

Vom unmöglichen zum potenziellen Christentum

Luigi Pareyson und die Philosophie als Hermeneutik religiöser Erfahrung

VON GIANLUCA DE CANDIA

Es ist seit langem gute Gewohnheit der Katholischen Akademie in Berlin und ihres Direktors, Joachim Hake, Welten, die sich sonst kaum berühren, umsichtig miteinander ins Gespräch zu bringen. So fand auf seine Anregung hin und in Kooperation mit Ugo Perone (Guardini-Profsur der Berliner Humboldt-Universität) und Claudio Ciancio (Centro Studi Filosofico-Religiosi „Luigi Pareyson“, Turin) vom 1. bis 4. Februar 2018 in Berlin anlässlich seines 100. Geburtstags das erste deutsche Symposium zum italienischen Philosophen Luigi Pareyson (1918–1991) unter dem Leitthema „Philosophie und religiöse Erfahrung“ statt, das passenderweise im Italienischen Kulturinstitut Berlin von dessen Leiter Luigi Reitani eröffnet wurde. Das Symposium war international besetzt mit Teilnehmern aus Italien (Sergio Givone, Giuseppe Riconda, Marco Ivaldo, Maurizio Pagano, Giuseppe Cantillo, Francesco Ciglia), aus Deutschland (Klaus Müller, Elmar Salmann, Lore Hühn), aus Frankreich (Jean Greisch, Gilles A. Tiberghien), zudem noch aus Litauen (Rita Šerpytytė), Österreich (Martin Weiß), Kroatien (Damir Barbarić), den USA (Rita Benso) und Chile (Maria Costanza Giménez Salinas).

Warum Pareyson? Vielleicht ist, so meine Arbeitshypothese, die Zeit für eine umfassendere Rezeption des Turiner Denkers und seiner breitgefächerten Schülerschaft gekommen, man denke neben den Genannten nur an Umberto Eco, Gianni Vattimo¹ oder Mario Perniola², deren Beiträge eine „säkularisierte“ Version der formativen Ästhetik sowie der Hermeneutik des Unerschöpflichen des Meisters bieten³ – nicht zu reden von den zahlreichen in Berlin ebenfalls präsenten Vertretern, die sein christliches oder tragisches Gedankengut in oft origineller Weise aufnehmen.

Und welcher Pareyson? Der junge Piemontese studierte bei Jaspers in Heidelberg, dessen Existenzphilosophie er seine Doktorarbeit widmete⁴, um dann den ihm eigenen ontologischen Personalismus zu entwickeln⁵. Neben Kierkegaard las er begierig den „Römerbrief“ von Karl Barth, besuchte Heidegger, mit dem er sich dauerhaft auseinandersetzen sollte. Bekannt wurde er vor allem durch seine Ästhetik der Formen⁶ und seine Theorie der Interpretation⁷, der Gadamer in *Wahrheit und Methode* eine ehrende

¹ Zum Thema verweise ich auf *G. 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) (im Erscheinen).

² In einer von Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift ist es naheliegend, auf den Essay „Del sentire cattolico“ von Mario Perniola (Bologna 2001; dt. *Vom katholischen Fühlen*, Berlin 2013) hinzuweisen, der im Blick auf die heutige Lebenswelt und ihre religiöse Anschlussfähigkeit neben Guicciardini ausgerechnet in den Schriften des Ignatius ein Laboratorium katholischer Sensibilität sieht, welche den Primat von Erfahrung und *affectus* über Observanz und Dogmatismus wahre (ebd. 79–118).

³ Es ist dies das Leitmotiv eines von der DFG großzügig unterstützten Projekts, dem ich mich im Rahmen des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät in Münster widmen werde.

⁴ *L. Pareyson*, *La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers*, Napoli 1940.

⁵ *L. Pareyson*, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943; *ders.*, *Esistenza e persona*, Genova 1950.

⁶ *L. Pareyson*, *Estetica. Teoria della formatività*, Milano 1954; *ders.*, *Teoria dell'arte*, Milano 1965.

⁷ *L. Pareyson*, *Verità e interpretazione*, Milano 1971.

