

länder verlangt etwa von Männern der Frömmigkeit eine Lebenshaltung oder besser noch eine durchgängige Art des Verhaltens, die „mustergültig“, also von Regellaß und Gleichmaß bestimmt ist, und er fühlt sich berechtigt, Anstoß zu nehmen, wenn die Leichtigkeit der Worte und die impulsiv fließenden, beseelten Gebärden Würde und Maß vermissen lassen und Knicke und Sprünge der Lebensführung offenkundig werden. Hier neigt der Nordländer zu einem unberechtigten, unduldsamen, pharisäischen Absolutsetzen seiner Eigenart, während das vom Südländer viel weniger gesagt werden kann, obwohl auch er Grund hätte, an der Steifheit und Schwerfälligkeit, dem pharisäischen Dünkel und der engen Kleinbürgerlichkeit des Nordens einigermaßen Ärgernis zu nehmen. Man sollte nicht übersehen, daß sich Fülle und Erlebnisreichtum nicht leicht mit Stetigkeit und Regellaß, Grundsätzlichkeit und Starre nicht gerne mit Feinfühligkeit, Aufwühlbarkeit, Innigkeit und Tiefe paaren. Auch die reibungslose Umweltverbundenheit des Praktikers, seine Problemlosigkeit, die zugleich Traditionsgebundenheit und Gemütschwere bedeuten kann — die wir ohne weiteres keinem Volkscharakter zuschreiben können —, haben ihren Wert und Unwert. Hier soll noch beigefügt werden, daß diese Werte vielfach erkaufte werden mit einer Einbuße an grundsätzlicher Strenge und Folgerichtigkeit, dies ebenso wie an innerer Gegensätzlichkeit, an besonderem Grad des seelischen Ausschlags nach oben und unten, eben an Erlebnis von Tiefe und Unbedingtheit.

Würde man lernen, das religiöse Auffassen und Verarbeiten ebenso wie das Verhalten und Gehaben, kurzum den „Stil“, die Spielart religiöser Eigenart als solche zu werten, so würde das dem gegenseitigen Verstehen, der Wertschätzung und Achtung voreinander sehr förderlich sein. Wenn auch im christlichen Bereich der Ausgleich angestrebt werden soll, Erlebnis und Tat in gleicher Weise geschätzt und gepflegt werden sollen, so bleibt dennoch die Grenze in der einen oder anderen Weise erhalten, was offensichtlich vom Schöpfer gutgeheißene und beabsichtigt ist.

Pascals Wiederkehr

Von O. M. VON NOSTITZ

Die großen Geister der Menschheit sind den Nachfolgenden nicht immer gleich nahe. Es gibt Zeiten, in denen nur die Hülle ihres Nachruhms ihr Fernsein verdeckt. Wenn ihr Werk selbst dann noch bei einzelnen Wahlverwandten einen Widerhall weckt, so scheinen sie doch für immer aus dem großen Dialog ausgeschaltet zu sein, den die Gegenwart mit einer Vergangenheit führt, die sie trägt. Aber sie sind in Wahrheit auch in solchen Zeiten nicht tot oder „zurückgeblieben“, sondern nur verborgene Wanderer, die plötzlich an einer neuen Wegkreuzung wieder mitten unter den Lebenden stehen und von ihnen als Gefährten erkannt werden. Mit Blaise Pascal scheint sich gegenwärtig eine solche Wiederbegegnung anzubahnen, wie sie

zu Beginn des Jahrhunderts schon von einzelnen Hellsichtigen vorausgesehen wurde: „Wenn wir sagen“, schrieb damals Georges Sorel¹, „daß das Genie Pascals über unsere Zeit Sieger bleiben werde, so kennzeichnen wir dadurch mittels eines psychologischen Bildes klarer, als es durch irgendeine abstrakte Abhandlung geschehen könnte, den Bruch, der sich vor unseren Augen zwischen der Denkweise des 19. Jahrhunderts, das durch den Dogmatismus seiner Wissenschaftler tyrannisiert wurde, und dem Streben der neuen Generation vollzieht. . . . Ich bin überzeugt, daß in fünfzehn oder zwanzig Jahren eine neue Generation, befreit von den Phantomen, welche die intellektualistischen Philosophen seit Descartes konstruierten, nur auf die Männer hören wird, die ihr die Theorie des Bösen zu erklären vermögen; dann wird man den Ruf der Schüler an ihre Lehrer vernehmen: „Sprecht uns von Pascal!“

Wir vermögen heute die Wahrheit, die in dieser Voraussage steckt, besser zu erkennen als Sorels Zeitgenossen: Der große Umbruch, der sich schon zu Beginn des Jahrhunderts auf der geistigen Ebene ankündigte, ist inzwischen auf allen Gebieten weiter fortgeschritten und durch das äußere Geschehen augenfällig geworden; er hat nicht nur die „Theorie des Bösen“, sondern die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz überhaupt in den Mittelpunkt des Denkens gerückt. So scheint es in der Tat an der Zeit zu sein, die Gestalt des großen christlichen Denkers, der als Zeitgenosse des Descartes jene Frage mit solcher Eindringlichkeit stellte, wieder in ihrer Geschlossenheit zu betrachten und nicht nur, wie es frühere Generationen zu tun pflegten, dieses oder jenes Goldkörnchen aus dem Schatzkästlein der „Pensées“ hervorzuholen, — wobei man den großen Unzeitgemäßen meist in einem schiefen Lichte sah, wenn man den Zusammenhang überhaupt beachtete.

Die folgenden Zeilen erheben freilich nicht den Anspruch, eine Gesamtdeutung Pascals zu geben. Im Rahmen einer Skizze können nur die wichtigsten Blickpunkte aufgezeigt werden, die weiterer Vertiefung bedürfen. Vor allem wird hierbei die Frage im Auge behalten werden, inwieweit Pascal ein Helfer in unseren Nöten zu sein vermag und ob sich aus den Bedürfnissen der Zeit heraus ein fruchtbares Gespräch mit ihm führen läßt. Um eine Antwort zu finden, werden wir zunächst seine eigene geistige Situation betrachten.

Pascal ist in eine Epoche des Überganges hineingeboren. Zwar steht er nicht unmittelbar mehr auf der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit: Reformation und Humanismus, die den Bruch mit dem mittelalterlichen Weltbild herbeiführten, haben im 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt überschritten. Bereits hat das Tridentinum die theologische Antwort auf Luther und Calvin erteilt, hat Ignatius von Loyola die weise Synthese zwischen den ewigen christlichen Wahrheiten und dem neuen Humanismus vollzogen, die es seinem Orden ermöglicht, gegen die Säkularisierung zum Angriff überzugehen, und hat Franz von Sales den Ausgleich zwischen Natur und Gnade vorgelebt und die Religion der Liebe mit neuem Leben erfüllt. Aber damit ist die große Frage, die sich nun für die kommende Entwicklung stellt, noch nicht entschieden: Wird es möglich sein, so lautet sie, das geistige Leben des Abendlandes, das

¹ Im Vorwort zu dem Werke von Eduard Berth: „Les méfaits des intellectuels“, Paris 1914.

nicht mehr vom mittelalterlichen Kosmos überwölbt wird, in einer neuen Ganzheit zusammenzufassen, oder muß es zu einer Aufspaltung kommen, derart, daß sich die Religiosität dieser neuen Zeit in einem besonderen Bereich abkapselt, während in einem anderen, ebenso autonomen Bezirke das neue Weltbild auf den Fundamenten einer Vernunft konstruiert wird, die nur ihren eigenen Gesetzen vertraut? Diese Frage mußte in dem Zeitpunkt zur Entscheidung gelangen, in dem sich das neue wissenschaftliche Denken sicher genug fühlte, um aus dem äußeren Weltbild, das sich auf die empirisch-physikalischen Erkenntnisse eines Kopernikus, eines Galilei, eines Kepler aufbaute, die geistigen Schlußfolgerungen zu ziehen.

Frankreich hat im geistigen Zusammenspiel des Abendlandes schon mehrfach die Funktion des Magisteriums, des Lehramtes, ausgeübt. Ein feiner Spürsinn und ein wacher, heller Geist scheinen dieses Volk in besonderem Maße dazu zu befähigen, um die dunklen Strömungen der Tiefe, die eine Zeit durchziehen, ins Bewußtsein zu heben und um vorzudenken, was dann andere zur gründlichen Ausführung bringen. Das Frankreich des 17. Jahrhunderts, das geistig und politisch die Vormachtstellung in Europa einnahm, erschien für diese Aufgabe besonders berufen. So hatte denn, um mit Sainte-Beuve zu reden², die Stunde geschlagen, in der es nur eines „rebellischen Geistes“ bedurfte, um mit starker Hand und „im Einklang mit geheimen Instinkten“ dem großen Fluß der Ideen, die zu einer bestimmten Zeit die Welt zu bewegen scheinen, Einhalt zu gebieten und etwas Neues an ihre Stelle zu setzen. Und es entsprach der besonderen geistigen Situation, daß sich im damaligen Frankreich zwei bedeutende Geister fanden, von denen ein jeder die eine der Alternativen der neuen Weltansicht vertrat und zu Ende dachte: Das Wort Pascals: „Christus ist der Gegenstand von allem und der Mittelpunkt, nach dem alles hinstrebt. Wer ihn kennt, kennt den Grund aller Dinge“³, und das Wort des Descartes: „Ich hatte stets nur im Sinne, mich an einer Vervollkommnung meiner eigenen Gedanken zu versuchen und auf einem Grunde zu bauen, der mir ganz allein gehört“⁴, kennzeichnen diese Antinomie. So sind Pascal und Descartes die beiden großen Gegenspieler an diesem Wendepunkt des abendländischen Denkens. Wir werden daher Pascal um so besser verstehen, wenn wir zunächst kurz den Weg betrachten, den Descartes den kommenden drei Jahrhunderten eröffnete, ein Weg, den ein glänzender Nachfahre der cartesianischen Tradition, den André Gide kürzlich eine „königliche Straße“ des Geistes genannt hat⁵.

Descartes ist der Begründer einer völlig säkularisierten Philosophie. Es gab vor ihm eine säkularisierte Geisteshaltung. Sie äußerte sich in Frankreich vor allem in einer Neubelebung der Gedankenwelt der Stoiker, wie sie in Justus Lipsius einen klassischen, an Epiktet angelehnten Ausdruck fand, wie sie im Montaigne der mittleren Jahre ein neues weltmännisches Gewand erhielt und mit einer lächelnden und überlegenen Skepsis durchtränkt wurde, und wie ihr schließlich durch Charron eine Deutung gegeben wurde,

² Port Royal, Bd. 2, S. 120.

