar in dem Sinne, daß sich auch in Gott die Bejahung nur in Verbindung mit der Möglichkeit der Negation vollziehen kann.» Ebd., 35.

³³ PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 135.

gebracht, wenn auch nur als reale Möglichkeit, die von Gott *ab aeterno* ausgeschlagen wurde. Als Möglichkeit aber ist das Böse von Gott gestiftet.³⁴ In diesem Sinn – und nur in diesem Sinn! – spricht Pareyson vom «Bösen in Gott» oder, in Anlehnung an Karl Barth, vom «Schatten in Gott». Pareyson ist sich durchaus darüber im Klaren, daß der Ausdruck «das Böse in Gott» ein «verwirrender Ausdruck» ist, zum anderen aber glaubt er, dieser bringe am besten die erschreckende Unverstehbarkeit des Bösen zum Ausdruck. «Wenn man vom Bösen keinen Grund angeben kann, dann liegt dies daran, daß das Böse keinen anderen Grund hat als das Böse selbst. Wenn man aber, um den Ursprung des Bösen zu finden, auf Gott zurückgreifen muß, dann ist dies ein Zeichen dafür, daß kein niedrigerer Grund ausreicht, so daß nichts anderes übrig bleibt, als das Geheimnis in Gott zu versenken. Der Ausdruck, das «Böse in Gott» bedeutet, daß jeder Versuch unternommen wurde, das Böse zu verstehen, so daß kein anderer Ausweg mehr bleibt, als zu erkennen, daß das Böse unerklärlich ist.»³⁵ Er stellt also heraus, daß in Gott das Böse als Möglichkeit gegeben ist, ja daß man von ihm als dem Stifter der positiven Möglichkeit des Bösen sprechen kann; doch derjenige, der die Möglichkeit des Bösen in die Wirklichkeit überführt, bleibt immer der Mensch in seiner freien Tat.

V. Gott als Stifter der Möglichkeit des Bösen und das Problem der Theodizee

Ausgehend von Gott als dem Stifter der Möglichkeit des Bösen, glaubt Pareyson eine adäquate Antwort auf die Theodizeefrage gefunden zu haben. Gott wird nicht dämonisiert, aber die Realität und Positivität des Bösen wird auch nicht einfach geleugnet, indem das Böse zur bloßen Privation verharmlost oder als notwendiges Mittel des Guten hinwegrationalisiert wird.³⁶ Der manichäische Dualismus, die Annahme eines gleich starken negativen Prinzips neben Gott als dem guten Prinzip, erscheint in gleicher Weise zurückgewiesen und korrigiert wie die auf Plotin zurückgehende Negierung der positiven Existenz des Bösen und dessen Nivellierung zur bloßen Privation positiven Seins, mit dem Ziel, die einzige Ursache Gott als gut erweisen zu können. Der Manichäismus hatte zwar dem Umstand Rechnung getragen, daß das Böse sich nicht auf das moralisch Böse und physisch Böse reduzieren läßt, aber die ontologische Fundierung eines metaphysischen Bösen war ihm nur durch die Annahme zweier gleichursprünglicher Prinzipien möglich. Die an Plotin sich anschließende Tradition der Theodizee hingegen hatte

³⁴ Ebd., 181f.

³⁵ Ebd., 180.

³⁶ «Dieses Verständnis der göttlichen Ambiguität und der Präsenz des Bösen in Gott erlaubt es, die Nicht-Irrealität des Bösen und seiner Präexistenz vor der menschlichen Welt zu erklären, ohne deshalb die Gottheit dämonisieren zu müssen.» Ebd., 181f.

zwar an der Einheit des Prinzips festgehalten, was aber nur durch die Reduzierung des Bösen auf das physische und moralische Übel möglich war und jede weitere Fundierung unmöglich machte. Erst Pareysons Konzept des potentiellen Bösen in Gott, das durch den Menschen in seine aktuelle Positivität überführt wird, vereinigt in sich die Forderung des Manichäismus nach größerer Phänomentreue und metaphysischer Begründung mit der Forderung der Tradition nach der Einheit des Prinzips.