Fußnote widmet⁸. Ferner hat er durch Übersetzungs- und Deutungsarbeit Bleibendes für die Schellingrezeption in Italien geleistet⁹, wie Horst Fuhrmans und Walter Schulz in Deutschland und der mit Pareyson befreundete Jesuit Xavier Tilliette in Frankreich¹⁰. Und gerade in der kritischen Bezugnahme auf Schelling¹¹ – auf dem Hintergrund von Fichte¹², dem Existenzialismus Kierkegaards¹³ sowie der Metaphysikkritik bei Heidegger¹⁴ – entwickelt er sein spätes Denken als Ontologie der Freiheit¹⁵, verbunden mit einer Hermeneutik der christlich geprägten religiösen Erfahrung. Um die Eigenart Pareysons besser zu konturieren, ist es angebracht, das vor Augen zu führen, was die dominierende Haltung der neueren europäischen Philosophie in Konfrontation mit dem Christentum ausmacht.

1. Das unmögliche Christentum: Zur dekonstruktiven Hermeneutik des Christentums

Ich habe den Eindruck, dass das verfasste Christentum in der modernen Welt sein tatsächliches Ende längst hinter sich hat, aber ohne dies bemerkt zu haben. [...] Erst in seinem Verlöschen könnte sich der Fluch des Christentums doch noch in Segen verwandeln.¹⁶

Die überaus herbe Bilanz, die der Philosoph Herbert Schnädelbach aus Anlass des Jubiläums des Jahres 2000 zieht, klingt wie ein Todesurteil für das Christentum. Es habe unstreitig seine geschichtlichen Verdienste, habe aber mehr noch Traumata hinterlassen und sei heute wirkungslos. Schnädelbachs Urteil wird von vielen „aufgeklärten“ Denkern in Europa geteilt. Unter den Bedingungen einer offenen Gesellschaft und eines unideologisch-schwachen Denkens sei das Christentum als „starke Botschaft“ undenkbar, ja unmöglich geworden. Wie allerdings kommt es dann zu dem bleibenden Interesse eines nicht geringen Teils der europäischen Philosophie am christlichen Erbe? Und was geschieht mit diesem aus der Perspektive einer philosophischen Hermeneutik gesehen? Bei aller Verschiedenheit der Ansätze und Ergebnisse wird man den gemeinsamen Nenner einer solchen philosophischen Neuauslegung des Christentums in dem sehen können, was Habermas „nachmetaphysisches Denken“ genannt hat,¹⁷ welches unabhängig sei von jeder Ontologie des Seins und auf gnoseologischer Ebene nicht eine Hermeneutik der Wahrheit, sondern der Tatsächlichkeit verfolge, also geschichtlich-dekonstruktiv vorgehe. Von daher versteht sich das Interesse dieser Denker an Religion, insofern man die Genealogie der westlichen Vernunft nicht rekonstruieren kann, ohne dabei zugleich der gemeinsamen Geschichte von Religion und Philosophie inne zu werden.¹⁸ Ein solches Vorgehen erinnert von fern an die von Bultmann betriebene „Entmythologisierung“, es wird grundlegend verschärft durch die Praxis der

⁸ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register (= Gesammelte Werke; Band 2)*, Tübingen 1993, 432 f.

⁹ Ich erwähne hier nur: Schelling. *Presentazione e antologia*, herausgegeben von L. Pareyson, Milano 1971.

¹⁰ Vgl. X. Tilliette, Luigi Pareyson (1918–1991), in: *Archives de Philosophie* 55 (1992) 287–292.

¹¹ L. Pareyson, Schelling, Milano 1975.

¹² L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1950.

¹³ L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, Milano 1998.

¹⁴ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Genova 1989 (Turiner Abschiedsvorlesung vom 27. Oktober 1988; dt. *Philosophie der Freiheit*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 [1991] 93–105).

¹⁵ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995.

¹⁶ H. Schnädelbach, *Der Fluch des Christentums*, in: *Die Zeit* (11. Mai 2000) 41 f.

¹⁷ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.

¹⁸ J. Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in: M. Reder/J. Schmidt (Hgg.), *„Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“*. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008, 26–36.

„Dekonstruktion“ bei Derrida und dies geschieht nicht zuletzt vor dem gemeinsamen Hintergrund einer kritischen Betrachtung der Metaphysik Heideggers, insbesondere dann auch mit deren Anwendung auf christliche Themen bei Jean-Luc Nancy.¹⁹