³ „Pensées“ 556; hier und im folgenden nach der Reihenfolge der Ausgabe von Léon Brunschvicg, *Pensées et Opuscules*, 6. Aufl., Paris 1922, zitiert. Übertragungen, wo nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

⁴ „Discours sur la méthode“, Descartes, *Oeuvres*, ed. Victor Cousin, 1824, Bd. 1, 5.

⁵ „Descartes“, Berliner Hefte 1947, S. 247.

die sowohl den Gottesbegriff wie die Morallehre vom religiösen Untergrund ablöste und damit Freidenkertum und Deismus vorbereitete. Bei Descartes finden sich alle diese Elemente: die Grundhaltung seines selbstbewußten, über der Außenwelt erhabenen Geistes ist eine stoische; die Skepsis Montaignes tritt bei ihm als Mißtrauen gegen die Sinneswahrnehmungen und als methodischer Zweifel in Erscheinung, und er ist vor allem den Spuren Charrons gefolgt; gleichwohl ist er der erste, der das neue selbstherrliche Denken in ein System brachte, das den Stempel seines mathematischen Geistes trägt. Angelpunkt dieses Systems ist das „Cogito, ergo sum“, das sich bereits beim heiligen Augustinus findet; aber kein anderer als Pascal⁶ hat darauf hingewiesen, daß dieser Grundsatz bei Descartes eine ganz andere Bedeutung gewonnen hat. Während Augustinus durch das „cogito“ zum vollen Menschen gelangt, und mit dem „sum“ die gesamte menschliche Existenz bejaht, die sowohl alle niederen Möglichkeiten des Daseins wie ihre transzendente Bezogenheit mitumschließt, erfaßt Descartes nur ein Teilstück des Menschen: „... genau gesprochen bin ich also nur ein Ding, das denkt, das heißt ein Geist, ein Begreifen oder eine Vernunft“⁷; so muß er, wie es Etienne Gilson formuliert hat, verzweifelt darum kämpfen, um zum restlichen Sein zu gelangen und künstliche Brücken zu ihm schlagen. Während ferner das augustinische Denken konkret und realistisch ist, ist die Welt des Descartes eine rein mathematische: „Diese langen und ganz leichten und einfachen Ketten von Vernunftschlüssen“, sagte er im „Discours de la méthode“, „deren sich die Mathematiker zu bedienen pflegen, um zu ihren schwierigsten Beweisen zu gelangen, erweckten in mir die Vorstellung, daß alle die Dinge, die der menschlichen Erkenntnis zugänglich sind, in gleicher Weise miteinander zusammenhängen und daß ... keins dieser Dinge so entfernt oder verborgen ist, daß man es nicht zu erreichen oder zu entdecken vermöchte.“⁸ Es ist nur natürlich, daß in diesem Denken, das die mathematische Ebene nie verläßt, das Religiöse — und insbesondere die Welt der Gnade — keine Berücksichtigung finden kann und daher schlechthin ausgeschaltet wird. Wenn Descartes immer wieder erklärt, daß er zu theologischen Fragen nichts zu sagen habe⁹, so spricht sich darin diese völlige Beziehungslosigkeit aus, die dazu führt, daß die Vernunft aus einem auf Gott bezogenen Werkzeug zum autonomen Fundament wird. Wenn daher der gleiche André Gide von einer „Erlösung der Vernunft“ durch Descartes spricht, so handelt es sich dabei in Wahrheit nur um ihre Isolierung, die zu der verhängnisvollen Zerrissenheit und Zusammenhanglosigkeit des modernen Menschen geführt hat — eine Erscheinung, unter der im Grunde auch ein Gide leidet, führt doch auch er einmal die Nöte des Abendlandes darauf zurück, „daß Religion und Kultur in entgegengesetzten Richtungen an uns ziehen und doch in keiner Richtung etwas Reines zu formen vermögen.“¹⁰

„Man muß gegen die schreiben, welche die Wissenschaften allzusehr vertiefen: Descartes.“ „Descartes unnötig und ungewiß.“ (Pensées No. 76, 78.)

⁶ „Esprit géométrique“, Oeuvres complètes, Ausg. Hachette, Bd. 3, S. 180.

⁷ „Méditations“, Oeuvres a. a. O. Bd. 1, S. 251.

⁸ A. a. O. Bd. 1, S. 142.

⁹ Vgl. etwa im „Discours sur la méthode“ a. a. O. Bd. 1, S. 129 f.

¹⁰ In den „Europäischen Betrachtungen“, übertr. von E. R. Curtius, Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart.

In diesen Worten Pascals kommt der grundlegende Gegensatz gegen die cartesianische Methode zum Ausdruck. Das ist um so bedeutsamer, als hier nicht etwa ein mittelalterlicher Mensch, sondern ein moderner Forscher spricht, der wie kein anderer das neue Weltbild mit vollem Bewußtsein erlebt hat: Der eigentümliche Schauer, den manche Stücke der „Pensées“ mitzuteilen scheinen; das Erschrecken vor dem „ewigen Schweigen der unendlichen Räume“ (No. 206), die Betrachtungen über die Mittelstellung des Menschen zwischen dem „unendlich Kleinen und dem unendlich Großen“ (No. 72) — sie gehen auf dieses Erlebnis zurück, das Pascal auf einer Station seines Lebensweges gerade deshalb widerfuhr, weil er alle Fähigkeiten seines wachen und präzisen Geistes aufbot, um auf den Wegen des wissenschaftlichen Denkens bis zu den Grenzen menschlichen Erkennens vorzustoßen. Pascals Ausgangspunkt ist daher der gleiche wie bei Descartes: auch er ist Mathematiker und geht von den exakten Wissenschaften aus; ja seine erste Kontroverse mit Descartes geht darauf zurück, daß er bei seinem berühmten Experiment, das im Anschluß an Torricelli den Nachweis des luftleeren Raumes erbringt, rein empirisch vorgeht und den unbedingten Vorrang der konkreten Erfahrung vor der Tradition und jedweder Art von Spekulation vertritt¹¹. Sein Wort gegen die „Vertiefung der Wissenschaften“ ist denn auch nicht dahin zu verstehen, daß er dem wissenschaftlichen Erkennen auf dem ihm eigenen Gebiete irgendwelche Schranken setzen möchte; es wendet sich lediglich gegen den Glauben, daß ein Denken nur auf dieser einen Ebene möglich sei und daß daher die lineare mathematische Methode auch im menschlichen Bereich und in der Metaphysik Anwendung zu finden habe. Eben diese Illusion ist es, die ihm Descartes als „unnötig und ungewiß“ erscheinen läßt. Demgegenüber vollzieht sich sein eigenes Denken nicht in einer einzigen Dimension, sondern in hierarchisch gestuften Ordnungen.

Es ist für die Geistigkeit Pascals kennzeichnend, daß sie sich nicht im luftleeren Raum bewegt, sondern immer wieder aus den konkreten Wirklichkeiten hervorstößt, die sein gesamtes Dasein bestimmen. So ist auch der Ordnungsgedanke, einer der Leitmotive seines Denkens, keine abstrakte Konstruktion: Pascal hat ihn gewissermaßen vorgelebt, bevor er ihn formulierte. Romano Guardini hat in seinem schönen Pascallbuch¹² den Gedanken Kierkegaards, wonach sich der Lebensweg in wertmäßig voneinander unterschiedenen „Stadien“, in „Daseinsebenen“ vollzieht, von denen die jeweils höhere nur durch eine neue, die gesamte Existenz ergreifende Entscheidung erreicht werden kann, auf das Leben Pascals angewandt. In der Tat lassen sich in diesem Leben zwei tiefe Einschnitte feststellen: Der junge Pascal, der von seinem gelehrten Vater nach einem selbsterdachten System und in strenger Absonderung von den Gleichaltrigen erzogen wird, lebte ganz in der Welt des auf Raum und Körper bezogenen exakten Denkens. So wurde er schon in seinen Jünglingsjahren zum großen Mathematiker, der sich durch den „Versuch über die Kegelschnitte“ hervortat, zum Ingenieur, der eine besonders vervollkommnete Rechenmaschine konstruierte, zum Physiker, der den Torricellischen Versuch über das Vakuum weiterführte und theoretisch unterbaute. Aber er bleibt hierbei nicht stehen: Als er mit vierundzwanzig

¹¹ Vgl. das „Fragment du Traité du Vide“, Oeuvres a. a. O. Bd. 3, S. 162.

¹² „Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal“, Hegner 1935, S. 26 ff.

Jahren in der Pariser Geselligkeit Eingang findet und mit dem gleichaltrigen Herzog de Roannez und dem geistreichen Chevalier de Méré Freundschaft schließt, als er das Leben des „honnête homme“ und die Weltbetrachtung Montaignes kennenlernt, erschließt sich ihm eine neue Daseinsebene, der mit mathematischem Denken nicht mehr beizukommen ist, — eine höhere Ordnung mit eigenen Denkgesetzen: Dem „esprit de géométrie“, der von greifbaren, präzisen Definitionen ausgeht und seine logischen Gedankenketten verfolgt — dem cartesianischem Geiste —, tritt nun der „esprit de finesse“ an die Seite, der allein den konkreten Menschen mit seinen Nuancen und Imponderabilien zu erfassen vermag, der die Dinge mit einem Blick durchschaut, ohne sie zu zergliedern, und seine Schlußfolgerungen „im stillen, natürlich und ohne Kunst“ zieht¹³. Aber auch damit ist die Entwicklung noch nicht abgeschlossen; ihre Vollendung erreicht sie im Religiösen: Pascal ist nie ein Glaubenszweifler gewesen, aber erst in den letzten Jahren seines durch schwere Krankheit überschatteten und verkürzten Lebens erschließt sich ihm die ganze religiöse Wirklichkeit und tritt das Wunder der Gnade in sein Leben ein. Von diesem Erleben, das plötzlich über ihn hereinbrach, aber zugleich die Krönung einer lange vorbereiteten Entwicklung darstellt, erfahren wir durch jene Niederschrift des „Mémorial“, die er bis zu seinem Tode bei sich führte und in der er in stammelnden Worten die Erleuchtung festgehalten hat, die am Abend des 23. November 1654 wie ein „Feuer“ über ihn kam und ihn mit „unendlicher Sicherheit, Freude und Frieden“ erfüllte, — die Erleuchtung, durch die er erkannte: Gott ist nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten, sondern der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Christi“; mit anderen Worten: er ist kein abstrakter Vernunftbegriff, sondern eine konkrete Wirklichkeit, die nicht durch die Ratio allein, sondern nur durch den vom Feuer geistiger Liebe durchglühten ganzen Menschen erfahren werden kann. Damit hat sich ihm die letzte und höchste Daseinsebene, die Ordnung der Caritas, erschlossen, — die Ordnung des Herzens; wobei freilich „coeur“ nicht als Ausdruck emotionaler Regungen oder eines gegen die Vernunft gerichteten Gefühls, sondern gerade als eine „Erscheinungsform des Geistes“, als ein Zusammenklang der geistigen Caritas mit der Vernunft im Sinne des Danteschen „intelletto d'amore“ zu verstehen ist: als ein dem innersten Wesensgrund zugehöriges Erkenntnisorgan, das aus seiner „Liebesbewegung“ heraus die wahre Wertskala des Seins zu erfassen vermag¹⁴.