Im Weiterbedenken des Problems des Bösen und auf der Suche nach einer Antwort wendet sich Pareyson dann erneut der Hermeneutik christlicher religiöser Erfahrung, von der Schöpfung bis zur Erlösung, zu. Nach der Schöpfungserzählung der Genesis hat Gott den Menschen nach seinem Abbild geschaffen. Das heißt, er hat den Menschen in einer ersten Selbsteinschränkung, in einer ersten Kenosis, als frei geschaffen. Da aber Freiheit – mit Schelling und Pareyson – stets «Vermögen zu Gutem und Bösem» meint, steht auch der Mensch vor der Wahl zwischen beiden. «Hybris ist unsere Stellung zu Gott»³⁷, meint Pareyson mit Nietzsche³⁸, und so ist es dieselbe Freiheit, die in Gott das Gute wählt, die im Menschen das Böse wählt und es aus der ewigen Potentialität, in die Gott es verbannte, in die Wirklichkeit überführt. Gewiß, die Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Wahl des Bösen ist Gott, aber der alleinige Autor und damit allein Verantwortliche ist der Mensch. Die Wahl des Bösen durch den Menschen ist wie jede Tat der Freiheit unergründlich. Weshalb er das Böse wählt, bleibt das *mysterium iniquitatis*. Doch weist die Erzählung vom Sündenfall auf den Grund hin, wenn sie zum Ausdruck bringt, daß der Mensch Gott gleich sein wollte, selbst «bestimmend das Gute und das Böse». Der Mensch stellte sich also mit der Wahl des Bösen Gott gleich, der das Gute gewählt hatte. So sagt denn Pareyson, den Grund der Auflehnung andeutend³⁹, mit Nietzsche: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein?»⁴⁰ Mit der Wahl des Menschen aber beginnt die «zeitliche» Geschichte. Gott muß zusehen, wie seine Schöpfung im Menschen scheitert, wie das Böse und das Leid die zeitliche Geschichte beherrschen.

Und wieder greift Pareyson den «christlichen Mythos» auf, indem er «die Idee der Erbsünde» zu interpretieren sucht, die er, ganz in der christlichen Tradition stehend, folgendermaßen deutet: «Auf der gesamten Menschheit lastet eine ursprüngliche Schuld: alle Menschen sind Sünder und gehören in dieser gemeinsamen Schuld zusammen. Es besteht eine untrennbare Ver-

³⁷ Friedrich NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Bd. 5, München 1988, 244-412 (das Zitat S. 357).

³⁸ PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 475.

³⁹ Ebd., 57.

⁴⁰ Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Bd. 4, München 1988, 110.

bindung zwischen dem Bösen und dem Schmerz, der die Sühne darstellt. Die Sühne bildet insofern die Verbindung des Bösen mit dem Schmerz, als das Leiden zugleich Strafe für die Schuld wie die einzige Möglichkeit ist, die Schuld zu sühnen. Auf allen Menschen, die durch die ursprüngliche Solidarität in der Schuld und im Schmerz untrennbar zusammengehören, lastet das gemeinsame Schicksal der Sühne.»⁴¹

Doch die Erzählungen des Christentums bleiben, wie Pareyson zeigt, dabei nicht stehen. Sie bringen vielmehr zum Ausdruck, daß Gott erneut in einer zweiten, radikaleren Kenosis in die menschliche Verfallsgeschichte eingreift. Gott entäußert sich, um als der Christus am Kreuz das Böse aus der Welt zu nehmen und den Menschen zu erlösen. Pareyson greift bei seiner Interpretation der Erlösung auf den Stellvertretungsgedanken zurück, wie er in verschiedenen Religionen zu Hause ist und wie er besonders im Sündenbock des Alten Testaments zum Ausdruck kommt, der in die Wüste geschickt wird, um stellvertretend die Sünden des Volkes zu tilgen. Dahinter steht die archaische Vorstellung, daß das Leid des einen die Schuld der anderen tilgen könne. Diese Vorstellung, daß Leid Schuld tilgen kann, ist auch im Christentum lebendig. Nun aber ist nach christlicher Auffassung das Böse, das durch den Menschen in die Welt gekommen ist, so groß, daß das Leid vieler, ja aller Menschen nicht ausreicht, es zu sühnen. Nur *ein* Leiden gibt es, das groß genug ist, das Böse auszugleichen: das Leiden Gottes selbst. So beschließt Gott, sich selbst aus freier Liebe zum Menschen sich dem äußersten Leid, dem Tod, auszuliefern. Ja seine «Selbsteinschränkung», seine Kenosis, geht bis zur Gottverlassenheit Gottes, wie sie im Wort des Christus am Kreuz zum Ausdruck kommt: *Eli, Eli, lamah sabachthani: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* Pareyson spricht in diesem Zusammenhang vom «atheistischen Moment» in Gott selbst. Um den Menschen zu erretten, nimmt Gott den Schmerz auf sich, den Glauben an sich selbst zu verlieren. Gott nimmt die schrecklichste Gottverlassenheit, nämlich diejenige im Augenblick des menschlichen Todes, auf sich, um den Menschen zu erlösen.