Ein solches Denken folgt, ohne dies immer selbstkritisch zu bedenken, einer genealogischen Methode. Es handelt sich dabei um eine Methode der Zergliederung, der Abtragung und Tiefenschürfung mit dem Ziel, das mythisch-kulturelle Element, das historisch gesehen der westlichen Zivilisation unterliegt (im doppelten Sinn), zu identifizieren. Die noch tiefer liegende Intention ist es, die mythisch-religiöse Verhüllung zu durchbrechen, um deren Sinnes- oder Wahrheitskern freizulegen und eigene phänomenologische Zugänge und Überlegungen zu entwickeln und so einen laikalen Humanismus zu fördern (für den französischen Raum: Derrida, Nancy; für den italienischen: Agamben, Vattimo, Vitiello, Perniola). Mit einem solchen Modell der Beziehung von Wissen und religiöser Erfahrung erkennt man zwar an, dass das Christentum entscheidende Auswirkungen auf die europäische Kultur hatte und hat, schließt aber aus dessen oft nicht einmal gehobenen, interpretativ vorliegenden Schätzen – um dies hier mit Schnädelbach vorschnell zu behaupten –, dass es heute mit seiner Unmöglichkeit, ja Unwahrheit konfrontiert werde.

2. Das potenzielle Christentum: Luigi Pareyson Hermeneutik des Christentums

In der Philosophie der letzten Jahrzehnte stoßen wir zugleich auf einen anderen Zugang zum Christentum, der zu einer positiveren Gesamtbeurteilung kommt. In diese Landschaft gehören Pareyson und jener Teil seiner Schüler, die seine Sicht der philosophischen Vernunft und der christlichen Wahrheit als *instantia crucis* für die Philosophie teilen. Mit ihrer theoretischen Vorgehensweise gelingt es, den vielschichtigen Kontext und die Vorgaben des Denkens in der Erfahrung (Geschichte, Sprache, Kontingenz) ernsthaft zu berücksichtigen, ohne allerdings in vorkritische Formen der Ontotheologie oder in eine Radikalisierung des Relativismus zu verfallen, der dem post-metaphysischen Stil eigen ist. Einer solchen Spur folgend gelangt man, wenn man so will, von einem unmöglich gewordenen zu einem potenziell fruchtbaren Christentum.

Es wäre für weitere Überlegungen aufschlussreich, den gesamten Denkweg Pareysons aus dem Blickwinkel seiner christlichen Inspiration zu lesen, und zwar im Ausgang von den ersten beiden Phasen seines personalistisch angelegten Existenzialismus sowie der Konzeption einer Hermeneutik des Unerschöpflichen.²⁰ Ich werde mich hier jedoch, diese Phasen voraussetzend, auf die letzte Periode seiner Ontologie der Freiheit und seine Idee einer Philosophie der Hermeneutik religiöser Erfahrung beschränken. Der späte Pareyson bemerkt, inwiefern die ersten beiden Phasen seines Denkens sich auf eine ontologische Differenz gründen, deren Wesen als Freiheit weiterer Bestimmung bedarf.²¹ Es zeichnet sich hier die verschärfte, neu formulierte Aufgabe ab, auf die Frage nach dem *Woher* solcher Unvordenklichkeit und der Zusammengehörigkeit von Transzendenz und endlicher Natur zu antworten. Die Antwort darauf dürfte auch ein Licht auf das Problem des Bösen und des unschuldigen Leidens werfen, wie es die Opfer der Weltkriege und des Totalitarismus unausweichlich vor Augen führen.

¹⁹ J.-L. Nancy, *Déconstruction du christianisme*; Band 1: La Déclosion, Paris 2005; Band 2: L'Adoration, Paris 2010.

²⁰ Zum Stand der Forschung über Pareyson im deutschsprachigen Raum: I. Höllhuber, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, München 1969, 292–295; M. Weiß, Art. Pareyson, Luigi, in: BBKL 14 (1998) 1340–1353; ders., *Hermeneutik des Unerschöpflichen. Das Denken Luigi Pareysons*, Münster 2004; Th. Gubatz, *Umberto Eco und sein Lehrer Luigi Pareyson. Vom ontologischen Personalismus zur Semiotik*, Münster 2007; ders., *Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule. Die Verwindung der Metaphysik im Spannungsfeld zwischen Glaube und Philosophie*, Würzburg 2009.

²¹ Pareyson, *Ontologia della libertà*, 7–23.