Jene Wertskala verkörpert sich für Pascal nunmehr in den drei Ordnungen, die er — und das macht vor allem seine Größe aus — sämtlich zu umspannen sucht: den Daseinsebenen des Körperlichen, des Geistigen und des Religiösen. Sie sind zugleich die Bereiche des exakten Wissens, der Weisheit und der vom Glauben getragenen Liebe. Diese Ordnungen sind zwar wesensmäßig voneinander unterschieden, aber sie stehen in lebendiger Beziehung zueinander: so wie die Philosophie dem Glauben und die Wissenschaft der Philosophie immanent ist, begreift jeweils die höhere Ordnung die niedere ein und verleiht ihr ihren Sinn; so vollzieht sich die Synthese der drei Stufen von oben nach unten, obwohl sie jeweils wertmäßig durch einen unendlichen Abstand

¹³ Vgl. hierzu „Pensées“ No. 1—4.

¹⁴ Vgl. hierzu Guardini a. a. O. S. 176 ff.

voneinander getrennt sind: „Der unendliche Abstand der Körper von den Geistern ist ein Bild für den unendlich unendlicheren Abstand der Geister von der Liebe, denn sie ist übernatürlich . . . Alle Körper, das Firmament, die Sterne, die Erde und ihre Königreiche wiegen nicht den geringsten der Geister auf; denn er erkennt das alles und sich selbst; aber die Körper erkennen nichts. Alle Körper zusammen und alle Geister zusammen und alles, was sie hervorbringen, wiegen nicht die geringste Regung der Liebe auf. Sie gehört einer unendlich höheren Ordnung an. Aus allen Körpern zusammen kann man nicht den kleinsten Gedanken hervorbringen. Das ist unmöglich und steht in einer anderen, übernatürlichen Ordnung.“¹⁵

Dies also ist das Gerüst, an dem sich der Aufbau des Pascalschen Denkens vollzieht, das stets vom Konkreten ausgeht, das die gesamte Wirklichkeit zu erfassen sucht und die in ihr enthaltenen Widersprüche nicht verwischt, sondern gerade in ihrer ganzen Schärfe dialektisch herausarbeitet, um sodann ihre Auflösung in einer Synthese auf höherer Ebene zu erstreben. Wenn man zuweilen die Katholizität Pascals angezweifelt hat, so ist hier einer der Punkte, an denen sich erweist, wie sehr er in der echten kirchlichen Tradition wurzelt, die stets die verabsolutierten Teilwahrheiten der Häretiker durch ihre umfassende Wahrheit zu überwinden wußte: Nichts ist katholischer als diese Formulierung der „Pensées“ (No. 862): „. . . Es gibt somit eine große Zahl von Wahrheiten, sowohl des Glaubens wie der Moral, die sich zu widerstreiten scheinen und die alle in einer wunderbaren Ordnung Bestand haben. Der Ursprung aller Häresien ist der Ausschluß einiger dieser Wahrheiten; und der Ursprung aller Einwände, die die Häretiker gegen uns geltend machen, ist die Unkenntnis einiger unserer Wahrheiten. Und gewöhnlich kommt es dazu, daß sie den Zusammenhang zwischen zwei einander entgegengesetzten Wahrheiten nicht zu verstehen vermögen und glauben, die Anerkennung der einen begreife den Ausschluß der anderen ein; daher halten sie sich an die eine, schließen die andere aus und meinen, daß wir entgegengesetzt verfahren werden. Nun ist aber der Ausschluß der einen Wahrheit die Ursache ihrer Häresie; und die Unkenntnis darüber, daß wir auch die andere vertreten, ruft ihre Einwendungen hervor. . . .“

Wir haben damit die Methodik des Pascalschen Denkens in ihren Grundzügen kennengelernt und können nunmehr nach dessen Gegenstand fragen. Dieser Gegenstand ist begrenzt. Es ist nicht mehr die Zeit, in der es darum geht, die gesamte Weltordnung in einer Summa zusammenzufassen; denn das alte Weltbild ist vergangen, und das neue ist erst in seinen Anfängen. So steht Pascal ebenso wie Descartes nicht mehr in der scholastischen Tradition, aber er beginnt wieder da, wo Augustinus ansetzte: bei der inneren Erfahrung. Er scheint vom alten sokratischen Thema auszugehen: „Man muß sich selber kennen: selbst wenn das nicht dazu diene, die Wahrheit zu finden, so diene es doch wenigstens dazu, sein Leben zu ordnen; und es gibt nichts, das richtiger wäre.“ („Pensées“ No. 66). Aber die Art, wie er dieses Thema anfaßt, ist nur durch den weiten Weg zu erklären, der seit Sokrates durch das christliche Denken zurückgelegt wurde¹⁶. Der Mensch, um den es Pascal

¹⁵ „Pensées“ No. 793; deutsche Übersetzung nach Rüttenauer: „Pascal, Gedanken“, Sammlung Diederichs, S. 294.

¹⁶ Vgl. dazu E. Gilson: „L'esprit de la philosophie médiévale“, Paris 1944, S. 214 232 f.

zu tun ist, ist nicht ein selbständiges und in sich ruhendes philosophisches Problem; er ist wie beim heiligen Augustinus auf Gott bezogen — „ad deum creatus“ — und das heißt: nicht auf einen abstrakten Begriff, sondern auf den lebendigen christlichen Gott, der sich durch die Fleischwerdung Christi offenbarte und der menschlichen Natur durch die Ausgießung seiner Gnade erst ihren Sinn verleiht.

In der Geschichte des christlichen Gnadengedankens lassen sich zwei Grundanschauungen unterscheiden, die Romano Guardini treffend herausgearbeitet hat¹⁷: Während die eine den Menschen als ein in sich beruhendes und abgeschlossenes Wesen sieht, zu dem Gott durch die Offenbarung und die Spendung der Gnade nicht in eine Wesens-, sondern nur in eine Sinnbeziehung tritt, sieht die andere den auf sich gestellten Menschen als eine Art Vorentwurf, eine Vorstufe an: erst in der Berührung durch den persönlichen Gott erlangt er sein volles Dasein, seine Erfüllung als Existenz. Beide Auffassungen sind „Grenzfälle“, die in ihrer radikalen Verabsolutierung den christlichen Glaubensgehalt, der sich zwischen diesen beiden Polen bewegt, zerstören müßten, aber sie verdeutlichen die „spezifische Sinnrichtung“ der einzelnen Denker innerhalb des christlichen Kosmos. In ihm steht die Lehre des heiligen Augustinus der zweiten dieser Grundtypen nahe; sie geht vom tiefen Ungenügen der Natur aus, das sie bewußt machen will, um dadurch zu Gott zu führen, und ist daher stets bemüht, in Zweifelsfällen „weniger der Natur, aber mehr Gott zuzuweisen.“¹⁸ Der Augustinismus des Mittelalters, dem vor allem der heiligen Bonaventura einen philosophischen Ausdruck gegeben hat, wird durch das gleiche Streben gekennzeichnet: auch er sucht „die Verwandtschafts- und Abhängigkeitsfäden aufzudecken, die das Geschöpf mit dem Schöpfer verknüpfen, damit nicht die Natur ein völliges Ungenügen sich zuschreibe und sich selbst als Ziel nehme.“¹⁹

Pascal steht ganz in dieser Tradition. So ist ihm Jesus Christus, der fleischgewordene Gott, nicht allein der Erlöser, dessen persönlichem Verhältnis zu jeder einzelnen Seele das „Mystère de Jésus“ einen so tiefen Ausdruck verleiht („Pensées No. 553), sondern zugleich auch der Mittelpunkt des Daseins, durch den die Schöpfung ihre Rechtfertigung und die Welt ihren Sinn erhält: „Ohne Jesus Christus würde die Welt nicht Bestand haben; denn ohne ihn müßte sie in Zerstörung vergehen oder wie eine Hölle sein“ (Pensées No. 556). Ohne Christus wäre vor allem aber auch der Mensch mit seinen Widersprüchen ein unauflösbares Rätsel: „Welche Chimäre ist doch der Mensch! Welche Neuheit, welch Monstrum; welch Chaos, welch ein Gegenstand des Widerspruchs, welches Wunder! Richter aller Dinge, schwachsinniger Erdenwurm; Treuhänder der Wahrheit, Kloake der Unsicherheit und des Irrtums: Herrlichkeit und Abschaum des Weltalls“ („Pensées“ No. 434). Das große christliche Thema vom Elend und der Größe des Menschen, das schon das Mittelalter durchzieht und vom heiligen Bernhard von Clairvaux mit Macht angeschlagen wird²⁰ — dieses Thema gestaltet Pascal mit unvergleichlicher Meisterschaft, indem er es mit den Bildern seiner konkreten und

¹⁷ A. a. O. S. 101, Anm. 1.

¹⁸ E. Gilson: „Augustinus“; deutsche Ausgabe Hegner, Leipzig, S. 400 ff.

¹⁹ E. Gilson: „Der heilige Bonaventura“; deutsche Ausgabe Hegner, Leipzig, S. 329 f.; vgl. auch S. 671 f. und „Augustinus“ a. a. O.

