

DAS BÖSE IN GOTT

Die tollkühne Abhandlung Luigi Pareysons

Mattia Coser

UDK 1 Pareyson, L.

111.84:2

123

1. *Der philosophische Weg Luigi Pareysons*

Luigi Pareyson kann als einer der wichtigsten italienischen Philosophen des 20. Jh. gelten. Er stand in intensivem Dialog mit wichtigen europäischen Philosophen wie u. a. Heidegger, Jaspers, Marcel, Berdjaev, und es ist seiner Arbeit zu verdanken, dass die Philosophie Schellings bzw. seine Spätphilosophie in den letzten Jahrzehnten in Italien verstärkt rezipiert worden ist. Zu seinem Schülerkreis gehören bedeutende zeitgenössische italienische Philosophen wie z.B. Umberto Eco, Gianni Vattimo, Sergio Givone und indirekt auch Massimo Cacciari. Trotz seiner unbestrittenen Wichtigkeit in der italienischen philosophischen Landschaft ist er im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Deswegen scheint es wichtig, vor der Ausarbeitung des zentralen Themas dieses Beitrags eine kurze Vorstellung des Denkens von Pareyson und seiner Rolle in der italienischen Philosophie zu geben.

Das Denken Pareysons kann in drei Perioden geteilt werden. Pareyson selber schlägt eine solche Teilung in der Einleitung der vierten Ausgabe seines Buchs *Esistenza e persona* vor¹.

Die erste Periode ist die Periode des Existentialismus und der Ästhetik². Hauptwerke dieser Periode des pareysonschen Denkens sind das schon genannte *Esistenza e persona*, dessen erste Ausgabe 1950 erschienen ist, und *Estetica. Teoria della formatività*³. In dieser ersten Periode gilt Pareysons Hauptinteresse dem deutschen Existentialismus, wie seine Aufmerksamkeit für das Denken von Jaspers, Heidegger und Barth bestätigt. Er entwirft eine existentialistische Philosophie, die personalistisch gekennzeichnet ist, so-

* Mattia Coser, Universität Wien, mattia.coser@hotmail.it

1 Vgl. Pareyson, Luigi: *Esistenza e persona*, Genova: Il Melangolo 1985, 7–36.

2 In der schon genannten Einleitung nennt Pareyson seine ästhetischen Überlegungen nicht. Sie sind aber auf jeden Fall von grundlegender Bedeutung für die weitere Entwicklung der pareysonschen Philosophie, insbesondere für die Ausarbeitung seiner Hermeneutik.

3 Pareyson, Luigi: *Estetica. Teoria della formatività*, Torino: Edizioni di Filosofia 1954.

dass man sagen kann, dass sein damaliges Denken einen personalistischen Existentialismus darstellt. Die Hauptinspirationsquelle Pareysons in dieser Phase ist Kierkegaard mit seiner Definition des Selbst als eines Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält⁴, eine Definition, die von Pareyson im Sinne der Existenz als paradoxe Übereinstimmung von Selbstverhältnis und Verhältnis zu anderen (*autorelazione ed eterorelazione*) interpretiert wird. Auf der anderen Seite bearbeitet Pareyson eine Theorie der Ästhetik als Formativität (*formatività*). Diese Formativität ist Pareyson zufolge eine bildende Kraft, die die ganze menschliche Existenz erfüllt. Die Kunst ist im Grunde genommen nichts anders als eine Akzentuierung dieser bildenden Kraft. Was wirklich wichtig für die pareysonsche Ästhetik ist, sind nicht die Kategorien der Schönheit und des Ähnlichen, sondern der formgebende Prozess, ohne jedoch dabei den Genuss und die Interpretation des Werks zu unterschätzen. Im Gegenteil, die Würde der Interpretation als Mittel für das Wissen wird von Pareyson hervorgehoben. Diese erste Periode des Denkens Pareysons führt zwei wichtige Neuheiten in die italienische Philosophie ein: auf der einen Seite den Existentialismus, der bisher in Italien kaum untersucht worden war, und auf der anderen Seite eine neue Ästhetik, die die Überwindung der bisher herrschenden Ästhetik von Benedetto Croce mit sich bringt.

