



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Herz und Vernunft nach Blaise Pascal
mit dem Blick auf die Wurzeln seines Verständnisses“

verfasst von / submitted by

Richard Hansl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Ich danke Univ.-Prof. Dr. Achim Buckenmaier für die Inspiration im Zuge der Themenfindung, Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück für seine geduldige Hilfestellung und ausgezeichnete Betreuung, Klara Menzel, Eva-Maria Schmidbaur und Lieselotte Peter für ihre kompetente Unterstützung.

Inhaltsverzeichnis

1. Hinführung	5
1.1. Allgemeine Hinführung	5
1.2. Die Person Pascal	8
2. Grundlagen des Vernunftverständnisses in der Entwicklung der Philosophiegeschichte	14
2.1. Die spekulative Vernunft	15
2.2. Die subjektive Vernunft	17
2.3. Die Weiterführung des Vernunftverständnisses in der Neuzeit	20
2.4. Der Ansatzpunkt Pascals	22
3. Historischer Überblick über das Verständnis des Herzens	23
3.1. Das Herz in der Heiligen Schrift	25
3.2. Das Herz im Alten Testament	25
3.3. Das Herz im Neuen Testament	28
3.4. Das Herz in der Patristik	31
3.4.1. Das Cor als vermittelndes Organ in der Sinneserkenntnis	35
3.4.2. Das Cor als treibende Kraft in der rationalen Erkenntnis	37
3.4.3. Das Cor credens	39
4. Die Anthropologie Pascals	43
4.1. Der Mensch zwischen Elend und Größe	44
4.2. Die Zerstreuung	46
4.3. Die drei Dimensionen des Menschen	48
4.4. Zwischen Dogmatik und Skepsis	50
4.5. Das Mémorial	53
5. Des Herzens Logik – die Pascalsche Vernunftkonzeption	57
5.1. Die Unterordnung der Vernunft	57
5.2. Das Zusammenspiel von Vernunft und Herz	60
5.3. Die Logik des Herzens	62
6. Glaube und Vernunft	66
6.1. Wissen und Glaube in der Religion	67

6.2. Die Vernunftargumentation der Wette	70
6.3. Der Glaube	73
7. Konklusion	77
8. Bibliografie	81
8.1. Primärquellen	81
8.2. Sekundärliteratur	82
9. Abbildungsverzeichnis	88
Abstract	89

1. Hinführung

1.1. Allgemeine Hinführung

Die vorliegende Arbeit zielt auf die Erarbeitung des Herzens- und Vernunftverständnisses von Blaise Pascal ab. Als Ausgangspunkt stellt sich die Frage, wie Glaube und Vernunft zusammengedacht werden können, sich diese ergänzen und wie diese sich auch ihren Limitationen stellen müssen. In einem ersten Schritt sollen dazu die Grundlagen geklärt werden, auf denen Pascal aufbaut, ferner die Begrifflichkeiten im Traditionsstrom der Theologie und Philosophie abgegrenzt werden. Um die Pascalschen Konzeptionen zu verstehen, wird die Entwicklung des Vernunftverständnisses in einem Überblick von der Antike bis in die Neuzeit nachgezeichnet, um anschließend mit dem Zeitgenossen Pascals, René Descartes, einen Übergangspunkt zu setzen. Die Entwicklung von der spekulativen, hin zu einer subjektiven Vernunft, ist der Ansatzpunkt, auf dem weiter aufgebaut werden kann. Weiters wird in der Arbeit beleuchtet, wie sich Pascal immer wieder in der Schneise zwischen Dogmatismus und Skeptizismus positioniert und mit seinen Ansichten einen Versuch der Vermeidung von Extrempositionen begehrt.

Wesentlich bekannter als seine Abhandlungen zur Vernunft ist der Herzensbegriff von Pascal, der für ihn charakteristisch ist. Die zweite Säule dieser Arbeit, anhand welcher die Ansichten Pascals schließlich näher verständlich werden, ist also die Behandlung des Herzensbegriffs, der sich in seiner Entwicklungsgeschichte deutlich von dem des heutigen Menschen unterschieden hat. Beginnend mit den Texten der Heiligen Schrift wird dargelegt, wie das Herz in einem jüdisch-christlichen Verständnis weit über eine bloß anatomische Charakterisierung hinausgeht, wie sich das Herz zu einem Organ entwickelt, mehr noch zu dem personalen Zentrum des Menschen erhoben wird, in dem sich Gottesbegegnung ereignen kann. Speziell ein Name wird in der Patristik eng mit dem Herzen, durch das auch dessen Ikonographie geprägt ist, verbunden: Die Theologie des Augustinus, beginnend mit seiner *philosophia cordis*, bishin zur Erbsündenlehre, stellt später ein prägendes Element Pascals dar und muss daher in seinen Grundzügen angeführt und erläutert werden.

Diese beiden Stränge, Vernunft und Herz, sollen im Hauptteil der Arbeit verknotet werden und in der Behandlung der Anthropologie Pascals ein Zusammenspiel finden. Auf der Basis der Abhandlungen von Guardini, Balthasar und Knapp wird

versucht, das Pascalsche Grundverständnis des Menschen aufzuzeigen, eine Verortung als Vernunftwesen, das in seiner scheinbaren Zerrissenheit zwischen Unendlichkeit und dem Nichts schwebt, was in seinem Glücksstreben eine Getriebenheit zur Folge hat. Diese Arbeit skizziert, wie bei Pascal der Mittelweg zwischen Skeptizismus und Dogmatismus beschritten wird, wie er klassische philosophische Konzeptionen kritisch anfrägt und nach dem Grund einer sicheren Erkenntnisfähigkeit des Menschen sucht.

In der Auseinandersetzung mit den bisherigen philosophischen/theologischen Schulen kann auch nicht über sein zutiefst prägendes Bekehrungserlebnis hinweggegangen werden, das im berühmten *Mémorial*, jenem im Rock eingenähten Schriftstück, seinen Ausdruck findet. Wie findet Pascal im Fühlen Gottes, im Berührtsein des Herzens, einen sicheren Grund, der entscheidend für seine Vernunftkonzeption werden sollte?

In weiterer Folge kommt diese Arbeit zu ihrem Ziel, indem das Zusammenspiel von Herz und Vernunft thematisiert wird und die in den Ohren des modernen Menschen geradezu blasphemische Forderung der Unterordnung der Vernunft unter das Herz gestellt wird. Inwiefern kann das Herz als Erkenntnisorgan von Blaise Pascal gedacht werden und wie überschreitet es jene Grenzen, die der menschlichen Vernunft mitgegeben sind? Pascals Ausführungen wollen auch den Geruch einer Unvernunft oder Widervernünftigkeit vermeiden – die vorliegende Arbeit behandelt, dass und inwiefern er in diesem Sinne oft falsch interpretiert worden ist. Hat der große Naturwissenschaftler und Philosoph Pascal in seinem Werk den Boden der Rationalität verlassen, wie im *Mémorial*, in einem Zustand der Ekstase? Wie verhält es sich mit dem ihm oft vorgeworfenen Fideismus?

Nach dem Versuch, seine Konzeptionen von Herz und Vernunft aus den Wurzeln der europäischen Geistesgeschichte zu verstehen, will diese Arbeit seine anthropologischen Erkenntnisse noch im Lichte des Glaubens betrachten. Neben der Herzenskonzeption wird mit Pascal der Begriff der „Wette“ in Verbindung gebracht. Wie will Pascal zeigen, dass es vernünftig sei, zu glauben, auch wenn Gotteserkenntnis mittels der Vernunft unmöglich sei? In einem Kapitel wird die „Wette“ ausführlich erklärt und auch die Herausforderung eines Glaubens beleuchtet, der vernünftig scheint, aber nicht auf der Gnade eines Fühlens Gottes im Herzen basiert.

Im letzten Kapitel soll genau dieser Glaube expliziert werden, der sich Blaise Pascal erschlossen hat, der in seinem *Mémorial* herauslesbar ist, der Gott als Ereignis, als Berührung zeigt, die Gewissheit schafft und Erschütterung auslöst. Durch die vorhergehenden Kapitel und die gezeigten anthropologischen Grundlagen wird, analog zur Erkenntnisfähigkeit des Herzens, der Glaube verstehbar, der die Möglichkeiten der Vernunft übersteigt und durch die Innerlichkeit der Gottesbegegnung den Menschen verändert.

Die grundlegende Primärliteratur dieser Arbeit stellen Pascals „*Pensées*“ dar. Um vorab schon Unklarheiten abzufedern, ist eine Bemerkung zur Zählung der Fragmente und deren Anordnung notwendig. Die *Pensées* wurden mehrfach übersetzt. Die bekanntesten Ordnungsversuche und Übersetzungen haben Brunschvicg (entspricht der deutschen Übersetzung von Wasmuth), Chevalier (entspricht der Übersetzung von Balthasars) und Lafuma unternommen. Die vorliegende Arbeit orientiert sich an der Textfassung der *Pensées*, die Louis Lafuma für Pascals *Oeuvres complètes* (Éditions de Seuil, Paris 1963, Nachauflage 1975) erstellt hat. Diese Fassung wurde von Ulrich Kunzmann aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt (vorliegende Arbeit verwendet die im Reclam-Verlag erschienene Edition¹). So nicht anders angegeben, folgt die Nummerierung der Fragmente der Arbeit Lafumas (erste Ziffer) und Brunschvicgs (zweite Ziffer; bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhundert als Grundlage für verschiedene deutsche Übersetzungen herangezogen). Als Ergänzung diente die Edition mit einem Kommentar von Eduard Zwierlein.² Eine detaillierte Erläuterung zu den unterschiedlichen Ordnungen der *Pensées* findet sich u.a. in der Einführung der Reclam-Ausgabe.³ Ein Namens- und Sachregister sowie eine Konkordanz der geläufigen Nummerierungen hat Zwierlein zusammengestellt.⁴

¹ Pascal, Blaise, Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Hrsg. von Jean-Robert Armogathe. Übersetzt von Ulrich Kunzmann. Erstausgabe Leipzig 1987, hier verwendet Stuttgart 2005.

² Pascal, Blaise, Gedanken. Übersetzt von Ulrich Kunzmann, mit einem Kommentar von Eduard Zwierlein, Berlin 2012.

³ Pascal 2005, S. 16ff.

⁴ Pascal 2012, S. 434ff.

1.2. Die Person Pascal

Um die in der Hinführung angedeutete Genialität Pascals näher auszuführen, ist ein Blick auf dessen Leben unabdingbar. Wer ist dieser Mann, der dieses große Werk, die *Pensées*, hinterlassen hat? Ein Werk, das Romano Guardini in einem Atemzug mit den *Confessiones* von Augustinus und mit Phaidon von Sokrates nennt.⁵ Wer ist der Mann, den Hans Urs von Balthasar als „Mitbegründer der modernen exakten Naturwissenschaft“⁶ bezeichnet?

Sein Leben ist gut überliefert, da seine Schwester Gilberte eine Biografie über ihn verfasst hat.⁷ Blaise Pascal wurde am 19. Juni 1623 in Clermont als zweites von drei Kindern geboren. Bereits 1626 starb seine Mutter und sein Vater zog mit ihm und seinen zwei Schwestern nach Paris. Der soziale Status der Familie war jener des gehobenen dritten Standes, so entstammte die Mutter einer Kaufmannsfamilie und der Vater war Jurist. Die Verlagerung des Wohnortes hatte große Auswirkungen auf die Ausbildung der Kinder. Nicht nur Blaise war hochbegabt, auch seine jüngere Schwester Jacqueline⁸ galt als Wunderkind und wurde von Pierre Corneille selbst gefördert. In Paris fand sich die Familie in jenem entscheidenden Umbruch wieder, der die Geschichte verändern sollte. Einerseits kam die Familie mit dem Hof in Kontakt, mit jenem „ancien régime“, andererseits fand der Vater Kontakt zu den Intellektuellen der damaligen Zeit, die die vorherrschende Ordnung immer mehr in Frage stellten und einen Wandel vor Augen hatten. Michel de Montaigne, der aufkeimende französische Janseismus, der Calvinismus und ein Erstarren der Naturwissenschaften waren einige der starken Einflüsse jener Zeit.

Sein Vater Étienne Pascal übernahm selbst die Bildung der Kinder und versuchte den Sohn noch vor einer Einführung in die Mathematik für die Fremdsprachen Latein und Griechisch zu gewinnen. Das Interesse von Blaise Pascal und vor allem seine außerordentliche Begabung wurden aber sehr schnell gerade dort erkennbar. Er soll als Knabe auf dem Fußboden vorgefunden worden sein, als er nichts Geringeres tat, als die 32 Sätze des Euklid mit Kreide auf den Fußboden zu malen. Von da an wurden die naturwissenschaftlichen Fähigkeiten gezielt gefördert und ab dem

⁵ Vgl. Guardini, Romano, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Paderborn 1991. S. 15ff.

⁶ Balthasar, Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band II: *Fächer der Stile*, Teil 2: *Laikale Stile*, Einsiedeln 1969. S. 535.

⁷ Vgl. Guardini, 1991. S. 13.

⁸ Raffelt widmet ihr ein eigenes, lesenswertes Kapitel, vgl. Raffelt, Albert / Reifenberg, Peter, *Universalgenie Blaise Pascal. Eine Einführung in sein Denken*, Würzburg 2011. S. 19ff.

jugendlichen Alter von nur 12 Jahren wurde ihm erlaubt an den Treffen der berühmten Academia Parisiensis zu partizipieren. Mit nur 17 Jahren verfasste er seinen „Versuch über die Kegelschnitte“ (org. Essai pur les Coniques) und damit seinen berühmten „Pascalschen Satz“.⁹ Nach der Präsentation der Publikation wird Pascal in diesem jungen Alter zu einer Berühmtheit. Darüber hinaus wurde er bekannt durch seinen Bau einer Rechenmaschine, die bis heute als eine Urversion des Computers gilt. Diese konnte bereits mechanisch Additionen und Subtraktionen vornehmen. Weiters sorgen seine Experimente mit dem luftleeren Raum für Furore. Er bestätigte damit die Theorie des berühmten Physikers Evangelista Torricelli, dessen Thesen zum Vakuum zu dieser Zeit ganz Europa bewegten.

Zwischen 1645 und 1651 kam es zu einigen Entwicklungen, die Blaise Pascal zu einer Hinwendung zu theologischen Themen und auch zur Vertiefung des persönlichen Glaubens führten. In der Literatur wird von einer ersten Bekehrung¹⁰ gesprochen, die wahrscheinlich durch die familiäre Entwicklung bedingt ist. Durch eine Verletzung von Vater Étienne geriet die Familie Pascal in Kontakt mit dem Kloster Port-Royal, das dem französischen Reformkatholizismus zugerechnet und später als jansenistisch verurteilt wurde. Die Spiritualität war von einem Fokus auf innere Frömmigkeit und Mystik gekennzeichnet, was sicher auch als Gegenpol zu den machtpolitischen Verbindungen von Religion und staatspolitischen Zielen gedacht war. Port-Royal war stark von einem „reformatorisch jenseitsorientierten Radikalismus“¹¹ geprägt. Diese erste Bekehrung hatte sein bewussteres Christsein zur Folge.

Aufgrund seiner, wahrscheinlich durch Überanstrengung entstandenen Krankheit, kehrte Blaise Pascal zurück nach Paris. Dort bewegte er sich wieder in der gehobenen Gesellschaft und trat mit Herzog von Roannez und dessen Schwester in einen intensiven Austausch. Diese Zeit der „weltlichen Eitelkeiten“ war für die weitere Entwicklung von großer Bedeutung, da er mit den Schriften von Michel de Montaignes in Kontakt kam. Diese Kreise der Pariser Salons waren ein starker Kontrast zu seiner religiös geprägten Familie, so wurden oft atheistische, oder im besten Fall zur Religion indifferente oder skeptische Positionen vertreten. Diese

⁹ Vgl. Guardini, 1991, S. 25. (veröffentlicht 1640, Oeuvres I S. 243ff.)

¹⁰ Vgl. ebd. S. 194.

¹¹ Weiß, Otto, Der erste aller Christen. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2012. S. 19.

Gruppe wollte er später „die Vernünftigkeit der Wirklichkeit Gottes und des christlichen Glaubens nahebringen“¹². In dieser Gesellschaft änderte sein Schaffen den Kurs und er entdeckte ein neues, drängenderes Problem: Den Menschen.

Als kleine Zwischenbemerkung dürfen der 23. und 24. September 1647 erwähnt werden, in dem es zu einem Zusammentreffen zwei der größten Denker dieser Zeit gekommen ist. René Descartes besuchte den kranken Pascal, um mit ihm einige Frage zu erörtern.¹³ Eduard Zwierlein geht davon aus, dass es dabei um die Versuche zu Torricellis These des Vakuums gegangen war. Pascal war zu jener Zeit eine wichtige Bezugsperson für diese Frage, wie auch eine Korrespondenz mit dem Jesuitenpater Étienne Noel zeigt. Er konnte Descartes aber nicht überzeugen, der unbeirrt die Erkenntnis des Vakuums ablehnte. Pascal sollte noch viele weitere Veröffentlichungen zu diesem Thema vorlegen und schuf auch „den Grundstein zu einer einheitlichen Behandlung von Aero- und Hydrodynamik“¹⁴.

Die Jahre 1648 bis 1653 sind bewegte Jahre in Frankreich, die von Erhebungen und Bürgerkriegen geprägt sind. Pascal ist in dieser Zeit gezwungen mehrmals den Wohnort zu verlagern und immer wieder Paris zu verlassen. Diese Jahre sind vom Eintritt seiner Schwester Jacqueline in das Kloster Port-Royal, seinen naturwissenschaftlichen Forschungen und schließlich von den Auseinandersetzungen der Jesuiten mit dem Jansenismus geprägt.¹⁵

Nach neuerlichen Kontakten mit der Pariser Gesellschaft, die er zunehmend als oberflächlich empfindet, erfolgt die nächste große Wendung und das Ende des „weltlichen“ Lebens von Pascal. Man spricht von der zweiten Bekehrung¹⁶, die in dem Schriftstück *Mémorial*¹⁷ seinen Ausdruck fand. Die spirituellen Entwicklungen seit dem Tod seines Vaters im Jahr 1651, als auch die Abkehr von Weltlichkeiten fanden den Höhepunkt in dem Bekehrungserlebnis am 23. November 1654. Das

¹² Pascal, Blaise, Gedanken. Übersetzt von Ulrich Kunzmann, mit einem Kommentar von Eduard Zwierlein, Berlin 2012. S. 223.