²⁰ Vgl. die Zitate bei Gilson: *L'esprit de la philosophie médiévale* a. a. O. S. 221.

realistischen Lebenserfahrung erfüllt und mit allen Mitteln seiner Dialektik herausarbeitet: So malt er den Menschen im Elend seines Sturzes nach dem Sündenfall, in der Verwirrung seiner Leidenschaften und den Verstrickungen der Sinne, aber er vergißt nie die ihm angeborene Größe, die sich in der Erhabenheit des menschlichen Denkens kundtut, das ihn eben dieses sein Elend erkennen läßt: auch in all seiner Kläglichkeit ist der Mensch ein „enthronter König“, und wenn wir auch „zu jeder Stunde... die Wirkungen unserer beklagenswerten Lage verspüren“, so ist es doch „klarer als der Tag, daß wir in uns selbst die unauslöschlichen Merkmale einer Vollkommenheit tragen“ („Pensées“ No. 435).

Es scheint uns daher der Akzent nicht ganz richtig gesetzt zu sein, wenn man gesagt hat, Pascal gebe dem Gefühl Ausdruck, „im menschlichen Dasein liege etwas, das vor seinem letzten Empfinden Schmach ist“, und auf dem „Grunde der Existenz liege für ihn ein sehr bitterer Geschmack“²¹. Der Mensch ist ihm „zuwenig und zuviel, zu allem und zu nichts fähig“: ein Zwischenwesen, „ni ange ni bête, mais homme“ („Pensées“ No. 140) und die menschliche Größe steht bei ihm immer neben dem Elend; sie ist es, die die Auflösung auf höherer Ebene erst ermöglicht, wie sie Pascal stets vor Augen hat, auch wenn er die schrillsten Dissonanzen und dunkelsten Töne aus seinem Register hervorholt. Freilich sieht Pascal diese Möglichkeit einer Auflösung nicht im autonomen menschlichen Bereich gegeben: sich selbst überlassen wird der Mensch entweder durch die Spuren seiner Größe zur Überheblichkeit und zum Hochmut verführt — wie durch die Lehre der Stoa, die die Außenwelt durch eingeborene Seelengröße zu überwinden meint — oder er wird durch sein Elend in Skepsis und Verzweiflung getrieben. Auf der menschlichen Ebene läßt sich die rechte Mitte daher niemals erreichen. Pascal hat das in seinem „Gespräch mit Mr. de Sacy über Epiktet und Montaigne“²², die ihm als die Prototypen dieser beiden Geisteshaltungen erscheinen, meisterlich ausgeführt: „Da der eine die Gewißheit aufstellt, der andere den Zweifel, der eine die Größe des Menschen, der andere seine Schwäche, zerstören beide ebenso die Wahrheit, wie der eine den Irrtum des anderen zerstört. So können sie wegen ihrer Mängel nicht für sich allein bestehen, noch wegen ihrer Widersprüche sich vereinen, und so zerbrechen sie und werden zunichte, um der Wahrheit des Evangeliums Platz zu machen. So bringt eine ganz göttliche Kunst die Widersprüche in Einklang, und indem sie alles in sich vereint, was wahr ist, und alles fortjagt, was falsch ist, bildet sie daraus eine wahrhaft himmlische Weisheit, in der jene Widersprüche, die in den menschlichen Lehren unvereinbar waren, miteinander in Einklang kommen. . . . Das vollendete Menschenbild, das „den Menschen unendlich übersteigt“ (No. 434) wird somit nur in der höheren Ebene der Caritas durch Christus erreicht, und allein von ihm aus erschließt sich die wirkliche menschliche Situation: „Die Erkenntnis Gottes ohne die des eigenen Elends führt zum Hochmut. Die Erkenntnis des eigenen Elends ohne die Erkenntnis Gottes führt zur Verzweiflung. Die Erkenntnis Jesu Christi bildet die Mitte, weil wir dort zugleich Gott und unser Elend finden“ (No. 527).

²¹ Guardini a. a. O. S. 91.

²² Deutsche Übertragung in „Pascal. Vermächnisse eines großen Herzens“, herausg. von Wolfgang Rüttenauer, Leipzig, Diederichs, S. 146.

Man hat von diesem Wort mit Recht gesagt, daß darin die christliche Antwort auf das Problem der Selbsterkenntnis ihren Niederschlag gefunden habe²³, und man kann es zugleich auch den Schlüssel zum mißverstandenen Pascal und den so oft falsch interpretierten „Pensées“ nennen.

Es ist hier der Ort, einmal auf diese Mißdeutungen Pascals hinzuweisen, die sich wie ein Leitmotiv durch die letzten beiden Jahrhunderte ziehen und zu einer weitgehenden Entstellung seines Bildes geführt haben. Hierzu müssen wir etwas weiter ausholen:

Der Christozentrismus Pascals, der die Autonomie des Menschen leugnet und die Theologie nicht ausklammert, sondern unwillkürlich zu ihr hinführt als dem Mittelpunkt aller Wahrheiten²⁴ — dieser Christozentrismus mußte von den nachfolgenden Generationen, die sich auf der „königlichen Straße“ des Descartes bewegten und denen die selbstherrliche Vernunft das tragende Fundament war, notwendig als Ärgernis empfunden oder ignoriert werden. Der unfertige Charakter der „Pensées“ — das Manuskript setzt sich aus ungeordneten und hastig hingeworfenen oder diktierten Notizen zusammen — lud überdies dazu ein, nur einzelne, besonders ins Auge fallende Aspekte herauszugreifen und den tragenden Zusammenhang des Ganzen zu übersehen. Voltaire, der sich durchaus darüber im klaren war, mit welcher gefährlichen Gegner es der aufgeklärte Vernunftglaube zu tun hatte, wies dieser Art Lektüre als erster die Richtung. Er lenkte das ganze Augenmerk auf die Fragmente der „Pensées“, die dazu dienen sollten, im ersten Teil der geplanten Apologie das Ungenügen des rein Menschlichen darzutun, und unterstellte Pascal die Absicht, „den Menschen in einem hassenswerten Licht zu zeigen“²⁵; im Zusammenhang damit schuf er die Legende vom kranken Pascal, der immer einen offenen Abgrund zu seiner Linken sah und sich, von Verzweiflung getrieben, blind der Religion in die Arme stürzte — eine Legende, die sodann von Condorcet noch weiter ausgeschmückt wurde, der das „Mémorial“, das Pascal stets in seinem Rock eingenaht mit sich führte, sein Amulett nannte und seine lebendige Frömmigkeit als einen bizarren Aberglauben hinstellte²⁶.

Das 18. Jahrhundert — den jungen Goethe mit einbegriffen, der im „strengen kranken Pascal und seiner Schule“ die ärgste Gefahr für das Christentum erblickte²⁷ — hat den Autor der „Pensées“ nur durch die Brille Voltaires und Condorcets gesehen. Wenn die Epoche der Romantik zu einer gewissen Rehabilitierung Pascals führte, so wurde doch sein Bild dadurch nicht wesentlich verändert und nur anders gewertet. Zwar sucht jetzt der große Menschenschilderer Sainte-Beuve den unechten Firnis abzutragen, und Chateaubriand vergleicht in einem vielzitierten Wort die „Pensées“ mit „den Ruinen von Palmyra, stolzen Überbleibseln des Genies und der Zeit“ und deren Kommentatoren mit dem Araber der Wüste, der „zu ihren Füßen seine elende Hütte baute“²⁸, aber der gleiche Chateaubriand sieht Pas-

²³ Gilson: „L'esprit de la philosophie médiévale“ a. a. O. S. 233.

²⁴ „Gespräch mit Mr. de Sacy“ a. a. O. S. 147.

²⁷ In einer Kritik in den Frankf. Gelehrten Anzeigen: Sämtl. Werke, Weimarer Ausg.,

²⁶ Vgl. dazu Sainte-Beuve: Port Royal, 3. Bd., S. 411 ff.

²⁷ In einer Kritik in den Frankf. Gelehrten Anzeigen: Sämtl. Werke, Weimarer Ausg., 1896, Bd. 37, S. 256.

²⁸ „Génie du Christianisme“ 3. Teil, Buch II, Kap. 6.

cal als den ewigen Zweifler, „der sich nur dadurch aus seinem Unglück rettete, daß er sich in den Glauben stürzte“²⁹, und ähnlich spricht Victor Cousin; der Pascal im 19. Jahrhundert durch eine erweiterte Ausgabe der „Pensées“ wieder in Mode brachte, von seiner Religion als einer „bitteren Frucht, die in der trostlosen Landschaft des Zweifels unter dem dünnen Hauche der Verzweiflung aufblühte“³⁰. Die Romantik fand in diesem Konterfei eine innere Befriedigung, da sie darin ihren eigenen Weltschmerz und ihre eigenen Unausgeglichenheiten wiederzuerkennen glaubte, aber diese ihre Vorstellung von Pascal hat sie überdauert und sich bis in unsere Tage erhalten, wo sie noch durch die Psychoanalyse und eine Anschauung, die das geistige Leben auf pathologische Vorgänge zurückzuführen sucht, neue Nahrung erhielt. Noch der spanische Denker Miguel de Unamuno spricht von Pascal als einem Skeptiker, der „das Dogma nötig hatte und es suchte, indem er sich verdummte... und der die Ruhe nur nach dem Tode und durch den Tod wiedergefunden hat“³¹, und Paul Valéry macht es ihm zum Vorwurf, daß er „seine neue Lampe gegen eine alte vertauschte und sich damit abgab, Papiere in seine Taschen einzunähen, als es an der Zeit gewesen wäre, Frankreich die Integralrechnung zu schenken“³². Auch eine kürzliche Betrachtung Pascals in einer führenden deutschen Zeitschrift³³ bewegt sich auf der gleichen Linie: hier ist von der „rastlos ringenden Leidenschaft eines unglücklichen Gemütes“, von einer Religiosität „fern aller Schlichtheit“ die Rede, und es wird zu verstehen gegeben, daß die „Wanderung durch Pascals großartiges Gedankentrümmerfeld“ einen Eindruck von Verzweiflung und von tiefem Pessimismus hinterlasse, wie er unserem „heillosen Weltzustande angemessen wäre“.

Allen diesen Urteilen und Deutungen ist gemeinsam, daß sie die Mitte ganz übersehen, in der Pascal seinen Frieden und seine Freude gefunden hat und aus der sich alles Weitere herleitet. Diese Mitte heißt Christus; er ist es, der, durch den Kreuzestod gedemütigt und als Messias triumphierend, die beiden Seiten der menschlichen Natur vereint und rechtfertigt („Pensées“ No. 765); er ist aber zugleich auch der Gott, der „mit dem Grunde der Seele eins wird und sie mit Demut, mit Freude, mit Vertrauen, mit Liebe erfüllt“ („Pensées“ No. 556). So kann Pascal von sich sagen: „Ich strecke meine Hände meinem Befreier entgegen... und durch seine Gnade erwarte ich den Tod in Frieden, in der Hoffnung, auf ewig mit ihm vereint zu sein; gleichwohl lebe ich mit Freuden, sowohl in den guten Dingen, die er mir zu geben für richtig hält, wie in den Übeln, die er mir zu meinem Wohle sendet und die er mich durch sein Beispiel ertragen lehrte“ („Pensées“ No. 737).