Die zweite Periode der Philosophie Pareysons ist die Periode der Ontologie (oder Hermeneutik) des Unerschöpflichen. Diese zweite Periode wird in den früheren Werken vorbereitet. Das Hauptwerk dieser Phase ist *Verità e interpretazione*⁵. Eine tiefgehende Überlegung über die Existenz als Übereinstimmung von Selbstverhältnis und Verhältnis zu anderen führt Pareyson zur Frage nach der Transzendenz, die Pareyson zufolge logisch unauflösbar und unerschöpflich ist. Die Folge dieser Überlegung ist eine hermeneutische Sicht, die durch die frühere ästhetische Theorie und ihrer Aufmerksamkeit für die Formativität und für die Interpretation als Mittel für das Wissen vorbereitet worden ist. Die ontologischen Überlegungen führen also zur Hermeneutik. Deswegen kann diese zweite Periode als ontologisch und hermeneutisch zugleich vorgestellt werden. Die wichtigste Neuheit dieser Periode ist die Einführung in die Philosophie einer ontologischen Hermeneutik. Auch in diesem Zusammenhang stellt Pareyson für die Philosophie Italiens einen Vorläufer dar⁶.

4 Vgl. Kierkegaard, Søren Aabye: Die Krankheit zum Tode, in: Gesammelte Werke. 8, Jena: Diederichs 1924.

5 Pareyson, Luigi: *Verità e interpretazione*, Milano: Mursia 1971.

6 Der Pareysonforscher Francesco Tomatis fügt hinzu, dass die ersten hermeneutischen Vorschläge Pareysons früher als die von Gadamer und Ricoeur erschienen. Eine Theorie der Interpretation findet sich bei Pareyson schon Ende der Vierzigerjahre, d.h. mehr als zehn Jahre vor Gadamers *Wahrheit und Methode*, das 1960 erschienen ist. Vgl. Tomatis,

Die dritte Periode des Denkens Pareysons ist die Periode der Ontologie der Freiheit, deren Hauptwerk gerade den Titel *Ontologia della libertà* trägt⁷. Diese Periode stellt eine noch tiefere In-Frage-Stellung der Ontologie und der Hermeneutik dar, mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Frage nach der Freiheit, dem Bösen und dem Leid. Pareyson selbst hat diese Periode und ihr Hauptwerk im Sinne einer gereiften Formulierung seines Denkens geplant. Deswegen kann die Ontologie der Freiheit wie die Krönung seiner fortschreitenden und immer tiefergehenden Gedankenbewegung verstanden werden⁸. Die Hauptinspirationsquellen dieser Phase sind Schelling, insbesondere der späte Schelling, und Dostojewski. Der Weg der Ontologie der Freiheit, der hermeneutisch orientiert ist, stellt etwas ganz neues für die philosophische Landschaft Italiens dar, sodass man sagen kann, dass auch in dieser letzten Periode seines Denkens Pareyson wie ein Vorläufer agiert hat.

2. *Hermeneutik des Bösen*

Ausgangspunkt der Überlegungen Pareysons zum Problem des Bösen ist eine Kritik der bisherigen philosophischen Auseinandersetzung mit dieser Thematik. Pareyson bemerkt, dass die Philosophie normalerweise reduktiv arbeitet, wenn sie über das Böse reflektiert, weil sie das Problem auf den Bereich der Ethik und der Moral begrenzt. Das ist seiner Meinung nach eine Lücke in der abendländischen philosophischen Tradition, denn »eine Abhandlung, die auf dieser Stufe stehenbliebe, wäre sehr weit davon entfernt, das Problem erschöpfend und profund zu behandeln. Sie würde nicht ins Zentrum führen«⁹. Das Problem des Bösen transzendiert die Stufe der Moral und wurzelt in der menschlichen Natur selbst. Die Tatsache, dass das Böse immer mit dem Leid eng verbunden ist, zeigt, dass dieses Problem mehr mit der *conditio humana* an sich als mit der Verwirklichung eines Moralgesetzes oder einer Tugend zu tun hat. Es ist dann kein individuelles, sondern ein universelles Problem. Die Tragödie der Negativität ist nicht bloß ethisch oder moralisch, sondern ontologisch. Man braucht dann Pareysons Meinung zufolge kein moralisches oder ethisches, sondern ein ontologisches Denken,

Francesco: Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia, Brescia: Morcelliana 2003, 47. Über die zentrale Rolle der Hermeneutik für die pareysonsche ontologische Überlegung vgl. auch Weiß, Martin: Hermeneutik des Unerschöpflichen. Das Denken Luigi Pareysons, Münster: Lit 2004. Das Buch von Martin Weiß stellt bisher die einzige deutschsprachige Monographie über Pareyson dar.