¹³ Leuenberger behandelt das Verhältnis von Descartes und Pascal sowie ihr Zusammentreffen ausführlich, vgl. Leuenberger, Robert, Die Vernunft des Herzens. Studien zu Blaise Pascal, Zürich 1999. S. 72ff.

¹⁴ Zwierlein, 2012. S.403.

¹⁵ Vgl. Christophersen, Alf, Sternstunden der Theologie. Schlüsselerlebnisse christlicher Denker von Paulus bis heute, München 2011. S. 95.

¹⁶ Vgl. Guardini, 1991. S. 29-31.

¹⁷ Vgl. Faksimile des Originaltextes, inkl. deutscher Übersetzung: <http://www.nwerle.at/memorial.htm> (Zugriff: 18.03.2019) bzw. Guardini, 1991. S. 19 (Faksimile des Originaltextes) und 36-37 (deutsche Übersetzung)

Mémorial wird in einem späteren Kapitel noch einmal gesondert behandelt, doch war es für Pascal von so großer Bedeutung, dass er es sogar in seinen Rock einnähen ließ. Dieses wurde erst nach seinem Tod durch Zufall gefunden. Diese zweite Bekehrung führte ihn näher an Port Royal, zurück zu seiner Schwester und veränderte seine Lebensführung grundsätzlich. In der Nähe des Klosters hat sich eine Gruppe von Intellektuellen angesiedelt, denen er sich anschloss.

Er versenkte sich in Ascese, kümmerte sich verstärkt um Arme und Notleidende. Theologisch eskaliert zu dieser Zeit der schwelende Streit zwischen Jesuiten und Jansenisten und fand seinen Höhepunkt im Ausschluss von Professor Antoine Arnauld aus der Sorbonne. Die Jesuiten wurden in weiterer Folge stark kritisiert, unter anderem auch von Pascal mit seinen „Provinzialbriefen“,¹⁸ in denen er auch vor polemischen Untertönen nicht zurückschreckte. Nach dieser intensiven Auseinandersetzung um die Themen der Gnade und Freiheit verlagerte er zunehmend sein Beschäftigungsfeld.

In diese Zeit fällt auch eine weitere wichtige Zäsur in seinem Leben, nichts weniger als ein Wunder. Am 23. März 1656 ereignete sich das „Wunder des heiligen Dorns. In der Kapelle von Port-Royal de Paris wird ein Dorn aus der Krone Christi als Reliquie ausgestellt. Pascals zehnjährige Nichte und Patenkind, Marguerite Périer (1646-1733) wurde nach einer Berührung dieses Dorns von einer Tränendrüsenfistel geheilt, an der sie bereits seit Jahren litt, deren Vereiterung sich bereits durch das Nasenbein und den Gaumen gefressen hatte und die die Ärzte für unheilbar erklärt hatten.“¹⁹

Wohl auch ausgehend von diesem Ereignis nahm Pascal immer mehr Abstand von dem Konflikt und weitete seinen Blick. Guardini schätzte diese Entwicklung so ein, „daß Pascal den Jansenismus weder preisgegeben noch festgehalten hat, vielmehr über den Raum des Kampfes hinausgewachsen ist und eine letzte Loslösung von dem vollzogen hat, was auch in diesem Streit noch „Welt“ gewesen war.“²⁰ Er widmete sich einem größeren Projekt und begann eine Apologie des Christentums zu schreiben. Ab 1656 begann er mit der Sammlung erster Ideen, die schließlich

¹⁸ Lettres provinciales, vollständiger deutscher Titel: „Provinzialbriefe über die Sittenlehre und Politik der Jesuiten unter dem Namen Louis de Montalte an einen Provinzial, und an die Ehrwürdigen Väter aus der Gesellschaft Jesu“

¹⁹ Pascal, 2012. S. 409.

²⁰ Guardini, Romano, Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Band III: Aufsätze und kleine Schriften, Paderborn 2002. S. 160.

unter dem Titel „Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände“ (org. Pensée de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets), die berühmten Pensées von Blaise Pascal werden sollten. Im zugehörigen Kommentar bezeichnete er dieses nicht nur als außergewöhnlich, sondern auch als eines der „merkwürdigsten Bücher der Weltgeschichte. Daran ist vor allem der Umstand schuld, dass die Pensées unvollendet blieben, da der Tod Pascals zuvorkam. Er hinterließ ungefähr 1000 Notizzettel, die Generationen von Forschern zu einer Vielzahl von Titeln, Anordnungen und Interpretationen verleitet haben. Zwierlein schildert den Verlauf der Niederschrift dieses Werkes, in dem die Schaffenskraft sich gegen das Jahr 1658 langsam neigt und Pascal versucht, seine Gedanken verschriftlicht für spätere Anknüpfungen zu konservieren. Dazu kam es leider nicht mehr und sein Umfeld veröffentlichte seine Niederschriften nach seinem Tod im Jahr 1670. Guardini findet ein wunderbares Bild für die Vielzahl der chaotischen Fragmente: „Die Pensées sind eine in vollkommener Wirrnis verlassene Werkstätte.“²¹ Den Zeitzeugen war der Schatz in ihren Händen durchaus bewusst und so wurde offensichtlich auf eine Fortführung der Arbeit gehofft. Pascals Schwester bezeichnet dieses Werk als „die schönste und in dem Jahrhundert, in dem wir leben, vielleicht nützlichste Arbeit“ (org. la plus belle chose et la plus utile peut etre dans le siècle où nous sommes).²²

Seinem ab Juni 1662 schlechter werdenden Gesundheitszustand kommt er zuvor, indem er wohl den nahenden Tod spürt und leitet großherzige Schritte ein: „Einen großen Teil seiner Habe läßt er verkaufen, um den Erlös für mildtätige Zwecke zu verwenden. Er selbst bittet für sich um ein Armenbegräbnis.“²³ Er selbst starb am 19. August im Jahr 1662 vermutlich an Gehirnblutungen. Seine letzten Worte waren: „Möge mich Gott niemals verlassen.“²⁴ Er wurde lediglich 39 Jahre alt und kurz nach seinem Tod in der Kirche Saint-Étienne-du-Mont beigesetzt.

²¹ Guardini, 1991. S. 13.

²² Pascal, 2012. S. 221.

²³ Ebd. S. 412.

²⁴ Weiß, 2012. S. 29.



Abbildung 1: „Blaise Pascal. Crayon drawing by his friend Jean Domat, sketched on a page of Donat’s legal notebook“²⁵

²⁵ Mortimer, Ernest, Blaise Pascal. The life and work of a realist, London 1959. S. 32a.

2. Grundlagen des Vernunftverständnisses in der Entwicklung der Philosophiegeschichte

Bevor auf das Zusammenspiel von Herz und Vernunft in Pascals Denken eingegangen werden kann, scheint es ratsam, einen kurzen Überblick über die Eckpfeiler des philosophischen Vernunftverständnisses zu geben. Hier hält sich der Aufbau an die Struktur von Markus Knapp²⁶, der einen sehr gelungenen, äußerst prägnanten Durchlauf durch fast zwei Jahrtausende philosophischen Ringens gewagt hat. Mit diesem Exkurs soll die Einordnung des Pascalschen Denkens erleichtert werden und dessen Synthese aus christlichem Gottesverständnis und philosophischer Erkenntnissuche verdeutlicht werden.

In Karl Jaspers Theorie der Achsenzeit²⁷ wird die Periode zwischen 800 und 200 vor Christus als eine Zeit des Erwachens der Vernunft charakterisiert, die den Übergang des Menschen vom Mythos hin zu einer neuen Form des Denkens beschreibt. Die ursprüngliche Deutung der Welt, die für sich schon durchaus als zivilisatorische, vernunftgeleitete Leistung angesehen werden kann, wird durch die Suche nach den grundlegenden Prinzipien und den damit verbundenen Ausprägungen des Denkens abgelöst. Dieser Übergang ist fließend und bedient sich zunächst, wie bei Homer oder Hesiod, noch des Tarnmantels mythologischer Motive. Spätestens mit den Vorsokratikern kann von einer Grundlegung eines Rationalismus gesprochen werden, die sich in einer Suche nach den Prinzipien aller Dinge ausdrückt. Besonders hervorzuheben ist hier der oft als „erster Philosoph Europas“²⁸ bezeichnete Thales von Milet, in dessen Werk „Die Konstitution aller Dinge“ das Wasser als das Urprinzip der Welt postuliert wird. Schnädelbach bezeichnet diesen Wandel von einer Rationalität im Kleide des Mythos hin zu einer neuen Form folgendermaßen:

„Dass an die Stelle des Mythischen das „Logische“ oder „Rationale“ im Sinne einer begründeten und überprüfbaren Rede zu treten habe, ist die leitende Zielvorstellung

²⁶ Vgl. Knapp, Markus, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn 2014. S. 13-47.

²⁷ Vgl. Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1983.

²⁸ Schon Platon zählte Thales erstmals zu den „Sieben Weisen“. (vgl. Platon, Protagoras 343a)

unserer „logozentrischen“ oder „rationalistischen“ Philosophietradition, für die es keine Parallele in den anderen Hochkulturen gibt.“²⁹

Dieser Wandel führt dazu, dass sich der Horizont des Denkens deutlich über den Alltag hinaus weitet und die Frage von Gründen zwangsläufig zur Frage nach der Arché (ἀρχή), dem Grundursprung führt. Die sich daraus entwickelnde Vernunftkonzeption wird als spekulative Vernunft bezeichnet.

2.1. Die spekulative Vernunft

Die Philosophie, gerade mit Parmenides, führt zu einer zunehmenden Distanzierung von der sinnlich erfahrbaren Welt und beschäftigt sich mit der Frage des wahren Seins. Dieses kann nur durch das Denken erfasst werden, da es unvergänglich ist und somit im Gegensatz zum sinnlich erfassbaren Sein nicht veränderbar und vergänglich ist: „So verbinden sich Sein und Denken und werden zur Einheit.“³⁰

Bei Platon kommt dies mit seiner berühmten Ideenlehre zum Ausdruck. Er geht von einer idealen, dem Kosmos und dem menschlichen Leben zugrunde liegenden Ordnung aus. In der *Πολιτεία* (Politeia³¹) schildert er im Höhlengleichnis den Weg der Philosophie anhand verschiedener Formen der Erkenntnis. Während in den ersten Stufen nur die Abbilder der Ideen und die Ideen selbst erkannt werden, so wird der Mensch schließlich aus der Höhle ans Licht der Sonne geführt, die für die höchste Idee, jene des Guten, steht, die wiederum als Urbild die anderen Ideen zum Erstrahlen bringt.

Die Erkenntnisformen werden von Platon³² in Meinungen, doxa (δοξα), in das diskursive Denkvermögen, dianoia (διάνοια, ratio), und die auf die ewigen Ideen abzielende Erkenntnis, noesis (νόησις, intellectus), eingeteilt. Die drei Formen sind ineinander verwoben und bilden Abhängigkeiten. Zur Erfassung von rein Geistigem bedarf es somit auch der diskursiven Erkenntnis.

²⁹ Knapp, 2014. S.13.

³⁰ Ebd. S. 14.

³¹ Vgl. Vretska, Karl, Platon: Der Staat. Stuttgart 2004.

³² Vgl. Weizsäcker, Carl Friedrich von, Ein Blick auf Platon: Ideenlehre, Logik und Physik, Stuttgart 1981.

„Es lässt sich somit sagen: „Gegenstand der Vernunft ist ... bei Platon die Idee, die reine Wesenheit, diejenige Gestalt, derjenige Anblick, der den Grundriss, das Ur- und Vorbild darstellt für alles, was überhaupt in einer möglichen Welt, auch der den Sinnen erscheinenden Wirklichkeit hervortritt.“³³

Somit ist es dem Menschen möglich, die Welt des Sinnlichen zu überschreiten und Anteil zu haben an dem zugrunde liegenden rein Geistlichen. Die Bezeichnung „spekulativ“ ist auf die Vernunft als ein höheres, nichtsinnliches Wahrnehmungsvermögen bezogen.

Knapp betont, dass diese Vernunftkonzeption natürlich von einer objektiven, kosmischen Vernunft getragen wird, die zum Maßstab für die menschliche Vernunft wird. „Das spekulative Vernunftkonzept ist im Kern nichts anderes als die philosophische Rationalisierung einer solchen mythisch-religiösen Weltsicht.“³⁴

Aristoteles³⁵ sieht diese Vernunftkonzeption noch sehr ähnlich, wobei er die Ideenlehre einer Kritik unterzieht und darin eine Verdoppelung der innerweltlichen Dinge sieht. So werden bei ihm Begriffe von *morphe* (μορφή) und *hyle* (ύλη) wichtig, um die aus seiner Sicht mangelhafte Erklärung für „die Dynamik des innerweltlichen Seienden zu erklären“³⁶. Die Beibehaltung der Konzeptionen mit einer mythisch-religiösen Weltsicht werden nun für das Christentum entscheidend, denn genau hier lässt sich ein Anknüpfungspunkt finden, der Athen mit Jerusalem verbindet. Bis zum Nominalismus³⁷ im 13. Jahrhundert wird die Erkenntnis des Seins mit dem „intellectus divinus eines persönlichen Schöpfergottes“³⁸ verbunden.

Eine Wende kommt erst mit dem Universalienstreit und der damit verbundenen Verurteilung durch den Pariser Bischof Stephan Tempier³⁹, der den absolut freien Willen Gottes betont, der sich nicht Vernunftprinzipien unterordnet, sondern selbst ordnungsbegründender Wille ist. Somit kommt es zu einem großen Bruch im Vernunftverständnis, da die absolute Freiheit und Macht Gottes die menschliche

³³ Vgl. Knapp, 2014. S. 15.

³⁴ Vgl. ebd. S. 16.

³⁵ Vgl. Jung, Christian, Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles, Würzburg 2011.

³⁶ Vgl. Knapp, 2014. S. 16.

³⁷ Vgl. Müller, Klaus, Glauben – Fragen – Denken. Band II: Weisen der Weltbeziehung, Münster 2008. S. 779ff.

³⁸ Vgl. Knapp, 2014. S. 16.

³⁹ Vgl. Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986. S. 371ff.

Erkenntnisfähigkeit übersteigt und die Vernunftordnung nicht aus Kosmos oder Natur abgelesen werden kann. Die Allgemeinbegriffe werden somit nur mehr zur Abstraktionsleistung des Menschen.

„Weder in den Dingen, noch in Gott, der in seiner Allmacht denken und schaffen kann, was und wie er will [...] Sollen also die Allgemeinbegriffe überhaupt noch einen Sinn haben, so können sie dies nur dann, wenn wir sie als unsere Konzepte verstehen, die wir aus der konkreten, sinnlichen Erkenntnis durch Abstraktion gewinnen und daher als hypothetische Entwürfe zur Orientierung in dieser Welt gebrauchen können.“⁴⁰

Die Folgen dieser Entwicklung sind dramatisch. Mit dem Wegfallen der objektiven Vernunft kommt es zu einer Subjektivierung der Vernunft, die den Menschen zur Gestaltung der Welt befähigt. Knapp spricht auch von einer instrumentellen Vernunft. Dies führt in ein weiteres Vernunftkonzept über:

2.2. Die subjektive Vernunft

Der drastische Wandel mit dem Niedergang des Konzepts einer objektiven Vernunft hin zur subjektiven Vernunft führt zu einer Denkrichtung, die in der Arbeit von Blaise Pascal immer wieder angeführt wird. Es handelt sich hierbei um die Skepsis, oder den Skeptizismus,⁴¹ mit einem der wichtigsten Vertreter, Michel de Montaigne. Aufbauend auf dem Nominalismus zeichnet diese Denkrichtung die Vorstellung aus, dass eine rationale Durchdringung der Welt, ein Verständnis des Wesens der Dinge nicht möglich ist. Nachdem die Skepsis natürlich auch auf ihre eigenen Aussagen hin angewendet werden muss, entwickelte sich rasch die Frage nach dem Fundament, dem Grund, auf dem gesichertes Wissen aufgebaut werden konnte.

Dieser Grund wird in der subjektiven Vernunft gefunden, die die weltlichen Erfahrungen ordnet. „Das neuzeitliche Denken hat diese Aufgabe von zwei Ansatzpunkten her in Angriff genommen, nämlich einem empiristischen und einem rationalistischen.“⁴² Für den Empirismus sind die sinnlichen Wahrnehmungen das

⁴⁰ Vgl. Knapp, 2014. S. 18.

⁴¹ Vgl. Montaignes Schrift „Apologie de Raimond Sebond“. Übersetzt von Stillet, Hans, in: Essais: 2, München 2002.

⁴² Vgl. Knapp, 2014. S. 20.