An anderer Stelle vertieft Pareyson im Anschluß an Dostojewskij die Frage nach dem Leiden der Unschuldigen.⁴² Wie kann das Leiden von Kindern und von Geisteskranken «sinnvoll» erscheinen? Tatsächlich gibt es keine vernünftige Antwort auf diese Frage. Der klassische Atheismus hat denn auch den Beweis für die Nichtexistenz Gottes und die Absurdität der Welt mit dem Hinweis auf das Leiden der Unschuldigen geführt. Dem setzt nun

⁴¹ PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 167. So auch ebd., 195, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Erbsündenlehre: «Die Idee der Erbsünde enthält die Schuldhaftigkeit aller Menschen, die ursprüngliche Solidarität aller Menschen in der Schuld.»

⁴² Ebd., 198ff. Zu Pareysons Auseinandersetzung mit diesem Problem bei Dostojewskij vgl. Luigi PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993.

Pareyson den Gedanken entgegen, daß die Anklage gegen Gott durch die Selbsthingabe Gottes entkräftet werde. Dies hält Aljoscha Karamasow seinem Bruder Iwan entgegen und bringt damit einen Grundgedanken Dostojewskijs zur Sprache, nämlich, «daß einerseits die Menschheit vom Leid befreit ist, weil das Leid in Gott selbst hineingenommen wird, und daß andererseits der Sinn des Lebens der Menschheit im Mitleiden der Menschheit mit dem Erlöser besteht, der in seinem Schmerz den Schmerz der Menschheit aufgehoben hat.»⁴³ Im Leiden des Unschuldigen, das Aljoscha dem Leiden der Unschuldigen entgegenstellt, liegt die einzige Widerlegung des Atheismus Iwans. Der «höhere Atheismus Gottes», wie ihn Pareyson nennt, des Gottes, der sich selbst am Kreuze negiert, ist die einzige Widerlegung des «niederen Atheismus» des 19. Jahrhunderts. Dem klassischen Atheismus kann nur die *theologia crucis* entgegengestellt werden. Das Leiden wird so zu einer neuen *copula mundi*, zu einer Verbindung von Gott und Mensch. Vor dem atheistischen Moment Gottes am Kreuz verblaßt jede Anschuldigung gegen ihn, er würde das Leid der Unschuldigen zulassen. Es wird also «nicht schwer fallen zuzugeben, daß allein das Christentum, das auf der Idee der Solidarität der Menschen in der Schuld und im Schmerz und auf der Idee des leidenden Gottes gründet – beides Grundprinzipien des tragischen Denkens – als die einzige Konzeption erscheint, die dem Bösen Sinn verleiht und damit eine Erklärung für das Leid geben kann, während andernfalls das Böse wie das Leid völlig unverständlich blieben [...]»⁴⁴ Pareyson stellt sich mit solchen Aussagen bewußt in die christliche Tradition. Das Paradoxon des von Gott verlassenem Gottes, der aus Liebe zum Menschen in seinem Tod das menschliche Leid und den menschlichen Tod hinwegstirbt, hat seit eh und je christliche Theologen und Mystiker in gleicher Weise bewegt. So sagt Alfons von Liguori, Gott müsse aus Liebe zu den Menschen verrückt geworden sein, weil er für sie sterben wolle.⁴⁵ Pareyson selbst zitiert in diesem Zusammenhang den Satz des Angelus Silesius «Die Liebe reisset Gott in den Tod» wie auch dessen Verse: «Daß Gott gekreuzigt wird! daß man ihn kan verwunden! daß er die Schmach verträgt, die man ihm angethan! daß er solch' Angst aussteht! Und daß er sterben kan! Verwundere dich nicht, die Liebe hats erfunden.»⁴⁶

⁴³ PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 198.