Die traditionellen Kategorien der Philosophie, die mit der Notwendigkeit der klassischen Logik und der objektivierenden Kraft des theoretischen, sich auf einen emphatischen Wahrheitsbegriff gründenden Denkens verbunden sind, erweisen sich gegenüber der Frage nach der Freiheit und dem Leiden als völlig ungeeignet, eine angemessene Interpretation des Ursprungs der Freiheit und des Sinns des Bösen bereitzustellen. Auf diesem Weg und mit den damit verbundenen philosophischen Mitteln kann der Sinn der Freiheit nicht abgeleitet und die Sprengkraft des Bösen auch nicht einfach als *privatio* des Guten erklärt werden; er kann vielmehr – so die neue Sichtweise – nur erzählt werden. Den notwendigen und unauslotbaren Zusammenhang zwischen Freiheit und Bösem zu klären, erscheint deshalb als eine in ihrer Reichweite nur schwer zu fassende Aufgabe, die von der Philosophie allein nicht gelöst werden kann. Als ein entscheidender Beitrag, um diese – im Hinblick auf die Weite der Problematik zu monierende – Sprachunfähigkeit überwinden zu können, ist das reiche hermeneutische Erbe vor allem des religiösen Mythos anzusehen. An dieser Stelle kann also nicht mehr der Begriff, das reine Denken, der Ausgangspunkt sein, sondern es braucht – so die leitende Annahme – eine Hermeneutik religiöser, gar christlicher Erfahrung, die sich im biblischen Mythos des ursprünglichen Denkens auffinden lässt.²² Damit kommt man, wie leicht zu sehen ist, den Intuitionen des späten Schelling nahe: „[D]ie Idee, alles der Freiheit zuzuschreiben und von ihr abhängig zu machen, ihr die zentrale Position zukommen zu lassen, sie zur Quelle und zum Ursprung zu erheben, kann nur christlich sein.“²³

Aber dies ist dennoch in wesentlichem Unterschied zu Schelling zu denken; denn Pareyson nimmt weniger dessen Potenzenlehre als die Idee des Übergangs vom dort so bezeichneten negativen zum positiven Denken auf.²⁴ Letzteres erscheint als „höherer Empirismus“,²⁵ demzufolge die menschliche Freiheit nur im Horizont der göttlichen Freiheit gedacht werden kann. Anstatt diese – wie im Idealismus und danach auch bei Schelling – auf Allgemeinheit und Notwendigkeit zurückzuführen, verbindet sie Pareyson, von Heidegger inspiriert, mit dem Gedanken des Nichts. Die Begegnung von Freiheitsdenken und Christentum scheint demnach unausweichlich für eine Philosophie, die sich mit dem Problem des Bösen und der Freiheit auseinandersetzen will, ohne dass eine solche ontologische Hermeneutik sich gänzlich in eine traditionell gedachte „christliche Philosophie“ übersetzen ließe.²⁶

2.1 Die *Ontologie der Freiheit als Hermeneutik christlich-religiöser Erfahrung*

Nach Pareyson ist der Mythos – in diesem Fall die biblische Erzählung – nicht Mythologie, sondern „ursprünglicher Gedanke“,²⁷ da sich in ihm die Tiefenerfahrung der Offenbarung sedimentiert, die von der Transzendenz selbst gesetzt wird. Drei Inhalte der biblischen religiösen Erfahrung sind demnach für die Überlegungen des späten Pareyson entscheidend: 1. die Selbstvorstellungsformel „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14) als Offenbarung der absoluten Freiheit Gottes wie seiner Verlässlichkeit inmitten einer noch so großen Differenz; 2. der Fall des Menschen (Gen 3) und die metaphysische Prägnanz der skeptischen Frage der Schlange, die den Spalt von Gut und Böse und die scheinbare Unverlässlichkeit Gottes unterstellt; 3. die Inkarnation Christi und die

²² Ebd. 139–149.

²³ Ebd. 460.

²⁴ Zur positiven Philosophie als „umgekehrte Idee“ vgl. bes. *F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke (1856–1861)*, herausgegeben von *K. F. A. Schelling* sowie *Elke Hahn*, Berlin 1998; Band IX, 326; Band XIII, 162f.; dazu *Pareyson, Lo stupore della ragione* in Schelling, in: *Ders., Ontologia della libertà*, 385–437.

²⁵ *Pareyson, Essere libertà ambiguità*, Milano 1998, 14.

²⁶ *Pareyson, Ontologia della libertà*, 140–149.