Fundament von Erkenntnis, die soweit gehen, dass die Vernunft durch sie bestimmt ist. Vernunft wird darauf reduziert, dass sie diese Wahrnehmungen behandelt, ihr jedoch keine darüber hinaus gehenden, eigenständigen Funktionen zukommen. Der Rationalismus widerspricht diesem Vernunftverständnis des Empirismus und gesteht der Vernunft die Möglichkeit zu, „aus sich selbst heraus zu gesicherten Erkenntnissen zu gelangen und rationale Zusammenhänge zu stiften.“⁴³ René Descartes reduziert den Skeptizismus zu einer Methodik in seinen Meditationen bis hin zum Konzept des *genius malignus*.⁴⁴ Somit könnte jede Erkenntnis zur Täuschung werden, was jedoch Descartes mit seinem bedeutenden Einwand aufhebt: „Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertig bringen, dass ich nichts bin, solange ich denke, dass ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, dass der Satz: „Ich bin, ich existiere“, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse notwendig wahr ist.“⁴⁵ Hier findet Descartes das Fundament für gesichertes Wissen: Die Selbstgewissheit des Ichs. Diese Sicht führt jedoch auch zu einem strengen Dualismus zwischen einer denkenden Substanz (*res cogitans*) und einer körperlichen Substanz (*res extensa*).⁴⁶ „Das Mentale bleibt von der Welt des Objektiven grundsätzlich unterschieden“⁴⁷ Diese Kluft wird von Descartes mit Gott überbrückt und er arbeitet die zwingend notwendige Existenz Gottes anhand seines kausalen und ontologischen Gottesbeweises heraus. Seine Schlussfolgerung lautet, dass Gott angeboren sein muss, weil er das menschliche Denken übersteigt und die Idee des Unendlichen nicht aus dem Endlichen hervorgehen kann.

Das sich ergebende Problem zeigt sich darin, dass weder Rationalismus noch Empirismus überzeugen können, da sie die Gefahren von „eingeborenen Ideen“ und des Skeptizismus in sich tragen. Kant versucht diese beiden Richtungen in ihren Kernanliegen ernst zu nehmen und einen neuen Weg mit seiner Transzendentalphilosophie⁴⁸ zu beschreiten.

⁴³ Knapp, 2014. S. 20.

⁴⁴ Vgl. Descartes, René, Meditationen. Dreisprachige Parallelausgabe: Latein, Französisch, Deutsch (Originaltitel: Meditationes de prima philosophia), Schmidt, Andreas (Hrsg.), Göttingen, 2. Auflage 2011. S. 65. (Meditationes I,12)

⁴⁵ Descartes, 2011. S. 73. (Meditationes II,3)

⁴⁶ Rombach, Heinrich, Substanz, System, Struktur. Band I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg/München 1965. S. 444ff.

⁴⁷ Vgl. Knapp, 2014. S. 22.

⁴⁸ Vgl. Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Erscheinen in: Pegot, J.R. (Hrsg.), Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft, Wiesbaden 2003.

In Bezug auf den Empirismus sieht Kant die Notwendigkeit, dass das Erfasste strukturiert werden muss und hierzu bereits *a priori* Anlagen gelegt sein müssen, quasi zeitenthobene Vernunftstrukturen. Als diese ordnenden Formen bezeichnet er Raum und Zeit. Weiters ist es für den Menschen notwendig in sogenannten Kategorien als Strukturen des menschlichen Geistes zu denken. Dieser gibt es für ihn vier, nämlich Quantität, Qualität, Relation, Modalität. Durch sie ist es erst möglich sinnliche Eindrücke zu einer Erkenntnis zu führen.

„Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht. Anschauung und Begriff machen also die Elemente unserer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können.“⁴⁹

Wichtig ist für Kant die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand, so wie er unserer Erkenntnis zugeführt wurde und dem Ding an sich, das sich unserer möglichen Erkenntnis entzieht. Diese Begrenzung zielt zurück auf den Nominalismus, indem Kant „die subjektive Vernunft als kritische Vernunft konzipiert. Sie muss kritisch sein in dem Sinne, dass sie sich der Grenzen ihrer Erkenntnismöglichkeiten vergewissert.“⁵⁰ Dadurch versucht er die Gefahren von Dogmatismus und Skeptizismus zu verhindern. In seinem Denkansatz zeigt sich, „dass das Erkennen sich auf wirkliche Gegenstände bezieht und daher auch mit einem Wahrheitsanspruch verknüpft werden kann. Aber die Erkenntnis bleibt eben, anders als in vorkritischer metaphysischer Realismus meint, durch die subjektiven Erkenntnisbedingungen begrenzt.“⁵¹

Bei Kant kommt nun ein weiterer, wesentlicher Zusatz im Hinblick auf die Vernunft hinzu, er nennt dies die transzendentalen Ideen.⁵² Diese betreffen das Vermögen der Vernunft „ausgehend von der Bedingtheit des vom Verstand Erkannten auf die

⁴⁹ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 74.

⁵⁰ Vgl. Knapp, 2014. S. 24.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. Kritik der reinen Vernunft, in: Pegot, J.R. (Hrsg.), Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft, Wiesbaden 2003.

Totalität aller Bedingungen und damit notwendigerweise auf das Unbedingte⁵³ zu schließen. Für ihn gibt es drei solcher transzendentalen Ideen, nämlich Seele, Welt und Gott. Diese transzendentalen Ideen in ihrer Regulationsfunktion hinsichtlich einer Einheit sind der Vernunft innewohnend. Sie ermöglichen die Welt aus einer Perspektive des „Als ob“ zu betrachten, um nach der Problematisierung der objektiven Vernunft zu einem methodischen Rationalismus zu kommen. „Bei Kant wird die subjektive Vernunft somit auf eine neue Grundlage gestellt. Anders als Descartes unterscheidet er zwischen dem empirischen Ich und dem transzendentalen Subjekt. Erkenntnis wird demnach geleitet von apriorischen Bedingungen ihrer Möglichkeit, die als solche nicht aus der Erfahrung gewonnen sind, sondern von der empirischen Wirklichkeit streng getrennt bleiben, eben als transzendente Subjektivität.“⁵⁴

In gewisser Weise schafft es Kant jedoch nicht den Dualismus von Descartes aufzuheben, so stimmt die Strukturierung der empirisch erkannten Dinge anhand der Kategorien nicht mit dem Ding an sich überein.⁵⁵ Wie Baumgartner schreibt: Die Vernunft „reicht an die Grenzen der Welt, aber nicht mehr unmittelbar bis ins Göttliche. Im Blick auf ihre höchsten Leistungen in der Theorie ist sie eine Vernunft der Grenzen geworden: Grenzvernunft.“⁵⁶

2.3. Die Weiterführung des Vernunftverständnisses in der Neuzeit

In diese Schneise zwischen Skeptizismus und Dogmatismus, die Kant zu überwinden versucht, stoßen einige große Denker, die der Vollständigkeit in aller Kürze noch genannt werden sollen, die aber schon wie Kant deutlich über die Zeit von Blaise Pascal hinausgehen.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wird zum Kritiker von Kant und entwirft das Prinzip der absoluten Vernunft.⁵⁷ Er will die Zerrissenheit des modernen Menschen in einer

⁵³ Knapp, 2014. S. 25.

⁵⁴ Ebd. S. 26.

⁵⁵ Vgl. Kirsch, Ulrich, Blaise Pascals „Pensées“ (1656-1662). Systematische „Gedanken“ über Tod, Vergänglichkeit und Glück, Freiburg/München 1989. S. 364f.

⁵⁶ Baumgartner, Hans Michael, Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens, in: Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, Freiburg/München 1989. S. 192.

⁵⁷ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich, Wissenschaft der Logik. Erschienen in: Koch, Anton Friedrich / Schick, Friederike (Hrsg.), Wissenschaft der Logik, Berlin 2002.

Totalität wiedervereinen, was zuvor durch die Rolle der Religion der Fall war. Diese absolute Vernunft soll bei ihm zur Synthese von subjektiver und objektiver Vernunft werden und Endlichkeit in seiner Denkfigur des absoluten Geistes zu einem Momentum des Unendlichen werden. Knapp spricht jedoch von einer „Überdehnung“ von Hegels Vernunftkonzept: „Die Behauptung eines vollkommenen Aufgehobenseins der Wirklichkeit im Ganzen in einer absoluten Vernunft widerspricht einfach der Erfahrung in vielfacher Weise.“⁵⁸

Der Pendelschlag lässt nicht lange auf sich warten und es entsteht das Konzept der Dezentrierung der Vernunft. Diese beginnt mit Arthur Schopenhauer,⁵⁹ der diesen Weg der Vernunftkritik einschlägt und den metaphysischen Rationalismus ablehnt. Für ihn ist das die Wirklichkeit bestimmende, der Wille, jedoch in einer dunklen, irrationalen Ausprägung. Friedrich Nietzsche mit seiner Philosophie der Macht⁶⁰ treibt es auf die Spitze und reduziert Vernunft auf einen instrumentellen Charakter. „Die Vernunft erscheint nur noch als bloße Funktion von etwas, von dem unausgemacht bleibt, ob es auch selbst vernünftig ist.“⁶¹ Mit Habermas⁶² tritt ein weiteres Konzept auf, das den Cartesischen Dualismus zu vermeiden versucht: Die kommunikative Vernunft. Schnädelbach hebt Habermas hier als den prägenden Philosophen hervor und spricht von einem „linguistic turn“ in der Philosophie“.⁶³ Das Paradigma der Vernunft Einsicht als Vorlagerung vor der Sprache wird nun nachdrücklich kritisiert. „Denken vollzieht sich vielmehr unabdingbar im Medium der Sprache und bleibt daher an die Regeln der Verwendung sprachlicher Zeichen gebunden. In diesem Sinne gibt es keine „reine“ Vernunft.“⁶⁴ Habermas spricht der Sprache die Funktion der Welterschließung, die dem Menschen erlaubt sich in ihr zu orientieren und sie zu formen. „Die in der Formalpragmatik einer verständnisorientierten Rede grundlegende kommunikative Vernunft ist weder eine substantielle, mit der Welt und ihrer Geschichte unverlierbar gegebene Vernunft im Sinne der metaphysischen Tradition oder Hegels, noch ist sie eine im transzendentalen Subjekt begründete Vernunft. Sie

⁵⁸ Vgl. Knapp, 2014. S. 30.

⁵⁹ Vgl. Schopenhauer, Arthur, Die Welt als Wille und Vorstellung. Erschienen in: Hallich, Oliver / Koßler, Matthias (Hrsg.), Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. Berlin 2014.

⁶⁰ Vgl. Nietzsche, Friedrich, Der Wille zur Macht. Erschienen in: Förster-Nietzsche, Elisabeth (Hrsg.), Friedrich Nietzsche. Nietzsche's Werke: 10. Der Wille zur Macht 1884/88, 2. Leipzig 1906.

⁶¹ Vgl. Knapp, 2014. S. 33.

⁶² Vgl. Habermas Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen, Frankfurt/Main, 10. Auflage 2007. (bes. Kapitel XI)

⁶³ Vgl. Knapp, 2014. S. 34.

⁶⁴ Vgl. ebd.

ist vielmehr eine in intersubjektiven Verständigungsprozessen angelegte und in ihnen zu verwirklichende Vernunft. Sie hat daher einen prozeduralen Charakter, weil sie in einem bestimmten rationalen Verfahren begründet ist.“⁶⁵

Dieser prozedurale Charakter hat nun zur Folge, dass nicht nur bloß die Dezentralisierung des Vernunftbegriffes postuliert wird, sondern dies aufgrund der Dezentralisierung sowohl des Subjekts, als auch des Bewusstseins passiert. Vernunft bleibt dadurch immer an weltliche Zusammenhänge gebunden. Habermas meint, dass „die Einheit der Vernunft allein in der Vielfalt ihrer Stimmen vernehmbar bleibt“.⁶⁶

2.4. Der Ansatzpunkt Pascals

Blaise Pascal ist an der Wende zum neuzeitlichen Denken mit dem Graben zwischen Dogmatismus und Skeptizismus konfrontiert, der gerade zu seiner Zeit nur unweit von ihm in der Person von René Descartes seinen Ursprung findet. Was unterscheidet jedoch nun die Denkweisen dieser beiden großen Franzosen? Pascal geht den cartesischen Schritt zur Ziehung einer mentalistischen Grenze nicht mit. Für ihn sind Konzepte wie die *res cogitans* und die *res extensa* schlichtweg undenkbar, da für ihn eine Verwobenheit, eine Verbundenheit von denkendem Subjekt mit der Welt evident ist.⁶⁷ Dieser vollkommen entkoppelte, der Welt enthobene, rein geistige Innenraum, der von Descartes angedacht wird, wird von ihm abgelehnt. Blaise Pascal stellt sich, wie die vorab angeführten neuzeitlichen Philosophen, die Frage, wie diese Verschränkung zu denken ist und sieht eine Instanz, die dies möglich macht. Es ist sein berühmtes *cor*, das Herz. „Mit Hilfe dieser Metapher expliziert Pascal ein Vermögen des Menschen, das seiner Vernunftkenntnis und seinem Handeln voraus- und zugrunde liegt. Und es ist eben dieses Vermögen des Herzens, durch das der Mensch unhintergebar in die Welt involviert wird.“⁶⁸ Das Herz wird somit zu einer Quelle, aus der die Vernunft erst schöpfen muss, um sich voll entfalten zu können. Aufbauend auf den Erkenntnissen des Herzens kann die

⁶⁵ Vgl. Knapp, 2014. S. 36.

⁶⁶ Habermas, Jürgen, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt der Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 1988, S. 153-186, hier S. 155.

⁶⁷ Vgl. Rombach, Heinrich, Substanz, System, Struktur. Band II. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg/München 1966. S. 142f.

⁶⁸ Vgl. Knapp, 2014. S. 46.

Vernunft erst ihr eigenes Potential entfalten. Dies steht natürlich einem „dekontextualisierten Subjekt“⁶⁹, wie es Descartes denkt, entgegen. Für Pascal werden die Grenzen der Vernunft und das Zusammenspiel von Vernunft und Herzen zu den zentralen Themen.

Nachdem die grundsätzliche Entwicklung der Philosophiegeschichte im Hinblick auf die diversen Vernunftkonzeptionen überblicksmäßig skizziert wurde, muss nun ein weiteres Fundament gelegt werden, um Pascals Ausführungen besser zu verstehen. In den anschließenden Kapiteln folgt ein zweiter Schlüsselbegriff, das Herz, welches einer der zentralen Begriffe Pascals werden sollte. Ein Rückblick auf die Geschichte, gerade mit Fokus auf den biblischen Kontext, soll dabei helfen zu zeigen, in welche Traditionsstränge er sich einordnet.

3. Historischer Überblick über das Verständnis des Herzens

Der Begriff des Herzens ist über kulturelle und geographische Schranken hinaus von hervorstechender Bedeutung. Allein die physiologische Bedeutung hat dafür gesorgt, dass es in allen Kulturen eine herausragende Stellung eingenommen hat. Von grausamen Bräuchen der Azteken,⁷⁰ bis zur bloßen Hochschätzung als Notwendigkeit für das bloße Überleben, überschreitet die Reflexion über diesen Begriff sehr schnell den bloß mechanischen, medizinischen Aspekt. Das Herz wird zum personalen Zentrum, zu dem Ort, in dem sich Geist und Leib treffen. Knapp verweist auf eine Vielzahl von weiterhin gebräuchlichen Metaphern, die andeuten, dass das Herz auch Stimmungen unterliegen kann. Es kann froh, traurig sein, man kann sich ein Herz fassen, das Herz wird von etwas berührt, das Herz kann in die Hose rutschen.⁷¹

Die antike Welt ist begrifflich weit weg von einer mentalistischen Grenze, einem cartesischem Dualismus. Sie nimmt Bezug auf einen reichen Erfahrungsschatz, der das Herz als Sitz des Lebens, als verbindendes Element wahrnimmt. Weit über den Kontext von Philosophie und Schrift hinauszugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit bei Weitem sprengen, jedoch sei ein kurzer Blick in den

⁶⁹ Vgl. Rombach, 1966. S. 150f.

⁷⁰ Vgl. Høystad, Ole Martin, Kulturgeschichte des Herzens. Von der Antike bis zur Gegenwart, Köln 2006. S. 104ff.

⁷¹ Knapp, 2014. S. 49.

ägyptischen Kulturkreis gewagt. Jan Assmann beleuchtet in seinem Werk „Die Erfindung des inneren Menschen“⁷² den Begriff der Ma’at in aller Ausführlichkeit und sieht eine Bedeutungsverschiebung in der Entwicklung von einer Königsherrschaft hin zu einer verstärkten Individualisierung. Die Verschiebung der Verantwortung und die damit verbundene Notwendigkeit einer inneren Instanz, die im Herzen gefunden wird. „Nicht der König, sondern das eigene Herz gilt jetzt als die Triebfeder menschlichen Handelns.“⁷³

Die Bewertung des Handelns hinsichtlich seiner Moralität wird aber nicht vom Pharao in eine Art entfesselter, sich selbst erhöhender Individualität verlagert, sondern das Herz öffnet den Menschen hin auf die Gemeinschaft und zeigt ihm den Weg um sich in diese entsprechend der Ma’at einzubetten. „Das Herz ist das Organ, kraft dessen das Individuum sich öffnet gegenüber den Anforderungen des Zusammenlebens und sich einbeziehen läßt in die Bindungen der Gemeinschaft.“⁷⁴ Wie auch in der biblischen Tradition wird der Begriff des hörenden Herzens entscheidend.⁷⁵ Assmann zeigt auch gewisse Ähnlichkeiten, gerade in Bezug auf ein göttliches Gericht auf. So gilt auch im alten Ägypten die Vorstellung einer Bewertung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Ausführung. „Was der Mund bekennt, muß das Herz bestätigen, sonst wird es als ein Lippenbekenntnis, d.h. als Lüge entlarvt. Alles hängt jetzt davon ab, daß das Herz sich nicht vom Mund, also vom sprechenden Selbst, trennt.“⁷⁶ In der weiteren Entwicklung wird das Herz Gott überantwortet, der ihm Stabilität und die rechte Ausrichtung verleiht. Assmann zeichnet das Bild einer „Kultur des Herzens“,⁷⁷ die das Herz zum identitätsstiftenden Zentrum macht und in ihm Innen, Außen und Kosmos verbindet. Wie weit diese Philosophie das Volk Israel beeinflusst hat, ist schwer abzuschätzen. Im Weiteren folgen die biblischen und patristischen Grundlagen.