⁴⁴ Ebd., 204f.

⁴⁵ «E com'è possibile credere che un Dio onnipotente, il quale non ha bisogno d'alcuno per essere felicissimo qual è, abbia voluto per salvare gli uomini farsi uomo e morire in croce? Questo sarebbe lo stesso, che credere un Dio, divenuto pazzo per amore degli uomini...» Alfonso Maria DE LIGOURI, *Opere Ascetiche*, vol. V.: *Passione del Nostro Signore Gesù Cristo*. Roma 1934, 31.

⁴⁶ PAREYSON, *Ontologia della libertà* (wie Anm. 9), 201.

VI. Tragisches Christentum gegen beruhigenden Atheismus

Man würde Pareyson wie auch die christliche Religion, auf die sich seine Hermeneutik bezieht, falsch verstehen, würde man aus den vorangehenden Überlegungen schließen, sie wollten das Böse einfach wegerklären. Gewiß kann das Leid im christlichen Kontext «sinnvoller» erscheinen; so sagt Pareyson im Hinblick auf den leidenden und sterbenden Gott: «Nur das Christentum «versteht» das Negative, indem es dem Bösen eine Bedeutung und dem Schmerz einen Sinn gibt.»⁴⁷ Aber erscheint diese Vorstellung im Grunde nicht genau so absurd wie die Antwort des Nihilismus, der die völlige Sinnlosigkeit und Absurdität der Existenz verkündet? Deshalb gilt: «Es geht darum, zwischen zwei Absurditäten zu wählen. Es gibt, wie Kierkegaard betont, die Absurdität der Sinnlosigkeit und die Absurdität des Paradoxons, und nur diese enthält die Wahrheit.»⁴⁸ Der Absurdität der Welt und des Lebens wird also das Tertulianische «credo quia absurdum est» entgegengehalten.

Pareyson bleibt bei diesen Gedanken, die ihn als «christlichen Existentialisten» kennzeichnen, nicht stehen. Er hat das, was er «tragisches Christentum» nennt, besonders in eine Richtung weitergedacht. Ausgehend von der Frage nach dem Bösen und der von ihm verworfenen Theodizee der Tradition hat er über den Atheismus gestern und heute nachgedacht und die Aktualität des «tragischen Christentums» betont.

Pareyson konstatiert eine bemerkenswerte Veränderung im Wesen des Atheismus. Der klassische Atheismus des 19. Jahrhunderts war im Grunde nur die Folge des rationalistischen Theismus bzw. der rationalistischen Theodizee. Denn der klassische Atheismus geht von den Prämissen der Theodizee aus, wenn er Gott zunächst mit dem Guten identifiziert, um ihn dann in Anbetracht des Bösen in der Welt zu leugnen. Der klassische Atheismus bewegt sich somit innerhalb des Theismus und ist nichts anderes als eine konsequente Schlußfolgerung aus dessen Prämissen. Der klassische Atheismus kommt zur Leugnung Gottes, weil er den ersten Schritt der rationalistischen Theodizee zwar noch mitmacht – der Gott als das Gute definiert –, den zweiten – der das Böse in der Welt zur Privation erklärt – angesichts der realen Schrecken der Existenz aber nicht mehr mitmachen kann. Der klassische Atheismus schließt aus der Realität des Bösen die Nichtexistenz Gottes, was nur auf dem Boden der theistischen Gleichsetzung Gottes mit dem Guten möglich ist. Die Folge des klassischen Atheismus war die Leugnung Gottes und damit die Leugnung des Guten überhaupt, die Leugnung jeglichen Maßstabes, oder wie es Iwan Karamasow formuliert: «Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt», mit der tragischen Schlußfolgerung der völligen Sinnlosigkeit der Existenz. Der klassische Atheismus ging vom Glauben an Gott

⁴⁷ Ebd., 205.