²⁷ Ebd. 142 (Übersetzung der Zitate aus dem Italienischen hier und im Folgenden G. D.).

endgültige Überwindung der Sünde am Kreuz, in einem Akt, in dem das Böse von und in Gott selbst aufgenommen wird.²⁸

In der Art, wie Pareyson den Wahrheitskern dieser drei Thesen der biblischen Offenbarung philosophisch artikuliert, tritt *in actu exercito* seine Idee der Philosophie als Hermeneutik der religiösen Erfahrung hervor. Bei der Formulierung seiner These bestimmt er zwei Momente, die in der göttlichen Selbsterschließung gleichzeitig, in unserer metaphysischen Rekonstruktion aber diachron sind: die „Freiheit als Anfang“ und die „Freiheit als Entscheidung“.²⁹ Auf einer ersten Betrachtungsebene soll Gott als „erster Anfang“ als „absolute Selbstbestimmung“, als Freiheit, die sich in unableitbarer Weise und vor jeder Form des Entschlusses selbst setzt, als „ein Anfang, der nicht aufhört“,³⁰ gesehen werden. So konzipiert Pareyson eine Philosophie der Freiheit als Alternative zum klassischen Denken der Notwendigkeit (für die Gott nur das Gute des Seins wählen konnte, andernfalls drohte ein Selbstwiderspruch) und muss deshalb der inneren Dialektik der Freiheit folgen und die göttliche Freiheit auch als Fähigkeit und Möglichkeit der Wahl betrachten. Damit sind wir beim kritischen Moment der Betrachtung von Pareyson. Die Selbstpositionierung der göttlichen Freiheit impliziert nämlich strenggenommen auch einen vorherigen Beschluss, eine Stellungnahme in Bezug auf etwas, das beiseitegelassen wird. Die metaphysische Tradition spricht in diesem Fall vom Nichts, vom Nichtsein als dem logischen Apriori positiver Setzung. Die Freiheit hingegen, wie Pareyson sie zu denken versucht, muss sich entscheiden, setzt eine freie Beziehung zwischen Gott und der Instanz des Negativen voraus und frei.³¹

Aus dieser Perspektive wird das Nichts, entgegen der klassischen Seinsphilosophie, nicht als Entbehrung, Abwesenheit, Nichtsein verstanden; dem Nichts wird auch keine autonome Konsistenz zugeschrieben, als sei es gegenüber Gott eine metaphysische Realität in manichäischem Sinn. Für Pareyson soll das metaphysische Moment des Nichts ausschließlich aus der göttlichen Freiheit verstanden werden. Das Negative ist eine metaphysische Möglichkeit, die ein intrinsisch in der Selbstpositionierung Gottes als Freiheit vorhandenes Moment ausdrückt. Dass die Freiheit mit sich anfängt, macht nur Sinn, wenn gleichzeitig die Möglichkeit besteht, dass sie nicht anfangen könnte oder an einem bestimmten Punkt aufhörte, etwas mit sich und allem anzufangen. Die Freiheit wird als von der Möglichkeit des Negativen, dem Risiko des Nichts herausgeforderte verstanden; sie kann als Entscheidung zum Sein hin sich qualifizieren. Dabei geht jene Negation Gott nicht voraus, ist keine Gott gleichgestellte parallele Instanz, sondern entsteht gleichzeitig mit dem Akt, in dem sich die göttliche Freiheit zum Positiven hin entscheidet und freisetzt. Mit anderen Worten: In dem ewigen Moment, in dem sich die göttliche Freiheit selbst als positiver Beginn setzt, präsentiert sich dem göttlichen Bewusstsein die Möglichkeit des Negativen in seiner Abgründigkeit. Jene Möglichkeit wird also im Akt selbst, in dem sie verworfen wird, als realisierbar ansichtig. Gott ernsthaft als Freiheit zu denken, als Positivität, ohne ihm damit gleich *ab aeterno* notwendig die Selbstrealisierung zuzusprechen, bedeutet für Pareyson, ihm auch die Möglichkeit zuzuerkennen, sich auf der Grundlage einer doppelten Orientierung zu bestimmen, sich zwischen Positivem und Negativem zu entscheiden. Wenn nämlich der Gott, den uns die christliche Tradition überliefert, der bleibende Sieg über das Nichts ist, dann kann man legitimerweise denken, dass er in irgendeiner Weise vom Nichts wusste, wenn es auch nur in dem Moment wäre, in dem er sich dazu entschied, es zu nichten. Nur in dem Moment, in dem Gott sich selbst als Positivität hervorgerufen hat, ist das Gute in ihm eine unwiderrufliche Realität geworden und das Böse „ein für alle Mal“ besiegt. Es ist also nach Pareyson möglich, der absoluten Freiheit den Ursprung der „Dyade“ von Positivität und Negativität zuzuschreiben und als logische Konsequenz eine Spur des Negativen in Gott anzunehmen, eine Art „ursprünglicher Ambivalenz“, eine der göttlichen Selbstsetzung intrinsische Instanz, da „die Positivität nicht verwirklicht

²⁸ Ebd. 213–226.