Die tiefe Beseligung, die aus diesen und anderen Stücken spricht, die in den zweiten Teil der Apologie hineingehören und die ihren Höhepunkt im „Mystère de Jésus“, der Zwiesprache des Heilands mit der durch ihn erlösten Kreatur, finden („Pensées“ No. 553) — diese Beseligung beruht nicht auf einem vorübergehenden Aufschwung, einem „Kontrasterlebnis“, dem

²⁹ „Vie de Rancé“ 1856, S. 400.

³⁰ „Pensées de Pascal“, Paris 1843, S. 158 f.

³¹ „Revue de métaphysique et de morale“ 1923, S. 348 f.

³² „Variété“ I, S. 175.

³³ Bernhard Guttman, „Größe und Elend des Menschen“, in der „Gegenwart“ 1. Jg., Nr. 24/25.

alsobald wieder der Absturz in die Abgründe der Verzweiflung folgte: sie ist vielmehr der untrügliche Ausdruck der Seelenruhe³⁴, die Pascal zuteil wurde, als ihm die göttliche Gnade seinen festen Standort in der Ordnung der Caritas zuwies, — der Caritas, die für Pascal den eigentlichen Inhalt des Christentums bedeutet. „Wir lieben uns, weil wir Glieder Jesu Christi sind. Wir lieben Jesus Christus, weil er der Leib ist, dem wir als Glieder angehören. Alles ist eins, der eine ist im anderen, wie die drei göttlichen Personen“ („Pensées“ No. 483). Damit umfängt den Katholiken Pascal die große Geborgenheit des „Corpus Mysticum“ und ist auch von dem Denker das Erschrecken genommen, das ihn überkommen hatte, als er — in der „Ordnung des Geistes“ — zu den Unendlichkeiten des neuerschlossenen Universums vordrang, als er überall den Boden unter den Füßen wanken sah, so daß „sich die Erde bis in ihre Abgründe“ auftat („Pensées“ No. 72). Wenn eine Unruhe zurückgeblieben ist, so ist es die Heilungsgewißheit, die gerade dem gläubigen Menschen nicht erspart bleibt und in seiner Zuversicht wie ein dunkler Unterton mitschwingt³⁵, und ist es die Sorge des Christen, der das Geschehen der Welt nicht wie ein Unbeteiligter als buntes Schauspiel betrachtet, sondern sich als Mitwirkenden in dem Heildrama empfindet, das über seine und seiner Mitbürger Seligkeit entscheidet: „Er sinnt nach, weil für ihn das Wissen um das, was man denken muß, ein Problem auf Leben und Tod ist, und er zittert schon bei dem Gedanken, er könne in der Zerstreuung an etwas anderes denken. Angst befällt ihn, wenn er sieht, daß fast niemand nachdenkt, und daß das durch Gott geschaffene und durch das Blut eines Gottes wiederhergestellte Werk sich täglich wieder schwach zeigt, gleich als ob jeder, der zwischen dem Nichts und dem Sein wählen kann, in unbegreiflicher Verblendung das Nichts wählte“³⁶. Diese Zeilen gelten dem hl. Bonaventura, aber sie könnten ebensogut für Pascal geschrieben sein: Es ist die gleiche Intensität, die beide beseelt und die echt augustinisch ist; sie läßt Pascal — denn das ist nicht etwa als bloße Metapher gemeint — „vorher und nachher auf die Knie sinken“, um für das Heil des Ungläubigen zu beten, den er durch seine Argumente zu überzeugen sucht („Pensées“ No. 233 a. E.), und wenn man so viel von der Leidenschaftlichkeit gesprochen hat, welche die „Pensées“ kennzeichne, so hat sie hierin — nicht in der Verzweiflung eines „unglücklichen“ oder „kranken“ Gemütes — ihren Ursprung.

Um den Rätseln des Pascalschen „Trümmerfeldes“ auf die Spur zu kommen, muß man sich ferner Motiv und Ziel des geplanten Werkes vor Augen halten. Dessen unfertige Gestalt entsprach in keiner Weise Pascals Absicht. Er wollte nicht die Reihe der Moralisten durch eine Sammlung feingeschliffener Aphorismen fortsetzen und noch weniger ein romantisches Bekenntnisbuch schreiben, um die Geheimnisse seiner Seele vor der Öffentlichkeit auszubreiten. Es war ihm überhaupt nicht ums Reden zu tun: „Die Elenden, die mich nötigten, von den Grundlagen der Religion zu reden“ („Pensées“ No. 883): dieser Stoßseufzer zeigt zur Genüge, daß es nur jene Sorge des Christen war,

³⁴ „La quiétude de Pascal“ nennt sich daher ein schöner Aufsatz von Prof. Albert Béguin (Fontaine, Dezember 1946), dem wir für die folgenden Ausführungen viel verdanken.

³⁵ Vgl. „Pensées“ No. 530: „Jemand sagte mir eines Tages, er empfinde nach der Beichte eine große Freude und großes Vertrauen. Ein anderer sagte mir, die Furcht bleibe in ihm. Ich dachte mir daraufhin, daß jene beiden zusammen das Rechte ergäben...“

³⁶ Gilson: „Der heilige Bonaventura“ a. a. O. S. 648.

die ihn antrieb, seine große Apologie in Angriff zu nehmen; damit sollten „die Grundlagen der Religion“ nicht abstrakt dargelegt, sondern aus den Bedürfnissen und Nöten der menschlichen Existenz heraus entwickelt werden, und zwar — unter Aufgebot aller Künste seines Genies — mittels einer Beweisführung aus einem Guß, die den Ungläubigen nicht nur zu überzeugen, sondern zu einer den ganzen Menschen erfassenden Umkehr zu bewegen vermochte. Dieser „Ungläubige“, der insbesondere bei den Fragmenten des ersten Teils stets als Gegenspieler auftritt oder hinzuzudenken ist, hat ein ganz bestimmtes Gesicht³⁷. Es ist der gleiche Mensch, dessen Neigungen die Philosophie des Descartes Klarheit und Ausdruck verlieh: der kultivierte Weltmann, der gewandt zu argumentieren weiß und auf der Höhe der Bildung seiner Zeit steht; der „honnête homme“, der seinen gesellschaftlichen Ehrenkodex kennt und beachtet, sich aber von religiösen Bindungen weitgehend gelöst hat; der statt dessen sein Vertrauen in seine eigene Einsicht und den Siegeszug der autonomen Vernunft setzt und im irdischen Bereiche sein Auskommen zu finden meint.

Pascal hat es somit zunächst nicht mit einem Ruhebedürftigen zu tun, dem er Trost spenden müßte, sondern im Gegenteil mit einem Selbstzufriedenen, der aus einer gefährlichen Ruhe aufgestört werden muß, dessen rationalistischen Optimismus es von Grund auf zu erschüttern gilt, — nicht, um aus ihm einen ewig Suchenden zu machen (damit würde das berühmte Wort: „Ich kann nur die billigen, die unter Seufzen suchen“ [„Pensées“ No. 421] entscheidend mißverstanden), sondern um ihn die wahre Mitte finden zu lassen, aus der sich allein der wirkliche Frieden herleitet, wie Pascal an sich selbst erfahren hat. Wenn er somit das Thema des hl. Augustinus vom Elend des Menschen ohne Gott anstimmt, so geschieht das im Rahmen dieses Planes; die darauf bezüglichen Fragmente der „Pensées“ sind daher nicht als die Bekenntnisse eines intimen Tagebuchs zu werten, durch die sich ein Verzweifelter Linderung zu schaffen sucht, sondern als stilistische — inhaltlich teilweise stark auf Montaigne beruhende — Meisterleistungen, die einen ganz bestimmten apologetischen Zweck verfolgen. Überdies müssen sie im Gesamtzusammenhang gesehen werden, und hierzu haben wir bereits darauf hingewiesen, daß bei Pascal auch im rein menschlichen Bereich stets neben dem Elend die Größe steht. Es ist daher, um einen treffenden Vergleich Albert Béguins zu gebrauchen, ebenso falsch, wie die Interpretation eines Musikstücks falsch sein kann, wenn man die Worte Pascals, die Angst oder Verzweiflung ausdrücken, emphatisch betont und darüber das Motiv des Triumphes vergißt, das immer wieder durchbricht, um im Schlußakkord zu dominieren.

Pascal ist kein Verzweifelter; er ist aber auch kein Skeptiker, der sich vor seinem Zweifel nur durch einen blinden Sturz in den Glauben zu retten vermöchte. Wenn er in solchem Lichte erscheinen konnte, so wegen seines Kampfes gegen die Selbstherrlichkeit der Vernunft, mit dem er sich der mächtigen Zeitströmung entgegenstellte, die Descartes hochtrug: Es ist daher kein Zufall, daß er gerade in diesem Punkte von den folgenden Jahrhunderten, die im Zeichen seines großen Gegenspielers stehen, so gründlich mißverstanden wurde. Diesem Kampfe Pascals kommt insbesondere in den

³⁷ Vgl. zum Folgenden A. Béguin: „Quiétude de Pascal“ a. a. O. S. 588 ff.