⁴⁸ Ebd., 207.

aus, um dann unter Schmerzen dessen Nichtexistenz erkennen zu müssen. Im Verlust Gottes wurde ihm die Absurdität der gottlosen Welt tragisch bewußt. Diesem heroischen klassischen Atheismus, der die Tragik der Existenz betont, stand zumeist ein optimistisches laues Christentum entgegen, das sich in der Sicherheit ewiger Wahrheiten wiegte und von dem tragischen Charakter der Existenz nichts wußte.

In unserem Jahrhundert hat nach Pareyson eine seltsame Umkehrung stattgefunden. Der tragische Atheismus des neunzehnten Jahrhunderts ist einem gemüthlichen optimistischen Atheismus gewichen. Der klassische Atheismus bewegte sich immer noch im Rahmen der Religiosität. Der moderne Atheismus hingegen geht nicht mehr von Gott aus. Er erfährt nicht mehr den Schmerz der Gottlosigkeit und die Absurdität der Welt, sondern ist zu einer beruhigenden Sicherheit geworden. Er ist nur noch Gleichgültigkeit. Er geht nicht vom Guten aus, um dann dessen Nichtexistenz zu erfahren, sein Ausgangspunkt ist vielmehr bereits die Nichtexistenz sowohl des Guten als auch des Bösen. Alles ist ihm gleichgültig, und so können auch der Mangel an Gutem und das Leiden an der Existenz des Bösen nicht mehr erfahren werden. Schmerz ist ebenso natürlich wie Lust, nicht besser und nicht schlechter als diese. Der moderne Atheismus hat seine Tragik eingeübt. Alles was geschieht, geschieht einfach. Ein neuer *amor fati* hat sich eingestellt. So hat der heutige Atheismus, «der von der Negation des Bösen ausgeht [...], in sich jede Spur von Tragik ausgelöscht»⁴⁹ und die Rolle der beruhigenden Sicherheit übernommen, die im neunzehnten Jahrhundert dem Christentum zukam.

Im Gegenzug dazu macht das tragische Denken, wie Pareyson es mit Kierkegaard und Dostojewskij begreift, «das Böse in seinem ganzen Schrecken» erfahrbar «und lehrt vor allem, für andere leiden zu können.»⁵⁰ «Die Präsenz des Negativen und die Existenz Gottes sind nicht nur nicht unvereinbar, sondern sie fordern sich wechselseitig und keines ist ohne das andere denkbar». Die Erfahrung des Negativen und diejenige der Existenz Gottes sind untrennbar verbunden. Ort der Erfahrung des Bösen und des Guten, der Tragik der Existenz und der Absurdität aber ist das Christentum. In ihm ist das heutige tragische Denken heimisch, dessen Kernaussage lautet: «Es gibt keinen klareren Hinweis auf die Gottheit als die Wirklichkeit des Bösen selbst, und die Erfahrung des Bösen ist der beste Zugang zu Gott. Das Böse ist undenkbar ohne Gott, der den Gegenstand der Auflehnung bildet, in der das Böse besteht, und der zugleich das Prinzip der Erlösung darstellt, die das Böse überwindet.»⁵¹

⁴⁹ Ebd., 232.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 227.

VII. Postmoderne Kritik und «tragisches Christentum» – oder Pareyson und Vattimo

Livio Bottani bemerkt zu Pareysons «Tragischem Denken»: «Das eigentliche Problem entsteht für den, der – wie dies für viele der Fall ist – Schwierigkeiten hat, die christliche Religion zu «verstehen», und der auch nicht an das Christentum oder an eine andere Religion, die sich als ein mehr oder weniger komplexes System von Glaubenssätzen darstellt, zu glauben vermag. Das Christentum Pareysons [...] «versteht», daß das Böse zuletzt nicht «verstanden» werden kann und daß nur die Dialektik des Positiven und des Negativen auf der Grundlage der Vorrangigkeit des Positiven dazu geeignet ist, das Wesen der menschlichen Erfahrung darzustellen und die Wechselfälle des Lebens zu «beschreiben» oder zu «erzählen». [...] Doch weshalb sollte es nicht jedem möglich sein – auch ohne sich auf das Christentum zu stützen –, die Unverstehbarkeit des Abgrunds des Negativen, den Skandal des Bösen, die todbringende Herausforderung des zwecklosen Leidens genauso gut zu «verstehen», und zwar mit derselben seismographischen Sensibilität?»⁵²