⁷² Vgl. Assmann, Jan, Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Studien zum Verstehen fremder Religionen (Hrsg. Assmann, Jan u. Sundermeier, Theo), Gütersloh, 1993. S. 81ff.

⁷³ Assmann, Jan, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990. S. 119.

⁷⁴ Assmann, Jan, Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Studien zum Verstehen fremder Religionen (Hrsg. Assmann, Jan u. Sundermeier, Theo), Gütersloh, 1993. S. 99.

⁷⁵ Vgl. Høystad, 2006. S. 31.

⁷⁶ Assmann, 1993. S. 89.

⁷⁷ Ebd. S. 82.

3.1. Das Herz in der Heiligen Schrift

Große Unterschiede werden ersichtlich, wenn man die Bedeutung des Herzens im Alten und im Neuen Testament gegenüberstellt und sich zeigt, wie weit die Begrifflichkeiten durch kulturelle Strömungen und Entwicklungen beeinflusst sind. Was in der gesamten Bibel als homogen angesehen werden kann, ist, dass das Herz zum Zentrum von Gut und Böse im Menschen wird. „In beiden Texten [Altes und Neues Testament, Anm.] manifestiert sich das Verhältnis der Menschen zu Gott und ihre moralische Haltung über ihre Herzen. Gleichzeitig ist das Herz Träger von Gefühlen und emotionalen Impulsen.“⁷⁸ Im biblischen Denken ist eine Kausalität zu sehen, nämlich dass die Gesinnung durch das Herz grundgelegt ist. Gutes kommt vom guten Herzen, Böses kommt vom bösen Herzen des Menschen.⁷⁹ Erst in späteren Texten und vor allem durch eine entsprechende Deutung des Neuen Testaments wird eine Anthropologie dargelegt, die verstärkt das Herz als neutralen Spielgrund der Seele sieht und dem Menschen durch dieses seine Attribute verliehen werden.⁸⁰ Generell zählt der Begriff des Herzens zu den in der Bibel am häufigsten verwendeten, so alleine im Alten Testament 861 Mal.⁸¹

3.2. Das Herz im Alten Testament

In den antiken Kulturen spielen verschiedene Organe entscheidende Rollen, wie zum Beispiel das Herz für die Babylonier, das in der Praxis der Wahrsagerei entscheidend war.⁸² Das Volk Israel ist in seiner Auffassung des Herzens (im Hebräischen mit dem Wort *leb* oder *lebab* bezeichnet)⁸³ wohl am ehesten den Ägyptern ähnlich, wobei eine Unterscheidung der physischen und der seelischen Elemente deutlich zu Gunsten des Sitzes der Seele ausfallen.⁸⁴ Die medizinische Komponente des Herzens wird zu alttestamentlicher Zeit weitestgehend vernachlässigt (es kann auch

⁷⁸ Høystad, 2006. S. 59.

⁷⁹ Vgl. Krüger, Thomas, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, Zürich 2009. S. 102; 115.

⁸⁰ Vgl. Frevel, Christian, Artikel „Herz“, in: Berlejung, Angelika, Frevel, Christian (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 4. Auflage 2015. S. 250-252, hier S. 251.

⁸¹ Wehrle, J. / Kampling, R., Artikel „Herz“, in: Haag, Herbert (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon, Einsiedeln 1951. S. 137-141., hier S. 138 und 140.

⁸² Vgl. Bauer, Johannes B. / Felber, Anneliese, Artikel „Herz“, in: Dassmann, Ernst / et. mult. (Hrsg.), Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Band 14: Heilig – Hexe, Stuttgart 1988. S. 1093-1131, hier S. 1094.

⁸³ Frevel, 2015. S. 250; detaillierte Darstellung der Wortherkunft vgl. Wehrle, 1951. bes. S. 137.

⁸⁴ Vgl. Wehrle, 1951. S. 137-138.

für die Zeit des nachbiblischen Judentums nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob die Funktion des Herzens für den Blutkreislauf bekannt war⁸⁵), so orientieren sich die Israeliten stark an der Schöpfungsgeschichte und dem Einhauche des Odems durch Gott.⁸⁶ Dieser wirkt in ihm und ist das lebenspendende Element, welches den Menschen mit seinem letzten Atemzug auch wieder verlässt. Der Herzschlag wird in dieser Überlegung nicht beachtet. Høystad versucht sich den Begrifflichkeiten zu widmen, kapituliert allerdings rasch an der oftmaligen Erwähnung des Herzens im Alten Testament, das auch durch eine Vielzahl unterschiedlicher Begriffe⁸⁷ bezeichnet wird. Diese bezeichnen die Strebekräfte des Menschen, sind zum Teil rein anatomisch zu sehen, verschwimmen mit umliegenden Organen und zeigen, dass es noch keine einheitliche Bezeichnung für das Herz nach unserem Verständnis gab. In dieser Mehrdeutigkeit sieht man jedoch eine Tendenz zur Innwendung des Menschen, zu einem zentralen Sitz: „Dort liegt auch die Quelle der Gefühle, sowohl der guten als auch der bösen. Darüber hinaus ist das Herz Sitz des Wollens und Wünschens, der Lust und Begierde – Sinnesarten, die alle mit dem Bewusstsein und gedanklicher Tätigkeit im positiven oder negativen Sinne zusammenhängen.“⁸⁸

Gerade mit Blick auf die gedankliche Tätigkeit muss man jedoch attestieren, dass durch die Israeliten nicht bloß die Vernunft im Herzen verortet wird, sondern eine drüber hinausgehende, noch wesentlich tiefere Weisheit. Dies kommt im Psalm 51,8 zum Ausdruck:

*Siehe, an Treue im Innersten hast du Gefallen, im Verborgenen lehrst du mich Weisheit.*⁸⁹

Høystad verweist in seinem Werk auf eine interessante Übersetzungsentwicklung, worauf hier besonderes Augenmerk zu legen ist, was mit der vagen Begrifflichkeit *im Verborgenen* näher gemeint sei. Diese Übersetzung aus dem Hebräischen ist eine sehr wörtliche, die sich auch in der Neuen Einheitsübersetzung (2016) wiederfindet. Davon abweichend wurden in der Vulgata⁹⁰ die Worte *in corde* verwendet und erst

⁸⁵ Vgl. Lipinski, Edouard, Artikel „Coeur“, in: Bogaert, Pierre-Maurice (Hrsg.), Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Turnhout 3. Auflage 2002. S. 294-295, hier S. 294.

⁸⁶ Vgl. Krüger, 2009. S. 87f.

⁸⁷ Høystad, 2006. S. 61

⁸⁸ Ebd. S. 61-62.

⁸⁹ Alle Bibelstellen sind nach der Einheitsübersetzung (2016) zitiert.

⁹⁰ Høystad, 2006. S. 62.

durch Luther⁹¹ wieder näher an den Urtext herangeführt. Diese Präzisierung der Innerlichkeit war bereits eine Interpretation, die den Sitz der Weisheit mit weiteren Textstellen in Verbindung bringen sollte. Kurz erwähnt müssten an dieser Stelle Sprüche 16,23,⁹² Sprüche 2,10,⁹³ Psalm 33,15⁹⁴ und Psalm 44,22⁹⁵ werden, die das Herz hervorheben und es zum Ackerboden für den Willen, die Gesetze und die Weisheit Gottes machen, also den Intellekt des Menschen.⁹⁶

Das Herz wird an vielen Stellen zum Ausdruck der menschlichen Moral und die Verstockung des Herzens zum Ausdruck der Sünde. Wörtlich bedeutet „verstockt“ „fett gemacht“,⁹⁷ d.h. das Herz kann seine Funktion des Verstehens und Konsequenzen Ziehens nicht mehr erfüllen. Hier greift auch das Versprechen aus Ezechiel 36,26,⁹⁸ den Menschen wieder mit einem *fleischernen Herzen* zuzurüsten. Diese Neuausrichtung des Menschen auf Gott findet eben genau dort an diesem Ort statt und findet seinen Höhepunkt in Deuteronomium 6,5-6:⁹⁹

Darum sollst du den HERRN, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Und diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen.

In Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament deutet Otto Eckart die breite Bedeutung dieses Begriffes für die Israeliten an. „Das Motiv des Herzens steht in Dtn 6,6 wie bereits in 6,5 für den Personenkern von Emotion und Intellekt.“¹⁰⁰

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Begriff des Herzens im Alten Testament ein breites Bedeutungsspektrum abdeckt, welches von rein körperlicher Bedeutung (Ps 38,11;¹⁰¹ Jes 1,5¹⁰²) bis hin zu einer Weite des übertragenen Sprachgebrauches reicht. In einer Vielzahl von Stellen wird das Herz zum Zentrum

⁹¹ Høystad, 2006. S. 62.

⁹² („Das Herz des Weisen macht seinen Mund klug, es mehrt auf seinen Lippen die Belehrung.“)

⁹³ („[...] denn Weisheit zieht ein in dein Herz, Erkenntnis beglückt deine Seele.“)

⁹⁴ („Der ihre Herzen gebildet hat, er achtet auf all ihre Taten.“)

⁹⁵ („[...] würde Gott das nicht erforschen? Denn er kennt das im Herzen Verborgene.“)

⁹⁶ Vgl. Krüger, Thomas, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, Zürich 2009. S. 97.

⁹⁷ Ebd. S. 99.

⁹⁸ („Ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres. Ich beseitige das Herz von Stein aus eurem Fleisch und gebe euch ein Herz von Fleisch.“); Vgl. Krüger, 2009. S. 104.

⁹⁹ Vgl. Krüger, 2009. S. 103.

¹⁰⁰ Eckart, Otto, Deuteronomium 1-11, in: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg im Breisgau, 2012. S. 806

¹⁰¹ („Mein Herz pochte heftig, meine Kraft hat mich verlassen, das Licht meiner Augen, auch sie sind erloschen.“)

¹⁰² („Wohin sollt ihr noch geschlagen werden? Ihr bleibt ja doch widerspenstig. Der ganze Kopf ist wund, das ganze Herz ist krank.“)

des Menschen erhoben, zur Mitte des geistigen Lebens: In ihm empfindet der Mensch (Dtn 28,47;¹⁰³ Jer 4,19;¹⁰⁴ Spr 14,30¹⁰⁵), es wird zum Zentrum von Verstand und Erkenntnis (1 Kön 3,12;¹⁰⁶ 5,9¹⁰⁷) und zur treibenden Kraft des Menschen, von der Abwägung (1 Kön 8,17¹⁰⁸) bis zur Tat (Ex 36,2¹⁰⁹) selbst. „Da sich mit dem Herzen bes. auch das Moment der Verantwortung verbindet, ist das, was vom Herzen ausgeht, recht eigentlich Sache des ganzen inneren Menschen, das ihn darum als bewußt handelndes Ich verantwortlich macht. Weil diese Verantwortlichkeit des Menschen im AT allein an Jahwe ihr Korrektiv hat, ist das Herz zugleich das Organ, mit dem der Mensch als Frommer wie als Verstockter dem Reden und Handeln Gottes begegnet.“¹¹⁰

3.3. Das Herz im Neuen Testament

Das „Herz“ wird im Neuen Testament 160 Mal genannt.¹¹¹ Die Rolle des Herzens darf im Neuen Testament nicht zu wenig betont werden, so ist es für die zentralen Aussagen Jesu von großer Bedeutung. Høystad geht so weit, dass er vom Christentum als Herzensreligion¹¹² spricht, die die Elemente der ägyptischen Vorstellungen wieder vermehrt aufnimmt und das Herz in enge Verbindung mit der Zunge setzt.¹¹³ Diese moralische Konnotation will betonen, dass das Herz sich nicht verbergen kann, sondern dessen Zustand Auswirkungen auf das Tun des Einzelnen hat. Ein schlechtes Herz drückt sich auch durch schlechte Worte bzw. Taten aus. Im Herzen ist „das Moment des Strebens und des Wollens wie der Bewegtheit durch

¹⁰³ („Weil du dem HERRN, deinem Gott, nicht gedient hast aus Freude und Herzenslust, weil alles in Überfluss da war, [...]“)

¹⁰⁴ („O mein Bauch, mein Bauch! Ich winde mich vor Schmerz. O meines Herzens Wände! Mein Herz tobt in mir; ich kann nicht schweigen. Denn ich höre Hörnerklang und Kriegsgeschrei; [...]“)

¹⁰⁵ („Ein gelassenes Herz bedeutet Leben für den Leib, doch Knochenfraß ist die Leidenschaft.“)

¹⁰⁶ („[...] werde ich deine Bitte erfüllen. Sieh, ich gebe dir ein so weises und verständiges Herz, dass keiner vor dir war und keiner nach dir kommen wird, der dir gleicht.“)

¹⁰⁷ („Gott gab Salomo Weisheit und Einsicht in hohem Maß und Weite des Herzens – wie Sand am Strand des Meeres.“)

¹⁰⁸ („Meinem Vater David lag es am Herzen, dem Namen des HERRN, des Gottes Israels, ein Haus zu bauen.“)

¹⁰⁹ („Mose berief also Bezalel, Oholiab und alle kunstverständigen Männer, denen der HERR Weisheit in ihr Herz gegeben hatte, jeden, den sein Herz antrieb, sich ans Werk zu machen und es durchzuführen.“)

¹¹⁰ Coenen, Lothar / Beyreuther, Erich / Bietenhard, Hans (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band II/1, Wuppertal 1969. S. 681.

¹¹¹ Høystad, 2006. S. 65.

¹¹² Ebd. S. 64.

¹¹³ Ebd. S. 28.

Gefühle (Schmerz und Liebe) beherrschend“.¹¹⁴ Das Herz wird im Neuen Testament zu einem Gefäß, das mit Hilfe der richtigen Befüllung Auswirkung auf die Gesinnung und das Verhalten des Menschen hat. Daraus wird in weiterer Folge die Bekehrung als wesentliches Element des Christentums ableitbar.¹¹⁵

Weiters ist das Herz durch noch wichtigere Funktionen charakterisiert. Im Neuen Testament ist es der Sitz der unsterblichen Seele, die von Gott geschenkt ist und die es unter allen Umständen zu retten gilt.¹¹⁶ Das benutzte griechische Wort καρδιά (kardia) ist „individueller, innerlicher, stärker von der hell. [= hellenistischen, Anm.] Allgemeinsprache abgehoben und als Ort der Gottesbegegnung ausgezeichnet.“¹¹⁷ Mit anatomischen Funktionen, wie der Blutzufuhr, wird es nicht in Verbindung gebracht.

Eine sehr wichtige Entwicklung des Herzensbegriffes im Neuen Testament stellt das Liebesgebot in Matthäus 22,39¹¹⁸ dar, welches die Liebe zu Gott um jene zu den Menschen erweitert. Diese Liebe ist im Herzen des Menschen zu verorten und so werden dem Herzen die verschiedenen Ausprägungen ἔρως (eros), φιλία (philia) und ἀγάπη (agape) zugeordnet und sind in ihm aufzufinden.¹¹⁹ Das Herz wird so „in der christlichen Kultur zum Synonym der Seele. Es gibt der Seele körperhafte Eigenschaften und verkörpert selbst das Göttliche der menschlichen Seele. Ein warmes Herz verspürt den göttlichen Funken der Wahrheit.“¹²⁰

Neben den bereits bekannten Motiven bei den Synoptikern, die in ihm einen Ort des moralischen Handelns, einen Ort des Kampfes für oder wider das Gute sehen, ist noch ein Blick auf Paulus lohnend, der die Konzeption des Herzens nachhaltig geprägt hat. Høystad unterstellt Paulus eine starke orphische Beeinflussung und weist auf seine dualistische Konzeption hin, versucht diese aber auch wieder aufzulösen.¹²¹ Die oft attestierte Leibfeindlichkeit ist nicht bedingungslos haltbar, so sich Paulus zwar gegen die sündigen, fleischlichen Glieder richtet, jedoch lässt er das Fleisch durch den Göttlichen Geist „beatmen“:

¹¹⁴ Bultmann, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 7. Auflage 1977. S. 222.

¹¹⁵ Høystad, 2006. S. 65.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Coenen, Lothar / Haacker, Klaus (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band I, Wuppertal 1997. S. 950.

¹¹⁸ („Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“)

¹¹⁹ Vgl. Høystad, 2006. S. 65-66.

¹²⁰ Ebd. S. 66.

¹²¹ Ebd. S. 66-67.

Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt. (Römer 8,11)

Das Herz wird bei Paulus zu dieser Wohnung Christi (Epheser 3,17¹²²), konstituiert dadurch *Communio* innerhalb der Gemeinschaft der Christen und erhebt das Herz zum sittlichen Organ. Im Hebräerbrief¹²³ wird das Herz der wesentliche Ort der Gotteserkenntnis, was auch in den Schriften von Pascal von großer Bedeutung ist.¹²⁴ Im bereiteten, offenen Herzen ist es möglich, die Stimme des Schöpfers zu vernehmen, der sich in sein Geschöpf senkt. „Gottes Wort trifft dabei nicht allein das Herz als gedankliches Zentrum, sondern erfaßt alle Dimensionen des Menschen, wie die in kultischer Begrifflichkeit bezeichnete Erneuerung *Herz und Leib* und damit Innen und Außen umgreift.“¹²⁵

Diese Gesamtheit ist auch dadurch charakterisiert, dass der Körper als Kompositum nicht Geist vom Körper trennen kann. Dieser wird in den Menschen eingesenkt und wohnt in ihm, was soweit führt, dass nicht nur die Unsterblichkeit der Seele erklärt, sondern auch die Auferstehung des Fleisches thematisiert wird. Høystad sieht zwei verschiedene Körperbilder: „Das eine führt zur Aufwertung des Körpers *sub specie aeternitatis*, das andere zur Abwertung alles Sinnlichen („bei lebendigem Leibe“).“¹²⁶

Im Ersten Petrusbrief¹²⁷ betont Petrus immer wieder die Heiligung des Herzens, als eigentliche Mitte des Menschen, um ein christliches Leben führen zu können. Die Ausführungen im Theologischen Begriffslexikon zum Neuen Testament¹²⁸ betonen, dass in dieser Phase der Begriff des Herzens noch stark kopflastig ist, spricht sich eher auf gedankliche Funktionen fokussiert. Von den späteren Entwicklungen, den Rückzugstendenzen in das Herz, ist hier noch nicht die Rede.