²⁹ Ebd. 469–472.

³⁰ Ebd. 460.

³¹ Ebd. 170–178, 473–475.

werden kann, wenn nicht durch einen Sieg über eine mögliche Negativität³². Nur auf diese Weise, meint er, könne man die Idee vom Gott-Anfang von der Notwendigkeit, Anfangendes zu sein, befreien.³³

Das Böse in Gott ist also das Negative, das er überwindet und besiegt, indem er zum Sein kommt, und von dem in ihm eine Spur zurückbleibt, in der Form einer in die Inaktualität verbannten Möglichkeit, eines Restes erlittener Niederlage, gezeichnet von der fehlenden Realisierung und nun zu einer verstummten, lautlosen Stimme ohne Klang verkümmert [...]. Es ist die bewegte Vergangenheit der Positivität, aber eine Vergangenheit, die nie gegenwärtig war, die als etwas schon Vergangenes entsteht; auch wenn sie eine unermessliche Gefahr war, steigt sie als schon gelöste hervor.³⁴

„Sie steigt als schon gelöste hervor“ – in diesem letzten Ausdruck kündigt sich meiner Meinung nach die perspektivische Illusion an, der jede metaphysische Rekonstruktion verfällt, sei sie klassisch-ontologisch oder an Hegel oder Heidegger orientiert. Wir erreichen hier die Mitte des Gedankens, der von Pareyson selbst als „tollkühner Diskurs“³⁵ bezeichnet wurde: die Attribution einer ursprünglichen Ambiguität in Gott und das Wiedererlangen der absoluten Freiheit bezüglich des freien Willens. Es geht also darum, das Nichts als von Gott selbst in Ablehnung gesetzte Möglichkeit anzunehmen – und das nicht aus logisch-dialektischer Notwendigkeit, sondern wegen der Energie, die der Freiheit *als* freisetzender Entscheidung innewohnt. Folglich behauptet Pareyson, dass Gott „der Ursprung“ des Bösen sei, aber nicht, dass er abhängig vom Bösen sei oder gar Akteur des Bösen. Der Umsetzer des Bösen ist hingegen der Mensch.³⁶ Nach Meinung des Autors bestätigt das dritte Kapitel der Genesis eine solche Unterscheidung. Denn dort wird nämlich gezeigt, dass das Böse, die unvordenklich alte Schlange, vor der Schöpfung des Menschen existent ist, dieser demnach nicht als „Erfinder des Bösen“ auftritt, sondern als dessen aktuierender „Beleber“. Die Kraft des Bösen, die als etwas schon in Gott Bekämpftes der Schöpfung von Adam vorausgehe, werde infolge der menschlichen Anfälligkeit und Entscheidung für die Attraktivität des Bösen neu aktiviert. Deswegen kann Pareyson die Mysterien der Inkarnation und der Erlösung als neue Möglichkeit interpretieren, die Gott der Menschheit anbietet, um die Negativität des Bösen überwinden und sich mithilfe des freien Leidens des Sohnes zum Guten wenden zu können. Das Leiden, das vom unschuldig Gekreuzigten angenommen wird, erweist sich so als das stärkste Gegenmittel gegen das Böse, als der entscheidende Preis für die Freiheit.³⁷

2.2 Die fruchtbare Vorgabe christlicher Wahrheit für das philosophische Denken – Das Deutungs- und Kritikpotenzial der Philosophie im Hinblick auf das Christentum

Der Vorschlag von Pareyson unterscheidet sich deutlich von dem Vorschlag einer Entmythisierung, postmodern gesprochen: von dem Verfahren der Dekonstruktion, da es sich hierbei nicht um eine rationale Übertragung oder Übersetzung des Dogmas in eine differenztheoretisch konzeptualisierte Grundlegung der Sprache handelt, in der die ursprünglichen Termini ihren essenziellen Verweis auf das Transzendente verlorener und somit – in Anlehnung an Heidegger – eher als Existenziale zu gelten hätten. Ebenso wenig geht es um eine „religiöse Philosophie“, die das Spezifische der philosophischen Untersuchung preisgäbe und sie mit der Zustimmung zum Glauben

³² Ebd. 173.

³³ Ebd. 183–185.

³⁴ Ebd. 268.

³⁵ Ebd. 235.

³⁶ Ebd. 185–193.