Bottani schlägt daher vor, «Pareyson zu säkularisieren»⁵³, d. h. sein Ernstnehmen des Leidens und des Bösen zwar zu übernehmen, aber es vom Christentum zu befreien, zumal dieses letzten Endes doch wieder eine Sicherheit und somit eine Ausflucht aus der Tragik der Existenz biete. Pareyson sollte also mit Hinsicht auf den heutigen Menschen nochmals radikalisiert werden, und zwar dahingehend, daß die «Unverstehbarkeit» des Bösen aus dem christlichen Kontext gelöst werde. Dann wäre der Mensch – in einer Steigerung des tragischen Denkens – dazu aufgerufen, sich wissentlich dem absoluten Nihilismus zu stellen.

Den Versuch einer Säkularisierung Pareysons und darüber hinaus des Christentums, die allerdings in eine etwas andere Richtung geht als der Vorschlag Bottanis und sich von bereits im Neuen Testament aufscheinenden «säkularisierenden» Tendenzen leiten läßt, stellt Vattimos Auseinandersetzung mit der Konzeption des Christentums bei seinem Lehrer dar (s. oben). Ausdrücklich beschäftigt sich Vattimo in seinen Büchern *Credere di credere*⁵⁴, *Oltre l'interpretazione*⁵⁵ und *Etica dell'interpretazione*⁵⁶ mit dem Christentum und interpretiert dieses ähnlich wie Pareyson in erster Linie als Offenbarwerden der Kenosis Gottes. Die Kenosis, d. h. die Selbsteinschränkung oder Selbstentäußerung Gottes, so Vattimo, sei der Hauptzug des Christentums. Diese Einschränkung Gottes versteht Vattimo nun aber als erstes Sichzeigen einer «Säkularisierung». Er kann dies, weil er die Grundaussage des Christentums, also die Einschränkung Gottes, als Hinweis auf die Einschränkung der ober-

⁵² LIVIO BOTTANI, *Stupore e orrore. Elementi per una meta-fisica ermeneutica*. Torino 1993, 236f.

⁵³ Ebd., 239.

⁵⁴ VATTIMO, *Credere di Credere* (wie Anm. 1).

⁵⁵ VATTIMO, *Oltre l'interpretazione* (wie Anm. 4), 53–71.

⁵⁶ VATTIMO, *Etica dell'interpretazione* (wie Anm. 5), 49–62.

sten metaphysischen Prinzipien deutet. Vattimo glaubt, das Christentum als frühen Appell an die Abwendung von den «starken» Strukturen des Denkens und als erste Hinwendung zu «schwachen» Prinzipien deuten zu können. Er schreibt: «Die Menschwerdung, d. h. die Erniedrigung Gottes auf die Ebene des Menschen, dasjenige, was das Neue Testament die «Kenosis» Gottes nennt (Brief an die Philipper 2,7), muß als Zeichen dafür verstanden werden, daß der Hauptzug des nicht gewalttätigen und nicht absoluten Gottes der post-metaphysischen Epoche in eben dieser Tendenz zur Abschwächung liegt, von der die von Heidegger inspirierte Philosophie spricht.»⁵⁷