„Pensées“ zentrale Bedeutung zu; denn hier geht es um die entscheidende Bastion, in der sich der Ungläubige verschanzt hat und die unter allen Umständen genommen werden muß. So wird die „Stolze“ gedemütigt: der vermessenen Annahme des Descartes, der Mensch vermöge alles zu erkennen, weil er „in einer gewissen Proportion“ zur Natur stehe, wird entgegengehalten, daß die Vernunft von unbegreiflichen Unendlichkeiten umgeben sei und daher nur einen „gewissen Anschein der Mitte der Dinge“ zu erfassen vermöge, während sie ewig daran verzweifeln müsse, deren „Prinzip und Ende zu erkennen“; überhaupt soll sie nicht darauf aus sein, „Sicherheit und Festigkeit“ zu erstreben, da sie „durch die Unbeständigkeit der Erscheinungen“ ständig hintergangen wird („Pensées“ No. 72). Der Mensch selbst mit seinen unauflöslichen Widersprüchen muß ihr ein Rätsel bleiben, und auch in ihrem eigentlichen Bereich gibt es zahlreiche Fehlerquellen, die die Einsicht trüben und vor allem in der Gewohnheit, der Einbildungskraft, der Suggestion, den Leidenschaften ihren Ursprung haben. (Vgl. „Pensées“ No. 72, 294, 82, 97, 83, 100). Schließlich vermag die Vernunft auch auf der religiösen Ebene nicht allein zum Ziele zu kommen und unbedingte Sicherheit zu geben („Pensées“ No. 234, 578), und wenn es ihr nicht verwehrt ist, bis zu Gott vorzudringen, so ist doch dieser Weg, wenn sie ihn selbstherrlich geht, unfruchtbar und gefährlich („Pensées“ No. 242, 243, 556).

Mag auch die Skepsis Montaignes auf dieser Wegstrecke ein willkommener Bundesgenosse sein und sich in der dialektisch zugespitzten Auseinandersetzung zwischen den „Dogmatisten“ und „Pyrrhonianern“ — wie Pascal die Gläubigen der Vernunft und deren Verächter, die Skeptiker, nennt — die Waage zuweilen stark zugunsten der letzteren neigen: Pascal stimmt niemals mit ihren letzten Folgerungen überein, und gerade da, wo die Gefahr eines Absinkens ins Nichts gegeben ist, erkennt er die Spuren der höchsten Weisheit. So „verhüllen alle Dinge irgendein Geheimnis“, aber aus dem Grunde, weil alle Dinge Schleier Gottes sind³⁸. So ist zwar der Mensch in sich ein Rätsel, aber wir sahen schon, daß er in Christus seine Erklärung und Rechtfertigung findet. So soll die Vernunft durch die Gefahren, die sie bedrohen, nicht zur Selbstaufgabe getrieben werden; denn „der Mensch ist sichtbar dazu geschaffen, um zu denken...“, und seine ganze Aufgabe besteht darin, richtig zu denken“ („Pensées“ No. 146). Zu diesem Zweck muß er die Vernunft anhalten, sich in ihren Grenzen zu bescheiden; denn „es gibt unendlich viel Dinge, die sie übersteigen. Sie ist nur schwach, wenn sie sich nicht zu dieser Erkenntnis aufschwingt“ („Pensées“ No. 267). Vor allem muß sie sich, da sie an sich directionslos, „nach jeder Richtung hin biegsam“ ist („Pensées“ No. 274), in die Einheit des ganzen Menschen einfügen und sich „auf die Kenntnisse des Instinkts und des Herzens“ stützen („Pensées“ No. 282): wir haben bereits darauf hingewiesen, wie dieser Begriff bei Pascal zu verstehen ist (oben S. 288).

Das Herz in diesem Sinne, als höheres Erkenntnisorgan, ist es denn auch, auf das sich die Fundamente der objektiven Erkenntnis gründen: „Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; auf diese letztere Art erkennen wir die ersten Prinzipien, und es ist

³⁸ Brief an Mlle de Roannez: „Pascal, Pensées et Opuscules“, herausg. von Brunschvicg, 4. Aufl., S. 215.

vergebens, wenn die Urteilskraft, die hieran nicht teilhat, sie zu bekämpfen versucht. Die Pyrrhonianer, die nur dies zum Thema haben, verwenden unnötige Mühe hierauf. Wir wissen, daß wir nicht träumen; mögen wir noch so unfähig sein, es durch die Vernunft zu beweisen, es folgt aus dieser Unfähigkeit nur die Schwäche unserer Vernunft, aber nicht die Ungewißheit aller unserer Erkenntnisse. Denn die Erkenntnis der ersten Prinzipien, z. B. daß es Raum, Zeit, Bewegung und Zahlen gibt, ist ebenso gewiß wie irgendeine der Erkenntnisse, die wir durch unsere Überlegungen erhalten“ („Pensées“ No. 282). Dies ist ein entscheidender Punkt; denn hier wird deutlich, daß sich Pascal bei all seiner „Kritik der Vernunft“ die ungebrochene Seinsunmittelbarkeit bewahrt hat, wie sie wahres christliches Denken auszeichnet, das der Welt als Schöpfung Gottes eine reale und eigene Existenz zuerkennen muß. Auch hier steht er daher noch in der großen christlichen Tradition, während der Bruch bei Descartes anhebt, der der Vernunft mehr vertraut als den Wahrnehmungen der Sinne und die Erstprinzipien in Frage stellt: nur bei ihm und nicht bei Pascal ist somit der Ansatz zum Idealismus und Subjektivismus der modernen Philosophie gegeben.

Die gleiche Ungebrochenheit zeigt sich bei Pascal im religiösen Bereich. Auch hier ist es die objektive religiöse Wirklichkeit, die er als solche hin nimmt. Religion ist ihm nicht nur ein subjektives Erlebnis, das sich im eigenen Bewußtsein abspielt und darin erschöpft; es hieße seine Apologie, die vom Menschen zu Gott aufsteigt, mißverstehen, wenn man sie derart subjektivistisch deuten wollte. Die objektiven Grundlagen des Christentums — seine Dogmen, seine Geschichte, die Prophetien und sonstigen Beweise für die Erscheinung Christi, die Wunder — sind daher für ihn keineswegs von peripherem Interesse; sie hätten im wesentlichen den zweiten Teil der Apologie ausgemacht und stehen nur deshalb nicht auch im Mittelpunkt des ersten Teiles, weil hier die seelische Bereitschaft des Gesprächspartners, die für ihr Verständnis Voraussetzung ist, erst noch geweckt werden muß. „Gott dem Herzen spürbar und nicht der Vernunft“ („Pensées“ No. 278) — auch ein Wort wie dieses soll nicht den Gottesbegriff in Gefühl auflösen; dergleichen eröffnet es keinerlei Verbindung zu einer weltimmanenten Intuition im Sinne Bergsons: Ebenso wie die Erstprinzipien wird Gott dadurch nicht weniger „real“, daß er sich der „Wesensmitte der menschlichen Person“ (P. Wust), dem „intelletto d'amore“ offenbart und vor der Vernunft verhüllt.

Wenn Pascal derart der Ratio im religiösen Erleben nur eine dienende Rolle zuweist, so fällt er dadurch auch nicht einem blinden Fideismus und Agnostizismus anheim. Er weiß vom „deus absconditus“, aber Gott ist ihm nicht, wie der dialektischen Theologie unserer Tage, der „ganz Andere“, der seinsmäßig durch eine unüberbrückbare Kluft vom Menschen geschieden wäre; er kennt ihn zugleich auch als den „deus revelatus“. „Gott verbirgt sich denen, die ihn versuchen, und enthüllt sich denen, die ihn suchen; denn die Menschen sind zugleich Gottes unwürdig und zu Gott fähig“ („Pensées“ No. 557). Wenn sich Gott aber teilweise verbirgt, so erweist er auch dann noch seine Barmherzigkeit, da er uns „heilsam belehrt“; denn es ist für den Menschen ebenso gefährlich, „Gott ohne sein Elend wie sein Elend ohne Gott zu kennen“, und vor allem will Gott „mehr den Willen vervollkommen als den Intellekt. Eine völlige Klarheit aber würde dem Intellekt dienen,

dem Willen aber schaden“ („Pensées“ No. 848, 586, 581). Damit wird Pascal die teilweise Verborgenheit Gottes zum Ausdruck fürsorgender und erzieherischer Weisheit. Wie der hl. Augustinus vor ihm und Kierkegaard nach ihm hat er erfahren, daß sich „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten“, nicht an das Hirn, sondern an die Lebensmitte des Menschen wendet, um die gesamte Existenz zu ergreifen; er weiß wie jene, daß es einen tiefen Sinn hat, wenn die vorwitzige Ratio, die „immer erst wissen“ möchte und „nur zu leicht gegen den Stachel der Liebe auszuschlagen pflegt“, zurückgesetzt wird, so daß „nicht die am meisten Wissenden, sondern die am meisten zur Liebe fähigen Seelen am ersten das Gnadengeschenk des Glaubens empfangen“³⁹. Aber damit will Pascal — und hierin besteht sein großer Gegensatz zu dem dänischen Philosophen — die Religion nicht aus jedem Vernunftzusammenhang herauslösen. Zwar weiß auch er von der „Torheit des Kreuzes“, vom übernatürlichen Mysterium, auf dem letztlich der Glaube beruht und vor dem alle Weisheit nichts gilt („Pensées“ No. 273, 587, 588). Aber wenn Kierkegaard nur diese Seite sieht und das „Absolute“ als einen Wahnsinn und ein Paradox der Vernunft gegenüberstellt, das nur durch deren Selbstvernichtung erreicht werden könne⁴⁰, so will Pascal die Ratio keineswegs opfern, sondern sie an die Schwelle des Geheimnisses heranführen. Nichts liegt ihm daher ferner als das Paradox Kierkegaards: „Wenn man die Vernunft vor den Kopf stieße, wäre unsere Religion lächerlich und absurd.“ „Der Glaube steht über den Sinnen, nicht gegen sie“ („Pensées“ No. 273, 265). Es ist ihm daher nur darum zu tun, der Vernunft ihre richtigen Funktionen zuzuweisen: „Man muß jeweils, wo es geboten ist, zu zweifeln, zu bejahen und sich unterzuordnen wissen... In der Unterordnung und im Gebrauch der Vernunft besteht das wahre Christentum“ („Pensées“ No. 268, 269). Diese Maxime ist denn auch ein Leitmotiv seiner Apologie, die das Christentum nicht zum Paradox stempeln, sondern in einen großen Sinnzusammenhang stellen will: Niemand hat das besser begriffen als sein großer Gegner Voltaire, der geradezu als Kronzeuge gegen seinen angeblichen Fideismus gelten kann: „Pascal behauptet“, schreibt er 1735 an den Pater Tournemine, „daß eine Religion, um wahr zu sein, die menschliche Natur von Grund auf kennen und über alles Aufklärung geben muß, was in unserem Herzen vorgeht. Ich behaupte, daß man eine Religion nicht einer solchen Prüfung unterziehen darf und daß man sie auf diese Weise wie ein philosophisches System behandelt; ich behaupte, daß man allein danach fragen muß, ob diese Religion offenbart ist oder nicht...“

Aber kommen wir noch einmal auf das Verhältnis Kierkegaard-Pascal zurück. Man hat bei beiden trotz des tiefgreifenden Gegensatzes, von dem die Rede war, eine Gemeinsamkeit gesehen und sie unter den Nenner des Wagnisses gebracht. Romano Guardini ist hierbei von dem berühmten Wettargument ausgegangen („Pensées“ No. 233)⁴¹, dem Zwiegespräch, in dem Pascal dem Ungläubigen klarzumachen sucht, daß er gut daran tun würde, sein Leben auf Gott einzustellen; denn mögen die logischen Chancen für den

³⁹ Peter Wust: Ungewißheit und Wagnis, Kösel und Pustet 1937, S. 211.