³⁷ Ebd. 223–226, 475–478.

zur geoffenbarten Wahrheit vermengte. So ist das Programm des späten Pareyson als Versuch aufzufassen, eine rationale Vermittlung des Christentums anbahnen zu wollen, mit dem man in der Lage versetzt wird, die philosophische Tragweite religiöser Themen und deren universellen Wahrheitskern, wie in der biblischen Offenbarung vorzufinden, ans Licht zu bringen, ohne dabei die radikale Problematisierung, die der Philosophie als methodischer Zugang zu eigen ist, noch den mutmaßlichen Charakter der Interpretationen und die bleibende Ambivalenz der Geschichte der menschlichen Freiheit zu übergehen. Eine solche neu artikulierte philosophische Vorgehensweise verkennt nicht die Diskontinuität zwischen der Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung, die im Kontakt zur Wahrheit steht (dem „religiösen Proprium“, wie es Pareyson nennt), und der reflektierenden Vermittlung der rationalen Suche, die sich von der Erfahrung abhebt (der „philosophischen Suchbewegung“).³⁸

Von diesem Standpunkt aus betrachtet, besteht die Ambition von Pareyson gerade darin, die hermeneutische Fruchtbarkeit der Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Christentum zu beleuchten, wobei er eine ideologische Trennung wie auch eine Vermischung beider Instanzen und somit eine Verringerung der wechselseitigen Spannung vermeidet. Durch diesen hermeneutischen Kreislauf zwischen Philosophie und Christentum wird deren Konvergenz anerkannt, insofern beide in einer unerschöpflichen Beziehung zur Wahrheit stehen, die eine interpretative Dynamik freisetzt, aufgrund derer je singuläre Freiheiten auf eminente Weise auf den Plan gerufen werden. Eine solche Position basiert auf einer *Ontologie der Freiheit* und wendet sich resolut gegen eine *Ontologie der Notwendigkeit* im Sinne einer Ontotheologie; sie bezieht sich also wesentlich auf eine neu konzeptualisierte Idee hermeneutischer Vernunft, die das strukturelle Anderssein der Wahrheit respektiert – und mithin eine Vertiefung des Wahrheitsbegriffs erreicht.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass sich die Betrachtung von Pareyson explizit mit den Inhalten der biblischen Offenbarung beschäftigt – dies aber im Sinn einer freiheitlich verstandenen Hermeneutik der somit auch konsistent zu denkenden freien und gezeichneten Existenz des geschichtlichen Menschen, jenseits der Dogmen des Christentums. Mit anderen Worten: Seine Reflexion setzt sich durchaus mit der theologischen Doktrin auseinander, enthält jedoch Elemente, die sich schwer in eine orthodoxe Theologie integrieren lassen, und zwar insbesondere die Zuschreibung einer ursprünglichen Ambivalenz in Gott sowie die Wiederherstellung einer absoluten Freiheit in der Form des freien Willens. Festgehalten werden muss, dass Pareyson in Übereinstimmung mit dem späten Schelling, wie zuvor schon angemerkt, der Ansicht ist, dass die christliche Offenbarung weniger einen Bruch mit der Philosophie der Neuzeit und ihren Weiterentwicklungen darstelle, sondern im Gegensatz dazu, einen Beitrag zur Selbstaufklärung der modernen Vernunft leiste. Mit dem Versuch einer Archäologie des biblischen Mythos wie der Freiheit – darin Ricoeur nicht ganz fern – kann die Philosophie allerdings nie behaupten, eine integrale Übersetzung desselben in philosophische Termini zu realisieren, da dies eine Aushöhlung des Mythos bedeuten würde. Es geht vielmehr darum, das Unvordenkliche der mythischen Symbole zu bewahren und zu bewahren und sie zugleich als Existenzial für den Freiheitsvollzug des Menschen zu erschließen, so dass die Philosophie allenfalls die potenzielle Universalität der religiösen Inhalte und deren Plausibilität aufweisen kann. Es handelt sich demnach nicht um eine demonstrative, sondern um eine wesentlich hermeneutische Aufgabe der Philosophie, die universelle Relevanz der Wahrheitskeime der religiösen Erfahrung und Erzählung sichten zu müssen. Tatsächlich sei die hermeneutische Vernunft, so der Grundzug des Denkens von Pareyson, die einzige, die es vermag, die Wahrheit zu suchen, ohne sie damit erschöpfend festschreiben zu wollen oder zu müssen; die einzige, die in der Lage ist, das Sein von seiner geschichtlichen Bedingtheit her zu denken, da sie eine Vermittlungsform der Wahrheit unter den Bedingungen der epochalen Distanzierung von jeder unmittelbaren Zugehörigkeit zu einem definierten Wahrheitshorizont finden könne.³⁹ Die Hermeneutik lebt in der Tat von der Distanzierung und der Differenz,

³⁸ Pareyson, *Verità e interpretazione*, 199.