Vattimo beruft sich in seiner Interpretation des Christentums als erster Ausformung der Säkularisierung auf René Girard. Doch handelt es sich um ein älteres Theologumenon, wie es sich unter anderem schon bei Alfred Loisy, bei Paul Tillich, Karl Barth und später vor allem bei (dem frühen) Harvey Cox findet.⁵⁸ Bedeutsam erscheint dabei, daß Vattimo nicht bei der theologischen Auslegung der Menschwerdung und Erlösung als Kenosis Gottes und damit als Selbstbeschränkung, Selbstschwächung des obersten Prinzips, stehen bleibt, sondern, wie die genannten Theologen, die Säkularisierung auch darin am Werk sieht, daß Jesus sich ausdrücklich gegen die überkommenen «starken Strukturen», die Vorschriften der Hierarchie und die institutionalisierte Religion mit ihrem Tempeldienst und ihrem sakralen archaischen Opferkult, gewandt hat. Insbesondere betont er die Ablösung der vielen blutigen Sühnopfer, die der archaischen Sakralität des Alten Bundes entsprechen, durch das eine – ein für allemal – erbrachte Opfer Jesu Christi, das Opfer des Neuen Bundes (vgl. Hebr. 10,11–18). An die Stelle eines zornigen und strafenden Gottes, der durch Opfer versöhnt werden muß, tritt in der Kenosis Gottes in der erlösenden Hingabe des Christus ein «schwacher», – ja ohnmächtiger, wie Jonas sagen würde – Gott der selbstlosen Liebe.

Vattimo begreift nun diese «Schwäche» Gottes als ein Moment der Seinsgeschichte, die er als Geschichte einer ständigen Schwächung der Prinzipien versteht. Diese Geschichte geht von der unumstrittenen Annahme eines statischen höchsten Seienden, von festen objektiven Seinsstrukturen aus, um im Nihilismus zu enden, in dem es keinerlei starke Prinzipien mehr gibt. Gleichzeitig ist sie eine Geschichte fortschreitender Gewaltverminderung. Vattimo ist der Ansicht, daß die Ausübung von Gewalt immer nur im Namen von unbezweifelbaren Wahrheiten geschieht und an den Glauben an sie gebunden ist. Dort aber, wo keine solchen absoluten Gewißheiten mehr bestehen, wie im Nihilismus, habe die Gewalt keinen metaphysischen Rückhalt mehr und werde so erschwert. Daß eine solche Deutung der Erfahrun-

⁵⁷ VATTIMO, *Credere di credere* (wie Anm. 1), 31. Vgl. meine Besprechung der deutschen Übersetzung des Werkes (Glauben – Philosophieren) in: *Theologie der Gegenwart* 43 (1999), Heft 2.

⁵⁸ Vgl. Harvey COX, *The Secular City*, London 1966.

gen des Christentums sich von der Deutung Pareysons und seiner Betonung der radikalen, ja «willkürlichen» Freiheit Gottes unterscheidet, ist eindeutig.

Vattimo bringt dies auch zum Ausdruck: Dem «alttestamentlichen» und «apokalyptischen» christlichen Existentialismus Pareysons gegenüber, der ihm allzu «gewalttätig» und verwandt mit den gewalttätigen Opferkulten der archaischen «Naturreligionen» erscheint, meldet er erhebliche Zweifel an. «Der Zweifel, der mir kommt», so schreibt er, «ist der, daß dieses Christentum nur die – ebenso unannehbare – Umkehrung jenes Christentums ist, das sich mit den Mitteln der traditionellen Metaphysik legitimieren zu können glaubte. Das tragische Christentum geht nicht nur keinen Schritt vorwärts im Verhältnis zur metaphysischen Religiosität der Vergangenheit, sondern macht vielleicht sogar einen Schritt zurück. Denn selbst Gott als der letzte Grund, von dem die griechisch-christliche Metaphysik sprach, ist eigentlich «christlicher», d. h. weiter entfernt von der launischen und gewalttätigen Gottheit der Naturreligionen als der ganz andere Gott der tragischen Religiosität, die sich von existentialistischen Gedanken nährt.»⁵⁹