Die Weiterentwicklung des Herzensbegriffs gewinnt in der aufkeimenden christlichen Theologie rasant an Fahrt und führt im jungen Christentum immer stärker zur

¹²² („Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen, in der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet.“)

¹²³ So z.B. Hebr 3,7ff.; 4,6ff.

¹²⁴ Vgl. Kapitel 5.2 und 5.3 in vorliegender Arbeit.

¹²⁵ Coenen, 1997. S. 952.

¹²⁶ Høystad, 2006. S. 69.

¹²⁷ So z.B. 1 Petr 1,22; 3,15.

¹²⁸ Coenen, 1997. S. 952.

Vergeistigung des Herzens. Es bricht die Periode der Patristik an, die sich dem Cor intensiv widmet.

3.4. Das Herz in der Patristik

In der Geistesgeschichte wird niemand so eng mit dem Herzen assoziiert wie der große Kirchenlehrer Augustinus von Hippo. An der Epochenschwelle von der Antike ins Mittelalter kommt es in seiner Person zu einer Synthese aus der obenstehenden biblischen Tradition zum Herzensbegriff und zu einer philosophischen „Vergeistigung des Herzens“¹²⁹.

Wie denkt Augustinus nun diese personale Mitte, die zum einheitsstiftenden Element von Körper und Seele wird? Wie ist dieses Spannungsverhältnis zu denken, so dass „Leib und Seele in der Verschiedenheit ihrer Substanzen von einer Wesensmitte her gewährleistet wird, die zugleich im Sinne eines Organs der substantialen Einheit erscheint“¹³⁰? Wie kann dieses Herz zu einem *Medium*, einer Mitte werden, das dem Menschen einen Ankerpunkt seiner Hinwendung zu Gott gibt?

Maxsein widmet sich der Frage des Verhältnisses von Grund auf und beleuchtet das Zusammenspiel von Leib und Seele, um Dualismen zu vermeiden und einen Einheitsgrund zu finden. Vorab ist es wichtig mit den Stereotypen der Leibfeindlichkeit von Augustinus aufzuräumen. Sehr wohl wird die *conditio humana* als Beschwerfnis empfunden, jedoch wird gerade in der Frage der Seinsmitte der Leib gewürdigt. Nicht der Leib an sich wird als Kerker empfunden, sondern der Verfall wird zur Belastung, doch in stetiger Bewunderung dessen Ausstattung. Trotz Belastung wird die Gutheit des Körpers und die Verbindung mit der Seele betont: „Die vernünftige Seele hat den ihr gebührenden Leib, ein herrliches Werk Gottes, das zum Dienste einer vernunftbegabten Seele geschaffen ist, nicht zur Erde gebeugt, sondern erhoben zum Himmel, nach dem zu trachten es angewiesen ist. Auch vom Leibe her ist ein Schluss auf die Seele möglich, die wahrlich vortrefflich sein muss, dass ein so herrlich ausgestatteter Leib zu ihrem Dienst bestellt ist.“¹³¹

¹²⁹ Høystad, 2006. S. 72.

¹³⁰ Maxsein, Anton, *Philosophia Cordis*, das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg 1966. S. 15.

¹³¹ Ebd. S. 29.

Wie ist nun die Einheit zu denken, gerade mit der Seele als geistiger Substanz, die offensichtlich an den Verfall und den Willen eines irdischen Leibes gekettet ist?

Für Augustinus wird das Herz und dessen Ausrichtung zum Zentrum des Menschen, zum Grundelement der Gottesbeziehung und zu einem direkten Abbild Gottes als der eigentlichen Mitte der Schöpfung.¹³² Dies darf natürlich nicht starr gedacht werden, sondern muss ganz im Geiste der Antike als dynamischer, sich bewegendes Prozess gesehen werden. Die Mitte des Menschen kann nur in der Hinbewegung auf Gott gefunden werden.¹³³ Diese Bindung an Gott wird von Maxsein folgendermaßen beschrieben: „Der Mensch ist immer ein Wesen, das vor Gott steht, weil er durch Gott besteht. Darum ist sein Sein immer ein solches, das durch das *summe ens*, das höchste, absolute, göttliche Sein ermöglicht ist. Und so ist auch die Seele immer Seele, weil sie als Lebensprinzip nur durch Gott, die *vita vitae*, das Leben jeglichen Lebens, lebt.“¹³⁴

Augustinus denkt diese Ausrichtung, die in der Suche nach der eigenen Mitte auf die Mitte des Seins, auf Gott blickt, als das berühmte *cor inquietum*,¹³⁵ das unruhige Herz, das zum Ausdruck der Dynamik wird. Maxsein setzt hier die Grundbegriffe der *intentio cordis* und des *ad te*¹³⁶ als die grundsätzliche Ausrichtung und Bezogenheit des Menschen auf seinen Schöpfer: „Das Zu-dir-Hin ist Ausdruck einer waltenden Kraft des Herzens mit intentionalem, akt- und richtungsmäßigem Charakter“,¹³⁷ so Özen. Es ist aber gleichzeitig mit der Spannung verbunden, Kategorien wie Immanenz und Transzendenz, Unendlichkeit und Endlichkeit zusammenzudenken. Um dieser Ausrichtung gemäß zu sein, muss das Herz in eine Ordnung gebracht werden, was zum Ausdruck bringt, dass der Mensch sich durch Sittlichkeit und Bildung in die rechte Verfasstheit formen lässt. Um dieses *cor rectum*¹³⁸ zu erreichen, muss sich der Mensch selbst erkennen, sich selbst bekannt werden, „er muss sich in Gewalt bringen; der Geist muss erst zu sich selbst kommen; nur dann versteht er die Schönheit des Universums, das wahrhaftig seinen Namen von *unus*,

¹³² Vgl. Hover, Winfrid, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert, Fridingen 1993. S. 78.

¹³³ Özen, Ilknur, Philosophie des Herzens, Nordhausen 2012. S. 24.

¹³⁴ Maxsein, 1966. S. 27.

¹³⁵ Özen, 2012. S. 23ff.

¹³⁶ Vgl. Maxsein, 1966. S. 54f.

¹³⁷ Özen, 2012. S. 26.

¹³⁸ Vgl. ebd. S. 41ff.

dem Einen, hat.¹³⁹ Die Unruhe des Herzens, die auch das Fragen einschließt, als Kennzeichen des menschlichen Glücksstrebens, hat die Ruhe als Ziel.¹⁴⁰

Interessant sind hier die Parallelen, die sich zwischen den *Confessiones* und den *Pensées* finden. Während Augustinus also noch von einer Unruhe, dem unruhigen Herz, ausgeht, steigert Pascal dies zu einer Verzweiflung, von einem *gouffre infini*,¹⁴¹ einem unendlichen Abgrund, der nur von Gott selbst aufgefüllt werden kann. Dies ist nur möglich, indem basierend auf Augustinus' Vorstellung der Grundhaltung der Ausrichtung des Herzens entsprochen wird und das Glück in Gott, abseits der innerweltlichen Verstrickungen, gesucht wird. Diese Leere wird für Pascal „gewissermaßen der Negativabdruck seines Verwiesenseins auf das Unendliche, auf Gott. Ohne Gott bleibt daher das menschliche Dasein ein auswegloses Schwanken zwischen diesen Extremen des Unendlichen und des Nichts.“¹⁴²

Augustinus sieht eine große Palette von Bedrohungen, die das personale Reifen und die entsprechende Ausrichtung des Herzens behindern können und so wird dem *cor rectum* als Gegenstück das *cor perversum*¹⁴³ entgegengestellt. Diese Verformung des Herzens zeigt die Ausrichtung auf die wandelbaren, trügerischen Dinge und diese verabsolutiert. Gott ist jener, der durch seine Barmherzigkeit garantiert, wie ein Arzt am Menschen zu wirken. „In solcher Sicht wird der kranke Mensch, der in seiner personalen Mitte, dem Cor erkrankt ist, in die sorgende und planende Liebe Gottes aufgenommen.“¹⁴⁴

Um wieder zur grundlegenden Frage zurückzukehren, wie das Herz zu einem Organ für die Begegnung mit Gott werden kann, muss ein Blick auf die folgende Aufforderung von Augustinus geworfen werden: „et discessit ab oculis, ut redeamus ad cor et inveniamus eum.“¹⁴⁵ Die Zuwendung zu Gott ist nur möglich, indem die Einkehr im Herzen zu dem Ort der Begegnung mit Christus wird. Die Verbindung des Menschen mit Gott wird durch dessen Inkarnation erst möglich. Für Maxsein wird das Herz „Ziel und Durchgang, Ziel für die Mensch-Erfahrung, Durchgang für die Gott-

¹³⁹ Maxsein, 1966. S. 102

¹⁴⁰ Özen, 2012. S. 23

¹⁴¹ Vgl. Kapitel 4.1 in vorliegender Arbeit.

¹⁴² Knapp, 2014. S. 97.

¹⁴³ Vgl. Özen, 2012. S. 42.

¹⁴⁴ Maxsein, 1966. S. 114.

¹⁴⁵ Corpus Christianorum, Series Latina XXVII. Sancti Augustini Opera, Pars I,I. Hrsg. Lucas Verheijen. Brepols 1981. S. 50.

Erfahrung und für beide Weisen ist es zugleich Ausgang, Beginn.“¹⁴⁶ Diese Begegnung im Cor ist durch die Suche und ständige Bewegung geprägt. Der alles erfüllende Gott, der dem Menschen innerlicher ist als er selbst, findet sich auf dem Herzensgrund, zu dem der Mensch sich erst vorarbeiten muss. „Aus der horizontlosen Tiefe der Seele blickt das Antlitz Gottes, und der in seine Seele einschauende Mensch blickt durch sich selbst hindurch, von Angesicht zu Angesicht; das Organ, dieses geheimnisvollen Schauens in der Seele ist das Cor. Zu ihm eilt der Mensch zurück und von ihm aus zu Gott.“¹⁴⁷

Natürlich ist der Gedanke einer Verortung des allmächtigen Gottes, dem tragenden Seinsgrund, anstößig, jedoch öffnet die Auseinandersetzung mit der Gott-Mensch-Beziehung im Cor neue Möglichkeiten. Wo sonst soll der Mensch in der Lage sein, seinem Schöpfer, der ihn ins Leben ruft zu begegnen, als in seiner personalen Mitte. Im Gebet bedeutet die Anrufung Gottes, bzw. genauer übersetzt die Einrufung Gottes, das Herz zu einer Wohnstatt, einem Haus, einer Arche Gottes zu bereiten. Dieses *invocare* wird zu einer Einladung, den Menschen zu erfüllen. Eben dieses „Erfüllen“ wird von Maxsein gezwungenermaßen noch näher definiert: „Selbstverständlich kann das Herz den unendlichen, grenzenlosen Gott nicht fassen; und doch bietet das Cor den „Raum“, in dem über Gott gedacht werden kann, wo ihn der Mensch erspürt, seine endlichen Grenzen gelockert sieht von einer unendlichen Kraft. Das Cor kann darum kein starres Gehäuse sein, sondern es muß die Möglichkeit zur Weitung besitzen, zu mächtiger Ausdehnung, um Gott zu halten, mit dem es innerlich spricht.“¹⁴⁸

Nach diesen Überlegungen der allgemeinen Verfasstheit des Menschen und seiner Lebensmitte ist es notwendig, sich dem Kern der Thematik wieder verstärkt zuzuwenden und sich auf die Erkenntnismöglichkeiten des Herzens zu konzentrieren. Drei Punkte nach Maxsein werden im Folgenden betrachtet, nämlich das Herz als Organ der Sinneserkenntnis, das Herz als Motor in der rationalen Erkenntnis und das Herz als Ort des Glaubens.

¹⁴⁶ Maxsein, 1966. S. 157.

¹⁴⁷ Ebd. S. 158.

¹⁴⁸ Ebd. S. 162.

3.4.1. Das Cor als vermittelndes Organ in der Sinneserkenntnis¹⁴⁹

Der auf ein Schaffen ausgerichtete Mensch wird zu diesem befähigt, indem es zu einem Ineinander von Leib und Seele kommt. Augustinus findet in seinem Werk *De musica*¹⁵⁰ noch treffender den Ausdruck der Hineindehnung der Seele in den Körper. Um den Willen der Seele zu erfüllen, wird der Leib in Übereinstimmung gebracht. Der Leib wird so zur Vermittlung zwischen der Außenwelt und der Seele und darf dadurch auch nicht vernachlässigt werden. Die Rolle der Seele ist dabei eine breit gefächerte. „Es geht um *adversari* oder *congruere*, Widersprechen, oder Entsprechen, das heißt Harmonie oder Dissonanz mit der Umwelt, da die Seele jeweils besonders auf das antwortet, was sich in ihrem Körper ereignet.“¹⁵¹ In ihrer Reaktion auf das Empfinden des Körpers kann sie eine ausgleichende Funktion haben, um beizustehen und zu heilen, um eine Harmonie mit ihm zu erhalten.

Die Seele wird nach Augustinus durch ihr Wirken im Sinne eines Spannung erzeugenden Grundprinzips zu einem Akt, der „den Leib und alle seine Organe bis in die letzte Faser hinein nicht allein belebt, sondern tätig durchwirkt und alles Geschehen im Leibe in ihre eigene Aktivität so sehr hereinnimmt, daß der Leib selbst in seinem Wirken als von der Seele gewirkt erscheint.“¹⁵²

Der Mensch ist in seinem Kompositum auf die sinnliche Welt verworfen, die seine Seele zur Übereinstimmung oder zum Widerstand treiben kann. Das Sinnliche hat jedoch in seiner Vielfalt genau in ihr diesen einen Sammlungspunkt, einen Einheitspunkt. Die Seele zeigt sich als Wirkmitte, in ihr vollzieht sich die Sinneserkenntnis.

Augustinus erweitert diesen Ansatz seiner sammelnden, kreisenden Funktion der Sinneserkenntnis nun um eine dritte Dimension, er gibt ihr quasi mehr Tiefe. Dies ist durch die, dem Menschen eigenen, Vernunft möglich. Die Ratio erleuchtet den inneren Sinn, jenen *sensus interior*, der als ordnende Kraft in ihrem Dienst steht.¹⁵³ Die Ratio ist ebenso das entscheidende Element, das diesen Wahrnehmungsgrund zur Grundlage des Lebensverständnisses des Menschen macht. „Darum hat der Innensinn die Aufgabe, die Sinne im Lebenszentrum zu einen, als einigendes Organ

¹⁴⁹ Vgl. Maxsein, 1966. S. 194ff.

¹⁵⁰ Vgl. Dorfbauer, Lukas / Jacobsson, Martin (Hrsg.), Augustinus, *De musica*, Berlin 2017.

¹⁵¹ Maxsein, 1966. S. 195.

¹⁵² Ebd. S. 196

¹⁵³ Vgl. Drecoll, Volker Henning (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007. S. 462.

zu wirken, das ihre Vielfalt in sich verknotet und zur Einheit verschmilzt. Er hat darum das Sein und das Leben; und wenn ihm die Erkenntnis nicht verliehen ist, so wird er von der Vernunft in das geistige Sein des Menschen gehoben, in dem die Erkenntnis anhebt und das Wissen sich bildet. Von der Vernunft her wird die Arbeit des Innensinnes selbst vernünftig, da er den äußeren Sinn lenkt und beurteilt, ihn vervollkommnet, warnt, die Mängel ersetzt, ausgleicht.“¹⁵⁴

Dieser Vorgriff ist entscheidend für die Rolle des Herzens, das von Augustinus zum Organ der Mitte des Menschen erhoben wird. Die Grundfrage bleibt bestehen, wie der Mensch, der von äußeren Einflüssen und inneren Antworten darauf bestürmt wird, wie dieser nicht zerrissen werden kann. Diese Gefahr bestünde aber natürlich nur, wenn der Mensch in eine Vielzahl an Sinne aufgeteilt werden würde und diese für sich allein arbeiten würden. Diese Gefahr besteht nicht, da der Mensch als Einheit gewahrt ist und das Cor an der Naht zwischen Leib und Seele, Körperlichem und Geistigem, Sichtbarem und Unsichtbarem die Funktion der Mitte hat. Es übersteigt noch einmal die Funktion des oben angeführten *sensus interior*, indem ihm eine beurteilende Funktion zukommt. Die moralischen Aspekte, die die bloß sinnlichen Wahrnehmungen übersteigen, werden in ihm unterschieden. „Es ist die *ratio cordis* – die Vernunft des Herzens, die hier aufbricht und die das Gesamtwesen der Person im Blickfeld hat, um das Gerechte aufzunehmen, das Ungerechte fernzuhalten. Die Vernunft des Herzens reicht weiter als der Innensinn, weil sie den personalen Wert vom Geistigen her beurteilt.“¹⁵⁵ Die *ratio cordis* (oder *ratio in corde*) meint „das Erkennen und Wirken aus der personalen Seinsmitte heraus.“¹⁵⁶ Das Cor wird zum Seinsgrund der Person, in der sich nicht nur, wie in einer Nahtstelle, Leib und Seele berühren. Augustinus spricht von einer *mixtura*, so kommt es im Herzen zu einer Vermischung, die ein Verwobensein, ein Ineinander gewährleistet.

Die angesprochene personale Mitte ist verantwortlich dafür, dass der Mensch sich im Herz, im Herzensgrund, als Mensch überhaupt wahrnimmt. So kann man sagen, dass „im Herzen die menschliche Person gefaltet liegt und von hier aus entfaltet wird. Wenn von einer Selbstwahrnehmung durch das Cor gesprochen wird, dann heißt dies, im Herzen und durch es sich gewahren und wahr haben, so daß das personale

¹⁵⁴ Maxsein, 1966. S. 199.