⁴⁰ Vgl. z. B. das 3. Kap. der „Philosophischen Brocken“ und die Zitate aus der „Krankheit zum Tode“ und den „Tagebüchern“ in dem Auswahlband „Religion der Tat“, Kröner, Leipzig, S. 75 77.

⁴¹ Guardini a. a. O. 6. Kapitel.

Beweis seiner Existenz oder Nichtexistenz auch gleich sein, so ist der Gläubende doch im Recht, wenn er auf Gott setzt: Ein Einsatz muß auf jeden Fall gewagt werden — wir sind durch unser Dasein alle im Spiel —, und die Grundsätze der Wahrscheinlichkeitsrechnung ergeben — wenn man die Größen, die sich gegenüberstehen, gegeneinander abwägt und die Tragweite der Entscheidung ermißt —, daß die Chancen für diese „Wette“ im Verhältnis wie Unendlich zu Null stehen.

Wir sind der Auffassung, daß diesem Stück im System Pascals keine zentrale Bedeutung zukommt: es ist keinesfalls für seinen eigenen Weg zum Glauben kennzeichnend und muß im Zusammenhang seines strategischen Planes zur Überwindung des Unglaubens gesehen werden; es will Hemmungen der Vernunft beseitigen helfen (nur in diesem Sinne ist hier auch von „abêtir“, von „Verdummen“ die Rede), die der Bereitschaft zum Empfang der Glaubensgnade im Wege stehen. Wenn man daher den Begriff des Wagnisses auf Pascal anwenden will, wird man nicht von diesem Fragment, sondern vom Gesamtzusammenhang seines Denkens ausgehen müssen, den wir wenigstens in Umrissen nachzuzeichnen versuchten. Hierbei scheint sich uns nun gegenüber Kierkegaard ein entscheidender Unterschied zu ergeben, den wir am besten an Hand einer von Peter Wust herausgearbeiteten Unterscheidung⁴² verdeutlichen können: Auch Wust geht davon aus, daß die Erreichung der religiösen Ebene in jedem Falle eine existentielle Entscheidung — ein Wagnis — voraussetzt, durch die eine gewisse, durch die Vernunft nicht auflösbare Ungewißheit überwunden werden muß. Aber wenn hierbei „auf eine absolute Dunkelheit unserer Vernunft in gewissen letzten Fragen“ abgezielt ist, so handelt es sich um ein absolut blindes Wagnis, um „Entscheidungsirrationalismus“. Wird hingegen der Vernunft noch ein „Mindestmaß an Sehfähigkeit zuerkannt“ und auch im Dunkel menschlicher Ungewißheit der „trostvolle Gedanke an eine allweise und allwollende göttliche Vorsehung“ aufrechterhalten, so liegt ein „Wagnis der Weisheit“ vor.

Nach dem Vorhergehenden kann es nicht zweifelhaft sein, wie wir die beiden großen Denker einzuordnen haben: Beide wissen, daß es um den Einsatz des ganzen Menschen, um die Existenz geht. Aber Kierkegaard vollzieht mit der Selbstvernichtung der Ratio und dem Sprung ins Paradox das blinde Wagnis; hingegen entscheidet sich Pascal, der die Vernunft nicht preisgibt, sondern nur ihren Stolz demütigt und noch jenseits ihrer Grenzen das sinnvolle Walten Gottes erkennt, für das Wagnis der Weisheit.

Wir sind nunmehr weit genug mit Pascal gewandert, um die Umrisse seiner Größe zu ermessen. Dabei ließ sich verschiedentlich aufzeigen, wie sehr er in der großen christlichen Tradition, vor allem der augustinischen, wurzelt; hingegen haben wir die Zusammenhänge mit seiner eigenen Zeit, die man in der Regel allein beachtet, bisher in den Hintergrund treten lassen. Denn es lag uns daran, die bleibenden Züge herauszuarbeiten. So war es denn auch in erster Linie der Pascal der „Pensées“, der uns beschäftigte, während der Autor der „Provinciales“ und der Parteigänger der Jansenisten noch keine Erwähnung fanden. Wir müssen nun aber auch auf diese Aspekte seiner Erscheinung zu sprechen kommen und damit die Grenzen seiner Größe berühren; denn sein Bild wäre unvollständig, wollte man sie verschweigen.

⁴² Wust a. a. O. S. 268 ff.

Man streitet sich darüber, inwieweit Pascal Jansenist war, und die Antwort wird nicht eindeutig ausfallen können. Es ist einerseits nicht wegzuleugnen, daß er die Sache dieser Sekte, die mit ihrer starren Moral und ihrer einseitigen Betonung des absoluten Vorrangs von Glauben und Gnade vor menschlicher Vernunft und freier Willensentscheidung eine Reaktion gegen die libertinistischen und stoizistischen Zeitströmungen bedeutet, weitgehend zu der seinen gemacht hat. In den „Briefen eines Mannes aus der Provinz“ hat er mit aller Leidenschaft seiner Kämpfernatur den rigorosen Jansenismus gegen die weltaufgeschlossene Einstellung des Jesuitenordens vertreten und noch in seinen letzten Lebensjahren, die er in Port-Royal, der jansenistischen Hochburg, verbrachte, hat er in der Frage der Verdammung der jansenistischen Hauptthesen durch den Heiligen Stuhl eine Haltung eingenommen, die ihn hart an den Bruch mit Rom heranzuführte. Auf der anderen Seite hat er sich stets als Glied des „corpus mysticum“, als Sohn der Kirche gefühlt, außerhalb deren es für ihn „nur Verlorenheit“ gab⁴³. Gerade die letzten „Provinciales“, der 17. und 18. Brief, sprechen ferner dafür, daß er die Einseitigkeit der jansenistischen Position, insbesondere in der Gnadenlehre, einzusehen begann, so daß er, wenn ihm eine Zeit der Reife vergönnt gewesen wäre, möglicherweise die thomistische Gnadenauffassung fortentwickelt hätte⁴⁴. Schließlich ist er in den „Pensées“ weit über die jansenistische Problemstellung mit ihrer sektiererischen Enge hinausgewachsen. Wenn er sich hier stets bemüht, die Dialektik der Teilwahrheiten aufzuzeigen und über sie hinaus zur umfassenden Synthese vorzudringen, wenn er die Größe des Menschen neben seinem Elend sieht und die Vernunft an den Glauben heranzuführt, ohne sie zu knechten oder zu vernichten und vor allem bis zuletzt als Mathematiker, realer Menschenbetrachter und Glaubender auf allen Stufen des Daseins zu Hause ist, so hat all das nichts mit Jansenismus zu tun. Es gibt auch ein Wort, in dem er die jansenistische Beschränktheit offen zugibt und selbst die Kontroverse mit den Jesuiten von höherer Warte zu sehen scheint: „Wenn jemals der Augenblick gekommen ist“, heißt es in den „Pensées“ (No. 865), „um zwei entgegengesetzte Wahrheiten zu bekennen, so dann, wenn man den Vorwurf erhebt, daß eine von ihnen ausgelassen werde. Die Jesuiten und Jansenisten haben daher unrecht, wenn sie diese Wahrheiten verheimlichen, aber die Jansenisten in höherem Maße; denn die Jesuiten haben sich besser zu ihnen beiden bekannt.“

Es gibt jedoch eine solche jansenistische Einseitigkeit, die auch in den „Pensées“ ihre deutlichen Spuren hinterlassen hat: es ist die Einstellung gegenüber dem „Weltlichen“. Pascals freudlose Jugend ohne Mutter, sein eigenartiger Entwicklungsgang und die Krankheit, die ihn seit seinem 24. Lebensjahre nicht mehr verließ, mögen dazu beigetragen haben, daß er niemals die ganze Fülle des Daseins erfuhr: so hat er kein inneres Verhältnis zur Natur: „Ich trage meine Nebel und mein Schönwetter in mir selbst“, sagt er von sich („Pensées“ No. 107); das Lob der Schöpfung bricht nicht ursprünglich aus ihm hervor wie bei einem heiligen Augustinus, und er kennt nicht die Freude am Spiel und den echten Humor, der die Spannungen löst und die

⁴³ Brief an Mlle de Roannez: Brunschvicg a. a. O. S. 213.

⁴⁴ So Strowski: „Pascal et son temps“, 5. Aufl., Paris 1921, S. 137 ff. 153 ff.; zustimmend Guardini a. a. O. S. 278.

irdischen Dinge mit seinem Lichte vergoldet. Diesem Hang seines Wesens mußte der weltfeindliche Zug des Jansenismus entgegenkommen, der eine Kluft zwischen den wenigen Auserwählten und der sündigen „Welt“ entstehen läßt und damit das Mysterium der Inkarnation verleugnet, das dem Christen in jedem Zeitalter die Aufgabe auferlegt, die Welt in ihrer ganzen Daseinsfülle zu durchdringen und sich in das Irdische einzufügen, um den Leib Christi zu vollenden. Zwar ist Pascal diesem Mysterium nähergekommen als seine jansenistischen Freunde. Davon zeugt jener tiefe Gedanke vom „Leib der denkenden Glieder“, der sich nach Gottes Willen aus den Wesen zusammensetzen soll, die ihn kennen, vermögen doch Himmel und Erde nicht „das Glück ihres Daseins“ zu empfinden („Pensées“ No. 482). Aber wenn damit auch gesagt sein soll, daß den gläubigen Menschen, die den „mystischen Leib“ bilden, die Aufgabe gestellt ist, Himmel und Erde in das „Bewußtsein ihrer Ganzheits-Gottbezogenheit aufzunehmen“ und das „bloß naturwissenschaftliche Universum“ in die eigentliche Welt umzuwandeln⁴⁵, so bleibt doch dieser Gedanke ein Ansatz, der nicht weiter verfolgt und vor allem nicht auf das soziale Geschehen übertragen wird. Hier herrscht auch in den „Pensées“ der jansenistische Weltbegriff vor: alle Apologetik soll nur die Erweckung der einzelnen Seelen vorbereiten, nicht aber zu einer christlichen Kultur beitragen und die Gesellschaft mit ihren Institutionen auf Christus ausrichten. So werden denn die Künste — Pascal nennt sie die „großen Vergnügungen“ — und insbesondere das Theater negativ gewertet und als „gefährlich für das christliche Leben“ angesehen („Pensées“ No. 11); so wird vor allem die Gesellschaftsordnung mit den nüchternen Augen Macchiavellis betrachtet, auf die Relativität und Hohlheit der menschlichen Gesetze, einschließlich der auf Naturrecht gegründeten, hingewiesen, der Brauch die einzige „mystische Grundlage“ aller Autorität genannt und die Macht zur „Königin der Welt“ erklärt; ja, es wird als Regierungsmaxime empfohlen, man müsse stets einen „Hintergedanken“ haben und hiernach alles beurteilen, dabei aber nach außenhin wie das Volk reden. Wenn die Christen all diesen Torheiten Gehorsam schuldig seien, so nicht, um ihnen irgendwelche Achtung zu erweisen, sondern allein, um Gottes Gebot zu achten, der die Menschen zu ihrer Strafe auf diese Weise knechtet („Pensées“ No. 291—337).