7 Pareyson, Luigi: *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino: Einaudi 1995.

8 Vgl. Tomatis, Francesco: Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia; des selben Autors: *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma: Città Nuova 1995.

9 Pareyson, Luigi: *Ontologia della libertà*, 152.

um sich mit dem Problem des Negativen in seiner ganzen Tiefe auseinanderzusetzen. Die Philosophie versucht normalerweise, das Böse logisch zu bewältigen und in einem System zu integrieren. Es ist aber eine Behandlung, die die tragische Tiefe und die Realität des Bösen vernichtet. Mit den Worten Pareysons:

Eine rationalistische Philosophie wird niemals bereit sein zu akzeptieren, dass die rationale Klärung nicht dahin gelangt, jeden Schatten zu vertreiben, und sie vor etwas unüberwindlich Opakem stehenbleibt. Sie verweilt nicht vor der schrecklichen Realität des Bösen und fügt es, weil sie es nicht in seiner negativen Realität auslöschen kann, in ein größeres Bild, wo es sich als äußerst gedämpft und minimiert herausstellt, wenn es nicht sogar wie in einem Taschenspiel verschwindet.¹⁰

Eine derartige Behandlungsweise lässt keinen Platz mehr für eine ontologische Auseinandersetzung mit dem Bösen. Wenn das Böse keine Macht hat, wenn es nur ein Mangel oder eine *privatio boni* ist, dann hat es keinen ontologischen Rang und existiert es nicht.

Pareyson akzeptiert solche Schlüsse nicht und sucht einen Weg, um das Böse neu behandeln zu können. Einen solchen Weg findet er in der mythischen Sprache. Er schreibt:

Das Böse und das Leid, verborgen und zum Verschwinden gebracht in der rationalisierten Welt der Philosophie, sind sehr wohl anwesend im Mythos in der tiefen und intensiven Bedeutung des Wortes, das heißt in der Kunst und in der Religion, und dorthin muss die Philosophie gehen, sie zu suchen, um sie zum Gegenstand einer nicht mehr mystifizierenden Betrachtung zu machen.¹¹

Pareyson zufolge muss die Philosophie eine Hermeneutik des Mythos und der religiösen Erfahrung werden, wenn sie etwas Entscheidendes über das Negative sagen will.

3. *Das Böse in Gott*

Das Böse wurzelt Pareyson zufolge in der Geschichte der Freiheit. Um ein solches Thema ontologisch zu behandeln, verwendet Pareyson eine hermeneutische Philosophie, die die Sprache des Mythos und der religiösen Erfahrung interpretiert. Die von Pareyson selbst tollkühn genannte Abhandlung fängt mit einer hermeneutischen Auseinandersetzung mit dem biblischen Vers *ego sum qui sum* (Ex 3, 14) an, der drei mögliche italienische Übersetzungen hat: »Io sono colui che è« (Ich bin, der da ist), »Io sono colui che sono« (Ich bin, der ich bin) und »Io sono chi sono« (Ich bin, wer ich bin).

¹⁰ Ebd., 154.

¹¹ Ebd., 156.

Pareyson hält die dritte Übersetzung für die angemessenste. Gott ist für ihn *causa sui*, absolute Freiheit. Die Übersetzung »Io sono chi sono« ist daher diejenige, die am besten einer Ontologie der Freiheit entspricht, indem sie wie ein »Ich bin, wer ich will« interpretierbar ist. Eine derartige Übersetzung lässt verstehen, dass die Existenz Gottes Frucht der göttlichen Freiheit selbst ist. Gott wählt sich selbst, sein Sein ist, wie er es will. Hier zeigt sich ein Primat der Freiheit und des Willens. Pareyson zufolge war am Anfang die Freiheit, die nicht logisch deduzierbar, sondern nur erzählbar ist. Deswegen muss das ontologische Denken hermeneutisch sein, um die Tiefe der Realität angemessen zu behandeln.