¹⁵⁵ Ebd. S. 200.

¹⁵⁶ Özen, 2012. S. 49.

Bewußtsein durch es entsteht.“¹⁵⁷ Es transzendiert gewissermaßen die rein sinnliche Wahrnehmung des *sensus interior* und die Zuhilfenahme des Verstandes und schafft personale Selbstwahrnehmung.

Hier befinden wir uns an einem Schlüsselpunkt der Definition des Herzens für Augustinus. Er betont, dass man die einzelnen Sinne mit ihren eigenen Möglichkeiten nicht überschätzen dürfe, jedoch gerade in der Bündelung durch das Cor die Erkenntnis des Menschen geformt und grundgelegt wird. Diese Verwobenheit aus sinnlichen und geistigen Kräften charakterisiert den Menschen. „Das *congenerare* und das *parere* der augustinischen Erkenntnislehre lassen gerade die Bedeutung der personalen Mitte verspüren, in der sich die sinnliche Welt draußen entwirft und von hier aus auch entworfen wird, in der aber auch der Mensch sich selbst erfahrend entwirft, daß er das ist, was er in seinem Herzen ist.“¹⁵⁸

3.4.2. Das Cor als treibende Kraft in der rationalen Erkenntnis¹⁵⁹

Die Ratio wurden oben bereits kurz im Zusammenspiel mit dem *sensus interior* erwähnt, indem durch sie die bloße Wahrnehmung überstiegen wird und sich nach dem Wesensgrund der Dinge streckt. Es stellt sich nun die Frage, wie dies in Zusammenhang mit dem Herzen zu stellen ist.

Augustinus sieht die Unruhe des Cor, die treibende Kraft des Herzens in Richtung des Letzten, als entscheidend an.¹⁶⁰ Der von ihm angetriebene Mensch, auf seiner Suche nach Gott, erkennt in den Dingen, im für ihn Wahrnehmbaren, die Spuren seines Schöpfers. Er widmet sich diesen im Suchen und Forschen mit Hilfe der Ratio, wodurch er den Geist über räumliche Begrenzungen erheben kann. Es ist dem Menschen ein Charakteristikum, in der Suche die Seele über die bloße Erscheinungsform der geschaffenen Dinge zu strecken.

Hinsichtlich der Gotteserkenntnis stößt die Ratio an ihre Grenzen, so ist die Wesensschau Gottes aufgrund seiner allübersteigenden Andersheit nicht möglich. Das strebende Suchen nach dem Wesensgrund der Dinge wird nach Augustinus

¹⁵⁷ Maxsein, 1966. S. 201.

¹⁵⁸ Ebd. S. 203.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. S. 203ff.

¹⁶⁰ Ebd. S. 46.

gerade durch seine Grenze in der Gotteserkenntnis zu einer neuen Qualität gebracht. Durch die Erschütterungen und auch Irrationalitäten erkennt der Mensch seine Grenzen und schafft es durch die Ratio gewissermaßen die Ratio selbst aufzuheben. Augustinus deutet eine enge Verbundenheit zwischen der Erkenntnis der Seele und der Gotteserkenntnis an. Maxsein spricht sogar von einem dynamischen Verhältnis, das von der Spannung aus Endlichkeit und Unendlichkeit, Nähe und Ferne, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit geprägt ist.¹⁶¹ Die Gefahr eines Fehllaufs der Ratio ist groß, die sich in ihrer unzureichenden Form gerne dazu hinreißen lässt, Götzen zu erdenken. Augustinus besteht darauf, dass die Ratio nur im Sinne einer Orientierung an Gott fruchtbringend eingesetzt werden kann. Andernfalls kann es zu Schlussfolgerungen kommen, die nicht die „veritas, sondern die vanitas enthalten.“¹⁶² Dieser Gedanke an Gott, der ihm zutiefst eingepägt ist, als eine *memoria*,¹⁶³ die alle Bereiche des Menschen erfasst, wird so zur Richtschnur. Die *memoria* wird im Cor verortet: „Cor gemeinsam mit memoria kennzeichnet ein bodenloses Gefäß, ein Dimensionstor, das einen Zugang zum Geheimen und Geheimnisvollen des Geistes bietet. Das Erinnern selbst ist eine geistige Macht, die wieder ins Leben gerufen werden kann.“¹⁶⁴

Die eigentliche Form des Erkennens übersteigt jedoch das bloß sinnliche Wahrnehmen, wie schon im *sensus interior* angedeutet. Im Herzen vollzieht sich diese und muss so verstanden werden, dass Erkennen „im tiefsten Wesen immer ein von Gott Erkannt-Sein und -Werden. Das innerste Licht, das dem Menschen von Anfang an eigen ist, ist göttliches Licht, das in der Einkehr zu sich selbst erfahren wird.“¹⁶⁵ Es ist daraus ersichtlich, dass in diesem Organ des Herzens der Weg geöffnet wird, sich selbst zu übersteigen. Die Vernunft wird durch dieses göttliche Licht über sich hinausgehoben. Augustinus sieht hier keinen Widerspruch, sondern einen organischen Vorgang der Erkenntnis Gottes. „Der rationale Weg ist durchaus dem menschlichen Geiste angemessen; aber er ist in seiner Spitze in die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit hineingehalten, die aus grenzenloser Ewigkeit kommt.“¹⁶⁶ Dies ist ein entscheidender Punkt für Augustinus, wo er zeigt, wie sich die Ratio erhebt und das göttliche Mysterium in seiner Unendlichkeit berührt, aus der

¹⁶¹ Maxsein, 1966. S. 207.

¹⁶² Ebd. S. 208f.

¹⁶³ Özen, 2012. S. 36ff.

¹⁶⁴ Ebd. S. 39.

¹⁶⁵ Maxsein, 1966. S. 211.

¹⁶⁶ Ebd. S. 212.

auch das Göttliche sein Licht wiederum in Form der Einsicht, der *intelligentia*,¹⁶⁷ einstrahlt.

Diese Berührung ist auch für die Ausführungen Pascals von großer Bedeutung, nämlich dass sich diese in einer Spannung zwischen dem höchsten Sein und dem Nichts befinde. Hier ist der Grund des unruhigen Herzens als menschliche Grundkonstante verortet. „Alles menschliche Sprechen wird in die unendliche Spannung von Sein und Nicht-Sein geleitet, sowie es ich bemüht, dem höchsten Sein einen Namen zu geben.“¹⁶⁸ Der Mensch, der aus dem Nicht-Sein stammt, blickt auf das absolute Sein, in dem er nicht ist. Es kommt zu dem sogenannten *adhaerere*,¹⁶⁹ dem Anhaften an das Göttliche, als grundlegende Ausrichtung. Diese wird durch die kreisförmige Sammlung der personalen Kräfte im Cor bewirkt und führt zu einer Strebebewegung zum höchsten Sein. Die *ratio cordis* wird so zur „Seinsentscheidung des Menschen als Person, die das höchste Sein als Ziel sich erwählt, im Sinne der ursprünglichen Anlage, die in der Unruhe zum höchsten Sein hin gegeben ist.“¹⁷⁰ Der Blick dieser wahrhaften Ratio ist auf das absolute Sein gerichtet.

3.4.3. Das Cor credens¹⁷¹

Das Wesen des Herzens in seinem Zusammenspiel aus Glaube und Vernunft wird von Augustinus als *cor credens* bezeichnet. Jenes Herz, das sich in seiner Funktion als Organ öffnet und das Licht des höchstens Seins in sich aufzunehmen vermag. Hier darf nicht in quantitativen Maßstäben gedacht werden, so wird das Herz durch seine Verbundenheit mit Christus zu einem Verbindungsorgan mit der *veritas*. Für Augustinus ist die Erschließung des Glaubens im Herzen maßgeblich mit der Liebe verbunden, die gewissermaßen das Fundament zur Erkenntnisfähigkeit darstellt. Glaube und Liebe bilden quasi eine sich gegenseitig verstärkende Einheit. Der Geist „entzündet die Herzen zu größerem Verlangen, wenn einer in der Liebe zunimmt, in welcher er das Erkannte liebt und das noch zu Erkennende anstrebt. Mit dem

¹⁶⁷ Vgl. Özen, 2012. S. 50.

¹⁶⁸ Ebd. S. 213.

¹⁶⁹ Maxsein, 1966. S. 206.

¹⁷⁰ Ebd. S. 215.

¹⁷¹ Vgl. ebd. S. 256ff.

Glaubensakt verbinden sich also die treibenden Kräfte der Liebe und des Erkennens.“¹⁷²

Dieser Glaubensakt darf nicht mit einer saloppen Alltagsnutzung verwechselt werden. Glaube ist ein Geschehen, das im Innersten des Menschen stattfindet, das von ihm auf andere Weise, als durch sinnliche Wahrnehmung, empfangen wird. Ein Geschehen, das den Menschen mit der Überzeugung von Wahrheiten verbindet. Das Herz wird zum Ort dieses Vorwärtsschreitens von Liebe und Erkenntnis, einem Ort des Wachsens und Reifens. Diese Bewegung findet wieder in dem bekannten *ad te* seinen Ausdruck. Die menschliche Unruhe wird zum Zeichen dafür, dass der Mensch auf seinen Schöpfer hin ausgerichtet ist und dazu geschaffen ist seine Grenzen zu sprengen. Gott gibt ihm biblisch sogar den Auftrag sich für ihn zu öffnen und noch mehr, an ihn zu glauben. „Damit erhält das *cor credens* die hohe personale Bedeutung, da es zum Organ der wahrhaften Seinsordnung wird, in der sich der Mensch Gott erschließt und hörend vernimmt, was zu seinem Heile ist.“¹⁷³

Das *cor credens* ist geprägt von dem Zweiklang des Suchens und des Findens Gottes. In ihm werden diese beiden Grundhaltungen des Menschen durch die Unruhe ausgedrückt, die das geistige Leben prägen. Wie oben angedeutet wird das Suchen maßgeblich durch die Liebe ergänzt, welche die Gott gemäße Grundhaltung darstellt. Dem unendlichen Gott hat eine unendliche Liebe zu entsprechen. Dieser Strudel bestehend aus Suchen, Forschen, und der anwachsenden Liebe dient dem Ziel, „Gott zu finden, ihn zu lieben, dessen Liebe ihn gegenwärtig macht und dessen Gegenwart nie verdrängt.“¹⁷⁴ Gott, der im Menschen bereits vorgezeichnet ist, bilden sich durch diese Bewegung immerwährend Vertiefungen des Glaubens und der Einsicht. „Glauben wird als suchender Akt von der Unruhe des Herzens bestimmt, in der die Kraft wirkt, im Erforschen des Unbegreiflichen fortzuschreiten. Darum ist der Mensch mit Einsicht ausgestattet, daß er sich suchend um Gott bemüht.“¹⁷⁵

In der bereits erwähnten *ratio cordis* treten Glaube und Vernunft schließlich ineinander. Kennzeichnend für den Menschen ist die enge Verflechtung von Glauben und Denken, die den Alltag prägt. In der gewöhnlichen Interaktion mit der Umwelt ist ein Grundmaß notwendig, um auch auf die sich der Erkenntnismöglichkeit der

¹⁷² Maxsein, 1966. S. 257.

¹⁷³ Vgl. ebd. S. 258.

¹⁷⁴ Ebd. S. 260.

¹⁷⁵ Ebd.

eigenen Person entziehenden Dinge Bezug nehmen zu können. Augustinus verortet nun die Ratio im Herzen, wo sie zum Schmelztiegel von Denken und Glauben wird.¹⁷⁶ Der klassischen Unterscheidung des Glaubens folgend, wonach es die drei Stufen des Glaubens ohne Einsicht, des Glaubens mit gekoppelter Einsicht und des Glaubens mit nachfolgender Einsicht gibt, ist gerade die Ratio die Verbindung zur Einsicht. Glaube soll nicht ohne Vernunft vonstattengehen, sondern muss durch dessen Licht erhellt werden. „Die grundfähige Seele begründet den Glauben, der die ganze Wirklichkeit des Geistes in sich hält. Im Glauben senkt sich der Inhalt des Zieles in sie ein, und so entsteht die geistige Arbeit der Aneignung und Durchlichtung, in der das Licht des Glaubens dem Licht der Vernunft begegnet.“¹⁷⁷ Gewissermaßen wird, der oben angesprochenen, dritten Art des Glaubens entsprechend, bereits durch den Glauben der Boden für das Licht der Vernunft bereitet. Der Boden, der Grund, der Ort, der mit dem Herzen identifiziert wird: „Als Organ der Gotteserfahrung ist das Herz geeignet, diesen Akt zu begründen, und von ihm her erscheint es einsichtig, ja ein Gebot der Vernunft, daß der Glaube der Vernunft vorausgeht. Den Glauben der Vernunft vorzusetzen, bei ihm zu beginnen ist ein vernünftiges Gebot.“¹⁷⁸ Es ist von großer Bedeutung, immer wieder die Begegnung der beiden zu betonen und noch einen Schritt weiter zu gehen, dass diese im Endeffekt in der Erkenntnis verschmelzen. Durch die zeitliche Vorrangstellung des Glaubens kann man das Herz als Ort des begründeten und unbegründeten Glaubens bezeichnen, das zum Nährboden für ihn wird. Es bleibt aber eben nicht nur bei diesem Stadium, sondern schreitet über zur vernünftigen Durchdringung. „Die Durchklärung des Glaubens mittels der Vernunft ist eine ursprüngliche Forderung des geistlichen Lebens; sie liegt im Wesen der *anima rationalis*, der grundfähigen Seele. Ein Geist, der nicht den Glaubensinhalt, den er aufgenommen hat, von Grund auf begreifen will, weiß noch nicht, wozu der Glaube dient.“¹⁷⁹

Die Verschmelzung von Vernunft, Erkenntnis und Glaube im Herzen hat zur Folge, dass der Mensch aus und in Gott zur Einsicht gelangt, dass alles in ihm, oder er in allem ist. Im Herzen wird diesem Mysterium Platz eingeräumt, das reinigt, den Weg bereitet und den Menschen befähigt. Das Herz wird zum Ort, in dem diese Kraft

¹⁷⁶ Maxsein, 1966. S. 40.

¹⁷⁷ Ebd. S. 261.

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

¹⁷⁹ Ebd. S. 263.

verortet wird, wo Gottesbegegnung möglich wird. Es wird mehr als nur ein Ort, sondern jenes Organ, das Einsicht und Glaube zu verbinden vermag und wo Erkenntnis durch das göttliche Sein gereinigt und auf es hingeleitet wird. Diese Reinigung, dieses Bewahren vor Verirrungen, vor der Finsternis einer von Gott abirrenden Einsicht, wird durch das Wort Gottes im Herzen des Menschen bewirkt. Der Glaubensakt wird ein Glauben, der von Gott ausgeht, da er bereits die Grundlage dafür in den Menschen gesenkt hat. Die Verwirklichung dieser Anlagen, dieses Sprießen lassen der in uns eingelegten Potentialität hat zur Folge, dass durch den Glauben einerseits die von Gott ewig gültige Wahrheit in uns verwirklicht wird und der eigene Wille in Einklang mit Gott gebracht wird. Das *adhaerere deo*, das Anhaften an Gott, wird dadurch als Grundkonstante des Herzens deutlich: Das „an“ Gott glauben, das „an Gott wenden“, das sich „an“ Gott hängen.

Dieses *adhaerere* als bedingungslose Zuwendung zu Gott ist natürlich mit Mühen verbunden, die es auch anzunehmen gilt und die durch die Liebe gemildert werden können: „Als Gut der absoluten Wahrheit erhält das aufnehmende Herz das göttliche Wort, das anzunehmen es nicht zögern soll. Die Wahrheit im Herzen wirkt an sich schon reinigend. Aber auch die subjektive Seite wird wichtig, da es darum geht, die Anstrengung des Glaubens auf sich zu nehmen, und in den Mühen reinigt sich das Herz.“¹⁸⁰

Das Herz wird durch diese Geschehnisse zur personalen Mitte und Augustinus zeigt, dass der Glaube das Fundament, die Basis der Person ist. Im Glauben wird dem Menschen schon eine Skizze seiner Vollkommenheit gezeichnet, nach der er zu streben beschaffen ist. Der Glaube wird zur Wurzel der Seele, woraus dann im Herzen die Entscheidungen wachsen können und so „senkt er sich in das Herz, weil hier die Wurzel ist, das geistige Organ der Akteinigung, das Organ der personalen Mitte.“¹⁸¹ Das Herz wird so zum Brennpunkt und dadurch kommt auch seinem Zustand große Bedeutung zu, so muss der Mensch sich um das *cor rectum* bemühen, da es seine „personale Ordnung“¹⁸² spiegelt.

Heilung kann letztendlich nur durch die heilende Kraft Gottes, durch sein rettendes Wort gelingen. „Gegen den Zerfall der Lebensmitte wirkt der Glaube als Offenbarung

¹⁸⁰ Vgl. Maxsein, 1966. S. 266.

¹⁸¹ Ebd. S. 267.