VIII. *Schlußbemerkungen*

«Luigi Pareyson hat das Böse in Gott selbst hineingelegt.» Wie diese mißverständliche Aussage richtig zu verstehen ist, dürfte unsere Darstellung, die sich eng an die leider nicht ins Deutsche übersetzten Werke des italienischen Philosophen anschließt, deutlich gemacht haben. Pareyson hat die Frage, wie Gott als einziger Urgrund und das Böse zusammengehen, eine Frage, welche die traditionelle christliche Philosophie durch die Unterscheidung von Erst- und Zweitursache im Bösen zu lösen versuchte, von einem anderen Ansatz her angegangen und eine plausible Antwort gefunden. Deutlich ist der Einfluß von Schellings Schrift «Vom Wesen der Menschlichen Freiheit» erkennbar. Verständlich, daß Pareyson deswegen von einer einseitigen neuscholastischen Position aus angegriffen oder daß sein Denken als unkatolisch und typisch protestantisch empfunden wurde. So wendet sich Vittorio Possenti aus konservativ-dogmatischer Sicht gegen die Interpretation des Bösen bei Pareyson und Hans Jonas. Insbesondere kritisiert er, daß Pareyson in seiner «Ontologie der Freiheit» den «Schatten in Gott» hineinlege. In einem (absichtlichen?) Mißverständnis wirft er ihm vor, er substantialisiere einerseits das Gute und Böse, andererseits gebe er die Einheit des Prinzips auf. Schließlich wirft er Pareyson vor, er sei ein «Modernist», der den «klassischen christlichen» Boden verlassen habe.⁶⁰ Was Possenti unter Parey-

⁵⁹ VATTIMO, *Credere di credere* (wie Anm. 1), 85.

⁶⁰ Wörtlich: «[...] si percepisca l'intensità con cui sono stati dismessi nuclei centrali della concezione cristiano-classica in proposito, sostituita a una di taglio «modernista» e «libertista», che appare assai problematica.» Vittorio POSSENTI, *Dio e il male*. Torino 1995 (das Zitat S. 11).

sons Modernismus⁶¹ versteht, kann man freilich nur vermuten, so wenn er dessen philosophischen Lehrmeistern, einem Jacob Böhme und Schelling, die «klassischen christlichen Denker» von Augustinus über Thomas bis zu Jacques Maritain entgegenstellt.⁶²

In diesem Zusammenhang sei auf einen weiteren möglichen Einwand eingegangen. Er bezieht sich auf den von Pareyson gebrauchten, an Schelling und dem Deutschen Idealismus orientierten Begriff des «christlichen Mythos». Es wäre ein grobes Mißverständnis, Pareysons Mythosbegriff mit dem des Neoprottestantismus des 19. Jahrhunderts gleichzusetzen, wie ihn etwa der Linkshegelianer David Friedrich Strauß vertrat.⁶³ Pareyson läßt die religiösen Erzählungen («Mythen») stehen als Ausdruck religiöser Erfahrung. Es geht es ihm weder um nachaufklärerische Kritik noch um Trennung von (Heils)Geschichte und Mythos. Wenn er in diesem Zusammenhang von Symbolen spricht, so meint er immer «tautegorische Symbole», «Realsymbole», bei denen das Bezeichnete mit der Bezeichnung zusammenfällt.

Wir kommen nochmals auf die Kritik Vattimos an Pareyson zurück. Er hat seinem Lehrer mit guten Gründen ein existentialistisches Pathos vorgeworfen. Hinter Pareysons Spätphilosophie scheint ein erdrückender Ernst zu stehen. Der «schwache Gott» Vattimos erscheint «menschlicher». Zum andern mag angesichts all der Schrecken unserer heutigen Welt die Frage gestattet sein, ob das hinter einer solchen Aussage stehende Gottesbild nicht doch allzu harmlos ist, während der angeblich alttestamentliche Gott Pareysons den Erfahrungen des Menschen mit dem Bösen besser gerecht wird, die immer auch ein Begegnen des Menschen Hiob mit dem *mysterium tremendum* und dem *mysterium iniquitatis* darstellen.

⁶¹ Zum Modernismusbegriff vgl. jetzt: Otto WEISS, Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken, in: Hubert WOLF, (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologischen Vorfeld des II. Vatikanums, Paderborn 1998, 107–139.

⁶² POSSENTI, Dio e il male (wie Anm. 56), 35.

⁶³ Vgl. hierzu jetzt Friedrich Wilhelm GRAF, La Théologie critique au service de l'émancipation bourgeoise: David Friedrich Strauß (1808–1874), in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 130 (1998) 151–172.