An dieser Stelle kommt der beunruhigende Aspekt dieser Behandlung zum Ausdruck. Um sich selbst zu wählen, muss Gott tatsächlich eine Alternative haben. Das bedeutet, dass »der so verstandene Beginn schon eine Wahl ist, denn die Freiheit *könnte* nicht beginnen, das heißt aus dem Unsein nicht hinauskommen«¹². Die freie Tat, die den Beginn des Positiven kennzeichnet, ist zugleich eine Ablehnung des Negativen und des Bösen. Diese Ablehnung des Negativen lässt aber eine Spur in der Gottheit — wie einen dunklen Schatten über dem hellen Erfolg des Guten¹³. Das ist eigentlich der Sinn des Ausdrucks *das Böse in Gott*, der nicht bedeutet, dass Gott böse ist oder einen satanischen Aspekt hat, sondern einfach dass in ihm »die Negativität und das Böse wie eine vorgesehene, aber ausgeschlossene und also jetzt vergessene und inaktuelle Möglichkeit präsent sind«¹⁴. Das Böse bleibt in Gott als eine solche Möglichkeit. Als Pol der Alternative, die Gott in seiner Urentscheidung hatte, hat es gerade in dieser Alternative und dann im Grunde genommen in der ersten Tat Gottes selbst seine Wurzeln. In dieser Auffassung kann Gott dann als Grund des Bösen gelten. Man muss hier bemerken, dass diese Überlegung nicht einer Verortung des Bösen dient, sondern dazu, die Tiefe der Realität des Bösen zu zeigen und die Unmöglichkeit, eine solche tragische Dimension logisch zu bewältigen.

Gott ist aber auf keinen Fall der Urheber des Bösen. Als er sich selbst gewählt hat, hat Gott tatsächlich in seiner vollkommenen Freiheit das Gute *ab aeterno* gewählt und das Böse ein für alle Mal negiert. Es wäre also sinnlos zu glauben, dass er auch Urheber des Bösen sein könnte. Der Urheber des Bösen ist alleine der Mensch, der dieselbe Alternative der göttlichen Freiheit hat und zu schwach ist, um das Gute zu wählen. Auf diese Weise wird die Rolle der menschlichen Freiheit in der Geschichte nicht unterschätzt und die Thematik des Bösen führt nicht zurück in eine Remythologisierung. Der Mensch fühlt die Macht des Bösen, lässt sich verführen, »wählt aus den ihm

12 Pareyson, Luigi: *Filosofia della libertà*, Genova: Il Melangolo 1989, 23.

13 Vgl. Pareyson, Luigi: *Ontologia della libertà*, 179–180.

14 Ebd.

durch seine Freiheit eröffneten Alternativen die negative Möglichkeit«¹⁵ und erweckt auf diese Weise das Böse und führt es in die weltliche Geschichte ein. Die auf diese Weise gebrauchte menschliche Freiheit hat zerstörerische Folgen für die ganze Realität, sie zeigt sich als ein Scheitern der göttlichen Schöpfung, die von nun an von der Sünde verdorben ist.

4. *Die sühnende Macht des Leidens*

Der Missbrauch der menschlichen Freiheit hat also das Böse in die Welt eingeführt. Gemeinsam mit dem Bösen wird auch das Leid verursacht, ein Leid, das aber Pareyson zufolge keine bloße Nebenwirkung des Bösen ist, sondern Pol einer dialektischen Beziehung, in der das Leid eine dialektische Umkehrung des Bösen ermöglicht. Anders gesagt, ist das Leid Sühne des Bösen. Pareyson schreibt dazu:

Die Sühne ist die Beziehung, die das Böse und das Leid untrennbar verbindet: das Sühneschicksal, das auf dem Menschen wegen seiner Schuld lastet, beraubt ihn einerseits jedes Anspruchs auf Glück, andererseits lässt es ihm keine weiteren Heilsperspektiven als das Leid. Der Fall führt einerseits in die Welt eine immer drohendere und in fortlaufender Vermehrung negative Macht ein, und andererseits öffnet er den Weg für das Leid, das ins Universum übertritt, ohne dass der Mensch Recht zu klagen hat, denn das Böse ist sehr viel größer als die Fähigkeit des menschlichen Leidens, es zu sühnen und zu erlösen, sowie es sehr viel größer als das ist, was notwendig gewesen ist, um die menschliche Freiheit zu bestätigen.¹⁶

Eine derartige Interpretation der sühnenden Macht des Leidens und die in-Frage-Stellung des Skandals des unschuldigen Leidens (Kinder, Behinderte, Tiere) erlaubt Pareyson, ein christologisches Element in seine Behandlung einzuführen. Er behauptet tatsächlich, dass der Skandal des Leidens der Unschuldigen nur dann für die Sünder erträglich ist, wenn dieses Leid in einen größeren Zusammenhang gesetzt wird, der auch das Leid der Gottheit vorsieht. Er schreibt darüber, dass »die Idee des leidenden Gottes die einzige ist, die den Einwand des unnötigen Leidens als Beweis der Sinnlosigkeit der Welt durchstehen kann, und die im Gegenteil die ganze Problematik des Leidens umkehren kann, in dem Sinn, dass sie aus derselben Unverständlichkeit des Leidens die Möglichkeit ziehen kann, dass es dem Leben des Menschen einen Sinn gibt«¹⁷.