Hier zeigt sich Pascal in der Tat am zeitgebundensten. Er folgt der großen Strömung, die mit Renaissance und Reformation anhebt und in unseren Tagen ihre furchtbarsten Auswirkungen zeitigte, — jener Strömung, die nach dem Zerfall der mittelalterlichen Christenheit den Trennungsstrich zwischen persönlicher Sphäre und Gemeinschaftsleben zieht, das bewußt oder resigniert der Säkularisierung überlassen wird. Und es ist seine Tragik, daß er im Banne des Jansenismus auch die christlichen Gegenkräfte verkannte, die dieser Entwicklung entgegenwirkten, ja ihnen in unheilvollem Kampfe schwersten Schaden zufügte. Denn das entscheidende Anliegen der so heftig von ihm befehdeten Jesuiten war es ja eben, der Inkarnation Christi dadurch zu dienen, daß sie das mächtige Freiheitsstreben der Zeit und den gesunden Drang zur Arbeit in der Welt in die religiöse Sphäre einzubeziehen suchten. Wenn sie zu diesem Zwecke auch in ihrer Morallehre einen Bereich individueller Freiheit zu schaffen bemüht waren, indem sie eine Anpassung der Sittengebote

⁴⁵ Guardini a. a. O. S. 116.

für den Einzelfall zuließen und es hierbei zu Auswüchsen ihrer „Kasuistik“ kam, so war das gewiß kein Anlaß, um die gute Sache als solche zu verfemen. Pascal mag denn auch später die Einseitigkeit des jansenistischen Standpunktes erkannt haben. Aber damit war das Unheil seiner „Provinciales“ nicht wieder gutzumachen. Indem sie den Orden in ein völlig falsches Licht setzten und zudem durch ihr glänzendes Vorbild die religiöse Polemik der Aufklärung einleiteten, trugen sie wesentlich dazu bei, den Auseinanderfall von Weltlichkeit und religiösem Leben zu fördern, den die Jesuiten verhindern wollten. Damit scheiterte aber letzten Endes auch der große Kampf Pascals: die autonome Vernunft setzte ihren Siegeszug fort, und gegenüber seinem ganzheitlichen, auf Christus bezogenen Menschenbild setzte sich der cartesianische Mensch durch. Wenn somit Descartes in den kommenden Jahrhunderten siegte, so trägt das Bündnis, das das Genie Pascal mit den jansenistischen Sektierern einging, nicht unwesentlich Schuld hieran.

Aber das Urteil der Geschichte ist nicht unwiderruflich. Die Revision, die sich heute anzukündigen scheint, gilt dem „großen Christen“, der über seine Zeit und die Irrtümer herausragt, in die sie ihn verstrickte. Wenn wir damit abschließend auf die Frage des Anfangs zurückkommen, die dahin ging, welche Hilfe uns Pascal gegenwärtig bedeute, so können wir nochmals von einem Worte Voltaires ausgehen: „Was mich betrifft“, sagt er in einem Briefe vom 12. Februar 1740, „sehe ich keinen Anlaß zu der Verzweiflung, von der Pascal spricht, wenn ich Paris oder London betrachte; ich sehe eine Stadt, die in nichts einer wüsten Insel gleicht, sondern die menschenreich, wohlhabend und geordnet ist und in der die Menschen ebenso glücklich sind, wie es die menschliche Natur mit sich bringt.“ Ein Jahrhundert später — 1846 — sieht der große Zeitkritiker Sainte-Beuve eben hierin das stärkste Argument gegen den Autor der „Pensées“, die er als apologetisches Werk für überholt ansieht. „Es ist gewißlich wahr“, schreibt er dazu, „daß an dem Tage, an dem der Anblick der Welt keinerlei Geheimnis mehr bietet und vor allem keinen Schrecken mehr einzuflößen vermag, an dem das, was Pascal die menschliche Verderbtheit nennt, sich nur als natürlicher und notwendiger Zustand einer beweglichen und empfindungsfähigen Veranlagung erweist, an dem durch die allmähliche Erneuerung und Erweiterung der Idee der Moral die Betätigung und Befriedigung der Leidenschaften in gewissen Grenzen durchaus berechtigt erscheinen; an dem Tage, an dem sich das Herz des Menschen rühmen kann, seinen Abgrund überwunden zu haben, an dem diese lachende und bequeme Erde, der Ort unserer Verbannung, jene Eigenschaften in solchem Maße besitzt, daß sie jede Heimat im Jenseits vergessen läßt und sich als unsere endgültige Heimstätte darbietet, — an diesem Tage wird die Beweisführung Pascals in sich zusammenbrechen.“⁴⁶ Wenn wir — wieder hundert Jahre darnach — diese Zeilen lesen, fällt es schwer, sie nicht als Hohn zu empfinden; so schrecklich erscheint der seichte Fortschrittsglaube Lügen gestraft und Pascals Weltanschauung gerechtfertigt. Das menschliche Herz hat seinen Abgrund nicht überwunden, sondern dessen furchtbarste Tiefen aufgetan; unser Wissen wird sich immer bewußter, wie es von den Unendlichkeiten eingeschlossen ist, die Pascals Auge sah, und wie das streng kausale mechanische Naturbild, auf dem Descartes sein System aufbaute, nur „einen gewissen,

⁴⁶ „Port Royal“ a. a. O. Bd. 3, S. 410 f.

recht engen Ausschnitt der Wirklichkeit darzustellen vermag“ (Pascual Jordan). So erlebt das cartesianische Zeitalter, wie Sorel voraussah, mit seinen „Phantomen“ und seinem Glauben an die Ratio sein Ende; sein Optimismus kehrt sich ins Gegenteil: „Angst“, „Gefahr“, „Geworfensein“ sind Hauptbegriffe des zeitgenössischen Denkens geworden, und der „Stolz des universalen Begreifens“ und der Übermut des „Herren der Welt“ „schlagen an allen Grenzen, die sich auftun, um in ein Bewußtsein der Ohnmacht, das erdrückend ist“ (Karl Jaspers).

Damit ist durch die Macht der geschichtlichen Entwicklung gerade die Situation erreicht, in die Pascal den ungläubigen Gesprächspartner seiner Apologie durch die Stärke seiner Argumente versetzen wollte: die Situation der Verzweiflung über die Unzulänglichkeit der irdischen Dinge und der selbstherrlichen Vernunft. Es kann somit ein Gespräch beginnen, bei dem hinsichtlich der Prämissen schon auf beiden Seiten Einigkeit besteht, und dieses Gespräch wird weniger jene angehen, die bereits in einer gesicherten, von der Sonne christlicher Weisheit bestrahlten Glaubenswelt leben, als diejenigen, die mitten in den Zeitnöten stehen, die noch „unter Seufzen suchen“; die jenes Verlangen nach Transzendenz, das unsere Zeit in so mannigfachen Verkleidungen ausdrückt, in sich tragen, aber die große Wahl zwischen einer verzweifelt oder auch „heroisch“ skeptischen und einer gottbezogenen und christlichen Lebensauffassung noch nicht vollzogen haben. Ihnen vor allem kann Pascal ein weiser Helfer sein — in größerem Maße als der von vielen Modernen als Ahnherr gefeierte Däne, der zum „blinden Wagnis“ aufruft —, freilich der wahre Pascal und nicht der romantische. Es wäre nichts gewonnen, wenn man in den meisterlichen Schilderungen des „Elends der Menschen ohne Gott“ nur eine Bestätigung der eigenen Ratlosigkeit erblicken wollte, ohne Pascal auf dem Wege zu folgen, den er mit neuer, aber vom ewigen Öl gespeister Lampe zu Christus führt. Auf diesem Wege ist er deshalb ein so wertvoller Begleiter, weil wir es bei ihm mit dem ersten großen christlichen Denker zu tun haben, der unser modernes Weltbild in seiner ganzen Tiefe erfaßte und seine Denkgesetze erkannte. Wenn nämlich die einheitliche mechanistische Erklärung dieses Weltbildes nunmehr versagt und die moderne Wissenschaft immer mehr dazu gelangt, den einzelnen Lebensbereichen — wie der Physik, der Biologie — ihre besonderen Gesetzmäßigkeiten zuzuerkennen, die sich nicht auf einen Nenner zurückführen lassen, sondern einen hierarchischen Aufbau des Weltganzen nahelegen, so erfährt damit das Pascalsche Denken in Ordnungen seine Bestätigung. Zugleich ist damit der erste Schritt getan, um zu der großen Einsicht Pascals zu gelangen, daß alle Ordnungen in der Caritas gipfeln und in Christus ihren Sinn und ihre Rechtfertigung finden. Aufgabe unserer Zeit wird es sein müssen, auf diesem Wege weiterzuschreiten und Pascals Christozentrismus — über die ihm durch seine Epoche und die Tragik seiner besonderen Entwicklung gezogenen Grenzen hinaus — vom persönlichen Leben auch auf die soziale und politische Ebene zu übertragen. Erst dann wird es gelingen, den verhängnisvollen Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, moderner Welt und Offenbarung völlig zu überwinden und zu einer neuen hierarchisch gestuften Ganzheit zu gelangen, wie sie dem cartesianischen Zeitalter versagt geblieben ist.