¹⁸² Özen, 2012. S. 41.

neuen Menschseins. Der Mensch, der nach seiner Wurzel fragt, findet die Antwort im Glauben. [...] Wo der Gabe ist, da ist auch die Wurzel, und mit dem Glauben verbinden sich Hoffnung und Liebe zu dem Akkord des neuen Menschen, der durch den Glauben Gott besitzt.“¹⁸³

4. Die Anthropologie Pascals

Das Bild des Menschen in der Welt wurde zu Pascals Zeit in Paris grundlegend durch Michel Montaigne und seinen Freund Chevalier de Méré geprägt. Es handelt sich um eine Zeit des Wandels, in der sich der Mathematiker Pascal dem Menschen zuwendet und die Partikularität des Menschlichen in den Blick nimmt. Dieser Blick ist dadurch geprägt, dass für ihn das Leben „ungewöhnlich und anstrengend ist“¹⁸⁴. Der Mensch kann nicht in einfacher Begrifflichkeit einer raschen Definition unterworfen werden, sondern erfordert eine Annäherung durch die Dialektik. Romano Guardini hebt hier das Fragment 512/1¹⁸⁵ hervor, welches die Grenzen der Abstraktion zeigt und sich klar gegen eine positivistische Reduktion ausspricht: „Der Mensch existiert in einer Vielheit von Momenten, welche nicht zusammengezählt, sondern als Ganzheit aufgefaßt werden müssen.“¹⁸⁶

Pascals Umschreibung der Existenz in dessen eigenen Worten fasst Guardini folgendermaßen zusammen: „Als Nacheinander verschiedener Momente im Ablauf des nämlichen Lebenszusammenhanges [...] als konstruktives Neben- und Ineinander im gleichzeitigen Ganzen [...] als Enthaltensein der Elemente in der Gesamtgestalt [...] als Hintereinander der Bedeutungsschichten einer geistigen Operation, die sich in dem Grade enthüllen, als die Blickkraft des Betrachters vorzudringen vermag.“¹⁸⁷

Diese Existenz ist nach Markus Knapp nun von einer eindeutigen Stoßrichtung geformt. Pascal definiert diese mit dem Streben nach Glück: „Alle Menschen suchen nach dem Glück. Das gilt ohne Ausnahme, wie unterschiedlich auch die Mittel sein

¹⁸³ Maxsein, 1966. S. 268.

¹⁸⁴ Guardini, 1991. S. 49.

¹⁸⁵ Pascal, Blaise, Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Hrsg. von Jean-Robert Armogathe. Übersetzt von Ulrich Kunzmann. Erstausgabe Leipzig 1987, hier verwendet Stuttgart 2005. S. 324ff.

¹⁸⁶ Guardini, 1991. S. 51.

¹⁸⁷ Ebd. S. 54.

mögen, die sie dafür benutzen. Sie streben alle diesem Ziel zu. [...] Die geringste Willensregung ist immer nur auf diesen Zweck gerichtet.“ (Fr. 148/425)¹⁸⁸

Dieses Glück kann nach Pascal nicht in den weltlichen Dingen und weltlichen Bestrebungen gefunden werden, sondern findet sich letztlich nur in Gott. Diese Erkenntnis lässt ihn in weiterer Folge zu seiner christlichen Apologetik voranschreiten.

4.1. Der Mensch zwischen Elend und Größe

Die innere Zerrissenheit des Menschen manifestiert sich für Pascal in der Unfähigkeit, das innerweltliche Glück zu finden, seine Endlichkeit mit dem Blick auf den Tod zu erfahren und doch unablässig nach dem Glück als „anthropologischer Konstante“¹⁸⁹ zu streben. Diese „Gleichzeitigkeit von Größe und Elend“ deutet Raffelt als „die eigentlich interessante Problematik“.¹⁹⁰ Pascal umgeht wie oben angedeutet eine vereinfachende Beschreibung und stellt den Menschen als Mitte von Extremzuständen dar:

„Denn was ist schließlich der Mensch in der Natur? Ein Nichts im Vergleich mit dem Unendlichen, ein All im Vergleich mit dem Nichts, ein Mittelding zwischen nichts und allem, unendlich weit davon entfernt, die Extreme zu erfassen; das Ende der Dinge und ihre Anfänge sind ihm in einem undurchdringlichen Geheimnis unerbittlich verborgen.“ (Fr. 199/72)¹⁹¹

Guardini verweist noch einmal auf die Tiefendimension dieser Aussage. Es geht darin nicht bloß um den Versuch einer mathematischen Anordnung und Verortung des Menschen, sondern um den Stand zwischen „Wert und Unwert, oder, wie Pascal es immer wieder formuliert, „grandeur“ und „misère“.“¹⁹² Die Haltlosigkeit innerhalb dieser existentiellen Extreme und die damit verbundene Entzogenheit möglicher

¹⁸⁸ Pascal/Armogathe, 2005. S. 107.

¹⁸⁹ Knapp, 2014. S. 95.

¹⁹⁰ Raffelt/Reifenberg, 2011. S. 82.

¹⁹¹ Pascal/Armogathe, 2005. S. 133.

¹⁹² Guardini, 1991. S. 58.

Verankerungspunkte stellte eine gewisse Dramatik dar. Pascals Resignation ist deutlich hörbar:¹⁹³

„Das ist unser natürlicher Zustand, der gleichwohl unserer Neigung am meisten widerspricht. Wir brennen vor Verlangen, einen festen Halt und eine letzte, beständige Grundlage zu finden, um darauf einen Turm zu errichten, der sich bis zum Unendlichen erheben soll, aber unser ganzes Fundament kracht auseinander, und die Erde tut sich bis in die Tiefen auf.“¹⁹⁴ (Fr. 199/72)

Balthasar bringt diese Nicht-Verankerung auf den Punkt: „Der Mensch kann sich selber nicht situieren. Nicht nur, wie alles Endliche, seinhaft zwischen Unendlichem hängend, sondern auch erkenntnisthaft, und damit unfähig, seine (wirkliche) Erkenntnis im Absoluten zu verankern, schwebt er als Geist in einer ihm unbegreiflichen Leere.“¹⁹⁵ Pascal selbst zeigt sich erschüttert ob der Erkenntnis der Unverortbarkeit des Menschen und deutet die Bandbreite seiner Wesensbestimmung von engelhaft bis animalisch an. Im Fragment 430/431¹⁹⁶ heißt es: „Was soll also aus dem Menschen werden? Wird er Gott oder den Tieren gleichen? Welch entsetzlicher Unterschied! Was werden wir also sein?“

Für Pascal wird der Wandel im Weltgefühl des Menschen deutlich. So war er über die Jahrhunderte stets Mittelpunkt der Schöpfung, Ausgangspunkt und Ziel, nun steht er vor der Gewalt der Welt. Diese scheint plötzlich kalt und bedrohlich zu sein und versetzt den Menschen in Angst:¹⁹⁷ Wie soll er ihr begegnen? Wie soll er mit der „Fragwürdigkeit des Menschen im Kosmos“¹⁹⁸ umgehen? Pascal sucht nach einem Halt, den er im Geist findet. Er beschreibt ihn wie folgt in den Fragmenten 200/347 und 113/348:

„Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur, aber er ist ein denkendes Schilfrohr. Das ganze Weltall¹⁹⁹ braucht sich nicht zu waffnen, um ihn zu zermalmen; ein Dampf, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten. Doch wenn das

¹⁹³ Vgl. Leuenberger, 1999. S. 81.

¹⁹⁴ Pascal/Armogathe, 2005. S. 136-137; Kirsch sieht darin eine Anspielung an den Turmbau zu Babel (vgl. Gen 11,1-9), vgl. Kirsch, 1989. S. 342.

¹⁹⁵ Balthasar, 1969. S. 570.

¹⁹⁶ Pascal/Armogathe, 2005. S. 247.

¹⁹⁷ Vgl. Leuenberger, 1999. S. 82.

¹⁹⁸ Bürklin, Helmut, Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal, Freiburg 1976. S. 43.

¹⁹⁹ Zum Wortspiel von „All“ und „Nichts“ vgl. Leuenberger, 1999. S. 83f.

Weltall ihn zermalmt, so wäre der Mensch nur noch viel edler als das, was ihn tötet, denn er weiß ja, daß er stirbt und welche Überlegenheit ihm gegenüber das Weltall hat. Das Weltall weiß davon nichts. Nicht im Raum muß ich meine Würde suchen, sondern in der Ordnung meines Denkens. Ich werde keinen Vorteil davon haben, wenn ich Grund und Boden besitze. Durch den Raum erfaßt und verschlingt das Universum mich wie einen Punkt: Durch das Denken erfasse ich es.“²⁰⁰

Wie sein berühmter Zeitgenosse Descartes sucht Blaise Pascal den Halt des Menschen also in seinem Geist.²⁰¹ Dies tut er allerdings auf eine ganz andere Weise, welche die Welt nicht auf eine *res extensa* reduziert. Im Sinne einer heroischen Grundhaltung des Menschen begegnet dieser der Welt mit der Kraft seines Geistes, wobei dieser nicht der Gewalt der Natur unterstellt ist: „Ja er könnte, denkend, sich dieser gegenüber erheben und sie einbegreifen. Darin wäre er größer als sie.“²⁰²

4.2. Die Zerstreuung

Um sich der angedeuteten Konzeption des „ungewöhnlichen und anstrengenden“ Lebens näher zu widmen, sei noch auf Pascals Konzeption der Bewegtheit des menschlichen Lebens einzugehen. In mehreren Fragmenten²⁰³ nennt er seine Thesen knapp, jedoch wird besonders in Fragment 622/131 deutlich, was der Stillstand für den Menschen zur Folge hätte:

„Nichts ist dem Menschen so unerträglich, als wenn er sich in vollkommener Ruhe befindet, ohne Leidenschaften, ohne Beschäftigungen, ohne Zerstreuungen, ohne Betriebsamkeit. Dann fühlt er seine Nichtigkeit, seine Verlassenheit, seine Unzulänglichkeit, seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht, seine Leere. Sogleich werden vom Grunde seiner Seele die Langeweile, der Trübsinn, die Traurigkeit, der Kummer, der Verdruß und die Verzweiflung aufsteigen.“²⁰⁴

Wie bereits oben erwähnt, ist das rein innerweltliche Glückstreben für den Menschen aussichtslos, da er mit einem Abgrund konfrontiert ist, der ihm immer wieder die

²⁰⁰ Pascal/Armogathe, 2005. S. 140-141 und S. 81.

²⁰¹ Im Wissen und im Geist, vgl. Grunow, Hubert, Der Weg der Wahrheit, die zum Leben führt. Der Wahrheitsbegriff der Pensées von Blaise Pascal in einer Spiegelung mit existentieller Philosophie und personalem Denken, Würzburg 1993. S. 160.

²⁰² Balthasar, 1969. S. 68.

²⁰³ Vgl. unter anderem: 36/164, 478/137, 79/128, 136/139, 27/354, 137/142, 132/170, 70/165a

²⁰⁴ Pascal/Armogathe, 2005, S. 366.

Sterblichkeit und somit sein unausweichliches Ende vor Augen führt. „Bei seinem Nichts hält es der Mensch nicht aus.“²⁰⁵ Um zu vermeiden, dass dies den Menschen in die Verzweiflung treibt, flüchtet er sich in eine Unruhe, in einen Zustand der Zerstreuung.²⁰⁶ Dieser hat keinen Wert in sich, sondern stellt sich quasi zwischen den Menschen und sich selbst. Er wird sozusagen zur Mauer, um Reflexion zu verhindern und suggeriert ein innerweltliches Glück, das durch Aktivität erreicht werden kann. Diese Aktivität mündet jedoch in einen Teufelskreis: Kaum ist das angestrebte innerweltliche Ziel erreicht, weicht das scheinbare Glück und der Mensch ist erneut mit einer Langeweile konfrontiert. Diese bereits zitierte Unfähigkeit zur Ruhe peitscht den Menschen sofort wieder an, diese sofort wieder „auf[zu]geben und sich eifrig ins Getümmel [zu] stürzen“ (Fr. 136/139).²⁰⁷

Kirsch definiert die Zerstreuung nach Pascal mit folgenden Worten näher: Sie „ist die Verbindung einer wirklichen Beschäftigung mit der Illusion einer durch sie zu erreichenden Ruhe oder eines ruhigen Genusses.“²⁰⁸

Für Pascal wird diese Illusion zum großen Drama, weil sie den Blick auf das wahre Glück verstellt. So wird sie zu einem kurzweiligen Ersatz, der uns abhält, der unsere Ausrichtung auf das wirkliche Glück verhindert:

„Das einzige, was uns über unser Elend hinwegtröstet, sind die Zerstreuungen. Und doch sind sie unser größtes Elend. Denn gerade sie sind das Haupthindernis, wenn wir über uns selbst nachdenken wollen, und sie stürzen uns unmerklich ins Verderben. Ohne Zerstreuungen litten wir an Langeweile, und diese Langeweile würde uns drängen, ein zuverlässigeres Mittel zu suchen, um uns davon zu befreien; die Zerstreuungen aber unterhalten uns und lassen uns unmerklich dem Tode anheimfallen. (Fr. 414/171)²⁰⁹

Aus diesem Fragment wird erst die gesamte Dramatik des so harmlos klingenden Wortes Zerstreuung in seiner Gänze sichtbar. Gerade die allgemein eher negativ konnotierte Langeweile ist es, die den Menschen zur Auseinandersetzung mit sich selbst zwingt. Die Zerstreuungen lassen ihn einer Illusion des Glückes nachjagen und vor der Realität der Gegenwart, die durch das Elend geprägt ist, fliehen. Dieser

²⁰⁵ Rombach, 1966. S. 214.

²⁰⁶ Vgl. ebd. S. 217f.

²⁰⁷ Ebd. S. 99.

²⁰⁸ Kirsch, 1989. S. 238.

²⁰⁹ Pascal/Armogathe, 2005. S. 223.

Mechanismus führt zu einem Kreislauf, einer Schleife, die zwar immer das Streben in sich birgt, aber zwangsläufig nie das Erreichen des Glückes zur Folge hat.²¹⁰

Für Pascal ist das Glück eine Frage, die jenseits der Immanenz ihre Verwirklichung findet. Echtes Glück kann für ihn nur in Gott liegen und die Überwindung der Zerstreuung wird in den Religionen gesucht.²¹¹ Das Leben in Zerstreuung stellt für ihn also folglich eine Missachtung der „Ordnung der Gedanken“²¹² dar. Denn wie bereits gesehen erfordert diese, „daß man mit sich selbst, seinem Schöpfer und seinem Endzweck beginnt.“ (Fr. 620/146)²¹³

4.3. Die drei Dimensionen des Menschen

Nach Pascal sind drei Grundstrukturen des Menschen zu unterscheiden, die seine Beziehung zur Welt prägen.²¹⁴ Er formuliert diese im Fragment 933/460:

„Bei den Wesen gibt es drei Ordnungen [der Dinge]: das Fleisch, den Geist und den Willen. Die Fleischlichen sind die Reichen und die Könige. Sie haben den Leib zum Ziel. Die Wissensdurstigen und die Gelehrten, sie haben den Geist zum Ziel. Die Weisen, sie haben die Gerechtigkeit zum Ziel. Gott soll über alles herrschen, und alles sich auf ihn beziehen.“²¹⁵

Der erstgenannte Grundbezug ist jener zum Fleisch, also zum Körper. Hier geht es um die fundamentalen Bedürfnisse des Menschen, welche die materiellen Güter und die Macht als Mittel zu deren Sicherung beinhalten. Darüber hinaus enthalten ist die Neugier, geradezu ein Charakteristikum, um das Streben des Menschen nach der Erschließung der Welt und der Lebenswirklichkeit zu bezeichnen.²¹⁶

Die dritte Ordnung ist jene der Gerechtigkeit, die laut Knapp sehr eng mit der Weisheit verbunden ist: „Denn der Mensch muss sich nicht nur um die Sicherung der

²¹⁰ Vgl. Kirsch, 1989. S. 236f.

²¹¹ Knapp, 2014. S. 101.

²¹² Pascal/Armogathe, 2005, S. 365.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Vgl. Rombach, 1966. S. 241f.

²¹⁵ Ebd. S. 504.

²¹⁶ Vgl. Kirsch, 1989. S. 286.

Lebensgrundlagen und um die geistige Durchdringung der Lebenswirklichkeit bemühen, sondern auch um deren angemessene Gestaltung.“²¹⁷

Keiner dieser Bezüge ist abgekoppelt oder einzeln betrachtbar, „der Mensch existiert durch diese drei Ordnungen hindurch“²¹⁸ und wird durch den letzten Satz des Fragments eindeutig ausgerichtet. In der Aussage „Gott muss über alles herrschen und alles auf sich beziehen“²¹⁹ zeigt sich, dass Gott zum Angelpunkt der drei Ordnungen wird. Er bildet nicht den Abschluss einer Pyramide oder den Bezug zu einzelnen Lebensbereichen, er durchwirkt die Gesamtheit des menschlichen Vollzugs.

Was bedeutet dies für Pascals Bild des Menschen? Dieser ist in seiner Beschaffenheit, in seiner Schöpfung auf Gott ausgerichtet, *ad deum creatus*. Er sprengt daher seine Grenzen und transzendiert sich selbst. Pascal beschreibt es mit seinem berühmten Zitat „*l'homme passe infiniment l'homme*“ (vgl. Fr. 131/434²²⁰): „Seine Natur verwirklicht sich gerade nicht in der Entfaltung einer in sich selbst geschlossenen Anlage, sondern darin, daß sie über sich hinaus in die Lebensgemeinschaft mit Gott gezogen wird.“²²¹

Der Mensch ist nicht dazu berufen, vor sich selbst zu flüchten, sondern sich hin zum Göttlichen selbst zu überwinden. Pascal definiert die Natur des Menschen als „ein Leben im Göttlichen“.²²²

Knapp weist noch auf einen interessanten Aspekt der Anthropologie Pascals hin, der diese so einzigartig macht. In der Aufschlüsselung der drei Ordnungen versucht Pascal eine Mehrdimensionalität zu erzielen. Er beabsichtigt die verschiedenen Sichtweisen und Verwobenheiten mit der Welt auszudrücken, die je spezifische Merkmale aufweisen. Diese sind eigenen Vorgaben und Regelungen verpflichtet, jedoch ist es wichtig zu sehen, dass die Perspektiven ähnlich sind. „Sie verhalten sich nicht zueinander wie Länder auf der Landkarte, oder Stockwerke in einem Haus, sondern eher wie verschiedene Gesichtspunkte in ihrem Verhältnis zur Sache.“²²³

²¹⁷ Knapp, 2014. S. 104.

²¹⁸ Guardini, 1991. S. 80.

²¹⁹ Vgl. Fußnote 215

²²⁰ Pascal/Armogathe 2005, S. 90; Vgl. Rombach, 1966. S. 175ff. und 189.