³⁹ Vgl. dazu ebd. 15–31.

ohne die keine Interpretation möglich wäre und ohne die es keine Möglichkeit gäbe, philosophischen Zutritt zur Wahrheit der religiösen Erfahrung zu erlangen; noch tiefer gehend, es gäbe ohne sie nicht einmal so etwas wie eine religiöse Erfahrung, da auch diese sich, unbeschadet der Unmittelbarkeit ihres Wahrheitsbezugs, nur durch verschiedene Formen distanzierter symbolischer Mediation aktuieren bzw. bewahrheiten kann.

3. Resümee

Die letzte Phase der von Pareyson entwickelten Hermeneutik ist keineswegs eine Art positiver Philosophie, die vorgibt, die existenzielle, ontologisch-transzendente und hermeneutische Problematisierung überwunden zu haben. Denn ebendiese rettet mit den freiheitstheoretischen Überlegungen die ausgeführten Reflexionen vor der Versuchung, „christliche Philosophie“ oder Theologie zu werden. Nicht zuletzt widersteht Pareyson gerade einer solchen, das Wahrheits- und Anfangsproblem vereinsseitigen Betrachtung durch die beinahe „tollkühne“ Färbung seiner Ontologie der Freiheit. Denn dort wird die Hypothese des Hintergründig-Bösen in Gott vorgebracht; zudem fürchtet sich Pareyson durchaus nicht davor, die tragische Dialektik hervorzuheben, die die Geschichte der menschlichen Freiheit (und daher auch der philosophischen Untersuchung) charakterisiert und sie dem Nichts und dem Atheismus fast haltlos ausgesetzt sein lässt.

Die Neuheit des Spätwerkes von Pareyson kann damit nur im Licht der Schlüsselkategorien so weit zurückgelegten Weges begriffen werden, zuvorderst seines personalistischen Existenzialismus (gemäß seiner von Kierkegaard abgeleiteten paradoxen Interpretation der Existenz als Koinzidenz von Selbst- und Fremdrelation) wie der Konzeption eines hermeneutisch offenen Denkens, das sich approximativ der Wahrheit nähert, ohne sie je als ganze erkennen oder in einer Interpretation erschöpfend festschreiben zu können. Zugleich ist es so, dass jede dieser Reflexionsebenen, die sich um die Idee der Unerschöpflichkeit und die Untrennbarkeit von Körperlichkeit und Transzendenz drehen, riskiert, unvollendet zu bleiben, wenn sie die Frage nach dem Woher der menschlichen Freiheit ausblendet und sich nicht dem Problem des Nichts und des Bösen, die die menschliche Erfahrung auf dramatische Weise tangieren, stellt. An diesem Punkt verzichtet die Philosophie, unbeschadet oder sogar aufgrund ihres bleibenden Kritizismus, auf jeden Unbedingtheitsanspruch bei ihrer Interpretation des Christentums wie auch der Auslegung der Freiheit, ohne die – in ebendieser weitgefassten, hermeneutisch offenen Form – das begriffliche Denken nicht in der Lage wäre, das Ursprüngliche als Freiheit zu verstehen.

Das Berliner Symposion hat das reiche Denken von Luigi Pareyson vermessen und staunend wie erschreckend zu Bewusstsein gebracht, dass sein Werk in Deutschland immer noch ein unbekannter, ungehobener Schatz ist. Über die in diese Richtung weiterzuführende Entdeckung hinaus stellt sich die Aufgabe, das Denken seiner vielen, in ihrer Aneignung und Fortentwicklung so unterschiedlichen Schüler zu erkunden und den dabei ausgeleuchteten hermeneutischen Raum in die Landschaft christlichen Denkens in Italien und Europa einzutragen.

Summary

In the context of the Middle European philosophy of recent decades, deconstruction is not the only form of a philosophical hermeneutics of Christianity. An alternative program was indeed offered by Luigi Pareyson (1918–1991) with his ontology of freedom as a philosophical hermeneutics of religious experience. Such a program eventually makes a significant contribution to theology itself in the elaboration of an ontologically-based hermeneutical conception that is capable of clarifying and universalizing the philosophical relevance of Christianity. Pareyson's project has thus proved that Christianity has not yet exhausted its ability to produce and challenge philosophy, and that its truth claim, appropriately interrogated, may still survive confrontation with its "Lebenswelt".