Christus führt das Leid in die Gottheit ein und führt auf diese Weise zur Umkehrung des Bösen. Das Leid und das Böse werden in das Herz Got-

¹⁵ Ebd., 187.

¹⁶ Ebd., 194.

¹⁷ Ebd., 198.

tes geführt, sie lassen sich im Herz der Realität nieder und werden in eine kosmische Dimension gehoben. Der Preis der Schuld wird von Gott selbst durch die Leiden von Christus bezahlt. Aus der hermeneutischen Perspektive Pareysons macht Christus den Skandal des unschuldigen Leidens theologisch und wird auf diese Weise »die einzig mögliche Grundlage für eine Überlegung über Böses und Leid«¹⁸.

Diese christologischen Überlegungen führen Pareyson zum letzten Schritt seiner Gedankenbewegung, nämlich der Interpretation des eschatologischen Glaubens an die endgültige Überwindung des Bösen im Moment der Apokatastasis. Für Pareyson wird der leidende Mensch, der sein Leid in Freiheit als Sühne für menschliche Schuld auf sich nimmt, Kamerad Christi im Kampf gegen das Böse. Hier zeigt sich das Leid somit als »Ort der Solidarität zwischen Gott und den Menschen«¹⁹. Der Glaube an die endgültige Überwindung des Bösen und des Leidens in der Apokatastasis, die als letzter Mythos, als letzte Hoffnungserzählung verstanden werden kann, innerhalb derer der Kampf zwischen der Schuld bzw. dem Bösen und dem in Freundschaft zu Christus übernommenen Leid seine eschatologische Bedeutung erhält, stellt den letzten Horizont dieser universalen Solidarität dar.

5. *Schlusswort*

Es wäre ein Fehler, die oben kurz zusammengefassten Überlegungen Pareysons wie eine Theodizee zu interpretieren. Er behandelt natürlich dieselbe Thematik der Theodizee. Er ist aber sehr kritisch gegen reinrationale Versuche, das Böse logisch zu bewältigen. Er ist der Meinung, dass die philosophische Vernunft das Böse nicht verstehen kann²⁰. Das Böse bleibt ein Mysterium für die Logik und die reinrationale Vernunft. Daher ist eine Theodizee zu reduktiv und unangemessen. Dank der Hermeneutik der mythischen Sprache der religiösen Erfahrung findet Pareyson zu einer neuen philosophischen Interpretation des christlichen Glaubens, die eine neue Perspektive auf das Leiden und das Böse eröffnet, die sich als fundamentaler erweist als jede rationale Deutung derselben. Hier zeigt sich somit in der Philosophie Pareysons ein Primat des Mitleidens bzw. des Mythos (als sprachlichen Ausdruckes der entsprechenden Leid- und Mitleiderfahrungen) gegenüber der Erklärung bzw. dem Logos, die stets in der Gefahr stehen, die letzte Radikalität des Bösen zu verkennen, insofern sie die versehrte Schöpfung in ein Ganzes zu integrieren suchen.

18 Ebd., 201.

19 Ebd., 478.

20 Vgl. ebd., 154.

Summary

THE EVIL WITHIN GOD

The temerarious discourse of Luigi Pareyson

The point of departure of Pareyson's discourse on evil is the critique of the previous philosophical discourse on this topic, which does not consider the ontological dimension of the problem. Pareyson finds an appropriate language to treat the problem of evil in the hermeneutics of myth and religious experience. Thanks to this hermeneutics he comes to the idea, that the being of evil has its roots in freedom and ultimately in God. God is for Pareyson the absolute freedom, which has chosen her own existence. To do this freely, it was necessary to have an alternative. This alternative is the evil, which remains in God as a rejected possibility. The man wakes up this possibility and leads it in the world history. In this hermeneutical context suffering plays the role of a dialectical power, which leads to the inversion of evil. At this point Pareyson develops a philosophical Christology, which leads him to the analysis of the eschatological faith in the final overcoming of evil in the moment of the apocatastasis and to the idea, that suffering is the place of the solidarity between God and men.

KEYWORDS: hermeneutics, myth, ontology of freedom, atoning power of suffering