²²¹ Guardini, 1991, S. 81

²²² Ebd.

²²³ Knapp, 2014, S. 105.

Für das Verständnis der Anthropologie Pascals muss man noch einmal hervorstreichen, dass für ihn weder eine explizite Vorrangstellung einer Ordnung noch der Fokus auf eine einzelne Perspektive zielführend sind. Zweiteres zeigt sich deutlich im Fragment 308/793:

„Doch es gibt manche, die nur fleischliche Größe bewundern können, als gäbe es keine geistige Größe. Und es gibt andere, die nur geistige Größe bewundern, als gäbe es in der Weisheit nicht unendlich viel erhabenerer Größe.“²²⁴

Nach Knapp kann weniger von einer Vorrangstellung im Sinne einer Wertung ausgegangen werden, sondern in diesem Fragment zeigt sich eher ein Begründungsverhältnis. Die Mehrdimensionalität des Menschen fordert von ihm ein Streben in allen Ordnungen, denn Glück kann nicht in der Erfüllung einzelner Bereiche erlangt werden. Es verlangt vom Menschen eine Verwirklichung in allen Bereichen, was ihm einen gewissen *esprit de finesse*²²⁵ schenkt. Dieser universale Mensch, der *honnête homme*,²²⁶ hat seine Fragmentierung hinter sich gelassen und eine Glückswürdigkeit erreicht. „Diesseits des Christentums ist dies das Äußerste, was Menschen hinsichtlich ihrer Suche nach dem Glück erreichen können.“²²⁷

4.4. Zwischen Dogmatik und Skepsis

Wie bereits oben behandelt, widmet sich Pascal den grundlegenden philosophischen Verständnissen und setzt sich mit der Natur des Menschen auseinander:

Diese kann man „auf zwei Arten betrachten, die eine nach seinem Endzweck [*fin*], und dann ist er groß und unvergleichlich; die andere nach dem großen Haufen, wie man über die Natur des Pferdes und des Hundes urteilt, indem man deren Lauf und *animum arcendi* (den Instinkt des Wachhundes) beobachtet, und dann ist der Menschen verworfen und nichtswürdig. Und das sind die zwei Wege, auf denen man zu so unterschiedlichen Urteilen über ihn kommt und die bei den Philosophen zu so großen Streitigkeiten führen. [...] Der eine sagt: Er ist nicht für diesen Endzweck

²²⁴ Pascal/Armogathe, 2005. S. 189.

²²⁵ „Prinzipien des Feingeistes“, vgl. Rombach, 1966. S. 147f. und 160.

²²⁶ Von Lafuma u.a. als „universaler Geist“ oder „Ehrenmann“ übersetzt, vgl. z.B. Fragmente 587/34, 605/36, 647/35; Von Rombach als „ungewöhnlicher Mensch“ übersetzt, vgl. Rombach, 1966. S. 175ff., bes. 177.

²²⁷ Knapp, 2014. S. 109.

geboren, denn alle seine Handlungen stehen dem entgegen. Der andere sagt: Er entfernt sich von seinem Endzweck, wenn er diese niedrigen Handlungen begehrt.“ (Fr. 127/415)²²⁸

Pascal lässt hier zwei große Philosophen quasi gegeneinander auftreten und beleuchtet deren Positionen näher in seinem Werk „Gespräch mit Herrn de Sacy“²²⁹ über Epiktet und Montaigne“.²³⁰ Er zeigt die Defizite der Konzeptionen von Dogmatismus und Skeptizismus auf, indem er die Befähigungen des Geistes in seine Schranken weist und ebenso die Orientierungslosigkeit eines konsequenten Zweifels aufzeigt. „Während also durch Epiktets Philosophie der Stolz (orgueil) des Menschen befördert wird, besteht die negative Auswirkung von Montaignes Denken darin, dass sie der menschlichen Trägheit (paresse) Vorschub leistet.“²³¹

Warum jedoch widmet sich Pascal diesen beiden Philosophen so ausführlich? Für ihn ist es wichtig zu zeigen, dass in philosophischen Konzepten nie ein Ausdruck einer absoluten Wahrheit gefunden werden kann, sondern sich Teilwahrheiten in Widersprüchen aufreiben und sich in unauflösbaren Wirren gewissermaßen selbst sabotieren. Pascal möchte in weiterer Folge deutlich auf das Evangelium²³² verweisen, das in seiner Mehrdimensionalität entsprechende Antworten findet.

„Diese Auffassungen des Dogmatismus und des Skeptizismus sind die beiden Möglichkeiten des Menschen, sich zu seinem Menschsein als einem Hin- und Hergerissensein zwischen Größe und Elend zu verhalten. Eine Haltung der Neutralität bleibt hier prinzipiell ausgeschlossen“²³³

Für Pascal ist eine mittlere Position nicht denkbar, da eine scheinbare Neutralität automatisch eine Schlagseite in Richtung des Skeptizismus in sich birgt.²³⁴ Die Ziehung einer mentalistischen Grenze, wie sie Descartes propagiert, ist für ihn keine Möglichkeit, da für Pascal gesichertes Wissen nicht auf menschlicher Basis erfahrbar und fixierbar ist. In diesem Punkt kommt es jedoch zu einem Rekurs auf die oben angedeuteten anthropologischen Grundansichten und Pascal versucht diese beiden

²²⁸ Pascal/Armogathe, 2005. S. 86.

²²⁹ Maître de Sacy war Pascals damaliger Beichtvater. Vgl. Leuenberger, 1999. S. 55.

²³⁰ Pascal, Blaise, Kleine Schriften zur Religion und Philosophie. Hrsg. von Albert Raffelt. Übersetzt von Ulrich Kunzmann. Hamburg 2005. S. 111ff.

²³¹ Knapp, 2014. S. 112.

²³² Vgl. Kirsch, 1989. S. 245ff.

²³³ Knapp, 2014. S. 113.

²³⁴ Vgl. Kirsch, 1989. S. 220.

Gegenpositionen vielmehr zu einen. Seiner Einsicht nach geht der Mensch unendlich über den Menschen hinaus²³⁵ („*l'homme passe infiniment l'homme*“, vgl. Fr. 131/434²³⁶). Bezugnehmend auf den Sündenfall²³⁷ und die Schwierigkeiten der *conditio humana* offenbaren sich die Limitationen des alltäglichen, gelebten Menschseins. Pascal will sagen, dass die Idee des Menschen dessen Wirklichkeit in unendlichem Ausmaß überbietet und die Positionen des Dogmatismus und des Skeptizismus aufsprengt. Im Zuge dieser Diskussion und dem damit verbundenen Mangel, eine umfassende Vernunftkonzeption zu erstellen, sieht Pascal sich gezwungen, der Vernunft Grenzen aufzuzeigen und ihr die Fähigkeit der alleinigen Welterschließung abzusprechen. Wir haben an diesem Punkt auch die Wende von einer Anthropologie philosophischen Fundaments hin zu einer religiösen Anthropologie. Wie ausgeführt, unterscheidet sich Pascal von Descartes und spricht jegliche Gewissheit persönlichen Wissens ab, jedoch entkommt er der Falle des konsequent gedachten Skeptizismus durch seine religiösen Überzeugungen.²³⁸ So heißt es im „Gespräch mit Herrn de Sacy über Epiktet und Montaigne“:

„Wie mir scheint, besteht die Quelle der Irrtümer dieser beiden Philosophenschulen darin, nicht gewusst zu haben, daß der gegenwärtige Zustand des Menschen sich von jenem seiner Schöpfung unterscheidet, derart, daß der eine gewisse Spuren der ursprünglichen Größe des Menschen bemerkt und dessen Verderbnis verbannt hat, und deshalb hat er die Natur so behandelt, als sei sie gesund und brauche keinen Heiland, was ihn auf den Gipfel des Hochmuts führt; der andere hat umgekehrt das gegenwärtige Elend des Menschen empfunden und dessen ursprüngliche Würde verkannt, und deshalb behandelt er die Natur so, als sei sie notwendig schwach und heilungsunfähig, was ihn daran verzweifeln läßt, ein wahrhaftiges Gut zu erreichen, und das läßt ihn in äußerste Willenlosigkeit versinken.“²³⁹

Man sieht, dass die starke Rezeption der Erbsündenlehre von Augustinus grundlegend für die Pascalschen anthropologischen Grundüberzeugungen geworden ist.²⁴⁰ Der Mensch überschreitet durch diese sowie seine religiösen Erkenntnisse und Einsichten den Horizont der Vernunft, dessen Beschränkungen in der

²³⁵ Vgl. Kirsch, 1989. S. 221.

²³⁶ Pascal/Armogathe, 2005, S. 87ff.

²³⁷ Vgl. Rombach, 1966. S. 159ff.

²³⁸ Vgl. Kirsch, 1989. S. 247.

²³⁹ Pascal/Raffelt, 2005, S. 141.

²⁴⁰ Vgl. Rombach, 1966. S. 159ff.

Hoffnungslosigkeit des Menschen zum Ausdruck kommen. Die menschliche Erfahrung einer intellektuellen Sprachlosigkeit in Hinblick auf seinen Status in der Welt kann durch den Blick auf die Sünde überwunden werden. Es ist diese Ahnung des Ausmaßes von Glück und menschlicher Glücksfähigkeit,²⁴¹ die die oben beschriebene Ruhelosigkeit des Menschen und das innerweltliche Streben danach auslöst und vorantreibt.

4.5. Das Mémorial

Wie in der Auseinandersetzung von Dogmatismus und Skeptizismus bereits beleuchtet, konstatiert Blaise Pascal eine Begrenztheit der Vernunft. Daraus folgt die Anfrage nach einem Fundament, das dem Menschen Gewissheit bieten kann. Pascal findet dieses in einer religiösen Erfahrung, die sein Leben grundlegend geändert hatte, sein sogenanntes zweites Bekehrungserlebnis, welches bereits in der Einleitung zu seiner Person angedeutet wurde.

Im „Mémorial“,²⁴² dem berühmt gewordenen, in sein Kleidungsstück eingenähtes Dokument, wird die tiefe Erschütterung durch das beschriebene religiöse Ereignis spürbar. Ebenso in seinem Umgang mit dem Dokument: „Die Art, wie Pascal diese Gedächtnisworte behandelte – so oft er sich einen neuen Rock machen ließ, trug er Sorge, die beiden Blätter selbst einzunähen –, sagt uns, daß sie ihm sehr viel bedeutet haben.“²⁴³ Nur zufällig wurde das Dokument, in zweifacher Ausführung, nach seinem Tod entdeckt.²⁴⁴ In der Nacht vom 23. auf den 24. November 1654 entstanden, sollte fast ein Jahrhundert vergehen, bis das Mémorial durch eine erste Drucklegung im Jahre 1740 der Öffentlichkeit zugänglich wurde.²⁴⁵

In der Analyse sind einige Kernelemente hervorzuheben: Zu allererst der tief rationale Zugang in der Niederschrift des Dokumentes. So kann man aufgrund der genauen Datierung, mit Nennung diverser Heiliger und genauer Detailbestimmungen, davon ausgehen, dass er sich nicht mehr im Zustand einer

²⁴¹ Vgl. Kirsch, 1989. S. 223.

²⁴² Vgl. Faksimile des Originaltextes, inkl. deutscher Übersetzung: <http://www.nwerle.at/memorial.htm> (Zugriff: 18.03.2019) bzw. Guardini, 1991. S. 19 (Faksimile des Originaltextes) und 36-37 (deutsche Übersetzung)

²⁴³ Guardini, 1991. S. 20.

²⁴⁴ Vgl. Kirsch, 1989. S. 356.

²⁴⁵ Vgl. Leuenberger, 1999. S. 15.

Verzückung befand.²⁴⁶ Der darunter angeführte Begriff des „feu“, des Feuers,²⁴⁷ wird von den Interpreten relativ einmütig als Verweis auf den brennenden Dornbusch gedeutet, gerade weil die entsprechende Selbstbezeichnung JHWHs im Buch Exodus²⁴⁸ danach genannt wird. Das Feuer wird auch zum Ausdruck einer Umkehr, einer Bekehrung, die er ausdrücklich im anschließenden Text vollzieht. Pascal schildert seine selbstverursachte Trennung von Gott und die erneute Zuwendung in Gewissheit und Freude im Sinne eines Bekehrungsereignisses.

Dieser Prozess der Hinwendung kommt sehr stark in den Zeilen „Ich habe mich von ihm getrennt; ich bin vor ihm geflohen, ich habe ihn verleugnet, gekreuzigt. Möge ich nie von ihm getrennt sein.“²⁴⁹ zum Ausdruck und zeigt auch die Dramatik, die er der Abwendung selbst zuschreibt.

Seitens Pascals kommt es zu einer neuen Erfahrung, die einer Erschütterung gleichkommt – die gefühlte Präsenz Gottes, als Gott der Bibel, als Gott der Geschichte. Wie auch in späteren Fragmenten der *Pensées* zu finden, bezieht er die Gotteserfahrung auf den „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakob, nicht der Philosophen und Gelehrten.“²⁵⁰

Dieses unvorhergesehene Ereignis, in Form einer Epiphanie, erschüttert sein bisheriges Weltbild und der rationale Denker Pascal muss sich plötzlich mit dem Begriff des Fühlens, des Berührtwerdens durch Gott, auseinandersetzen. Das Affiziertwerden, die Passivität, relativiert die Souveränität der Vernunft. In der oben zitierten Stelle erkennt man, dass eben die theoretische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff für ihn entscheidend wird, als es sich nicht um den „Gott der Philosophen und Gelehrten“ handelt. Er erfährt die Gottesgegenwart, er fühlt die Präsenz des biblischen Gottes,²⁵¹ der sämtliche Einordnungsversuche des menschlichen Geistes unendlich übersteigt. Guardini skizziert auch die Herausforderung dieses Ereignisses, die den Philosophen Pascal stark erschüttert haben muss: „Es ist aber „das Ärgernis und die Torheit“ für den im Philosophischen

²⁴⁶ Vgl. Leuenberger, 1999. S. 20.

²⁴⁷ Zur Diskussion des Begriffs vgl. ebd. S. 23

²⁴⁸ Vgl. Ex 3,14

²⁴⁹ *Mémorial*, zitiert nach Guardini, 1991. S. 37.

²⁵⁰ Ebd.; Vgl. z.B. Fragment 449/556

²⁵¹ Vgl. Leuenberger, 1999. S. 31.

eingeschlossenen Geist, sich dieser scheinbaren Willkür einer Bindung des Absoluten an geschichtliche Zufälligkeit fügen zu sollen.“²⁵²

Pascal definiert das Glück des Menschen, wie am Beginn des Kapitels zu seinen anthropologischen Ansichten ausgeführt, als dessen Hinwendung zu Gott, als das Streben zu ihm hin, verbunden mit der entsprechenden Ausrichtung des Herzens, dem *cor rectum*. Für Pascal selbst geschieht nun genau das in diesem Glücksmoment, durch das Fühlen Gottes, die Begegnung mit ihm, dem „Gott Jesu Christi“²⁵³ und er bringt diesen Moment auch zu Papier:

„Gewißheit. Gewißheit. Empfindung. Freude. Friede.“²⁵⁴

In diesem Moment „kommt der Mensch zu der von ihm ersehnten Ruhe, hier findet das menschliche Glücksstreben sein Ziel. Dieser Zustand der Freude und des Friedens beinhaltet das, was für Pascal Glück heißt.“²⁵⁵ Die Begegnung mit Gott wird für Pascal gleichsam zu einem Erdbeben, das in seinem Innersten stattfindet, das ihm die Begrenzung menschlicher Erkenntnis noch einmal vor Augen führt und dennoch Gewissheit hervorbringt. „Es handelt sich um eine personale Gewissheit; sie ist dem Menschen unmittelbar gegeben, insofern sie ihm in seinem personalen Sein „fühlbar“ wird und nicht auf Vernunftschlüssen beruht.“²⁵⁶ Diese Gewissheit beruht auf der Selbstoffenbarung Gottes, als Gnadenakt. Der Mensch kann sich durch das philosophische Denken nur Gott annähern, letzte Gewissheiten bleiben jedoch im personalen Akt der Selbstoffenbarung Gottes im Menschen.

Wie sich dieses Bekenntnis zum biblischen Gott in Pascals Denken einfügt, ist von großer Bedeutung. In der im Vorfeld geführten Diskussion des Verhältnisses von Skeptizismus und Dogmatismus wird für ihn die Sicherheit der personalen Gotteserfahrung zu einem tragfähigen Fundament, auf das er in seiner Philosophie aufbauen kann.

²⁵² Guardini, 1991. S. 43.

²⁵³ *Mémorial*, zitiert nach Guardini, 1991. S. 37; Vgl. z.B. Fragment 449/556

²⁵⁴ *Mémorial*, ebd.

²⁵⁵ Knapp, 2014. S. 119.

²⁵⁶ Ebd. S. 120.

5. Des Herzens Logik – die Pascalsche Vernunftkonzeption

Nach den Ausführungen zur Anthropologie und der Einleitung zur philosophischen Vernunftkonzeption stellt sich die Frage, wie Pascal mit diesen Themata umgeht. Obenstehend ist bereits eine gewisse Einschränkung der Allmacht der Vernunft durchgeklungen und so verwundert es nicht, dass Pascal immer wieder in den Geruch der Vernunftfeindlichkeit geraten ist. Gerade ein so brillanter Kopf, der sich in seinen naturwissenschaftlichen Forschungen ein Denkmal gesetzt hat, muss sich genau diesen Vorwurf gefallen lassen. Berühmt in diesem Fall ist dazu das Fragment 131/434:

„Demütige dich, ohnmächtige Vernunft! [...] und höre von deinem Herrn, welches deine wirkliche Lage ist, die du nicht kennst. Höre auf Gott!“²⁵⁸

Auf den ersten Blick wirkt es, als wolle Pascal die Vernunft seiner religiösen Überzeugung opfern, so wie wir bereits starke Anklänge in der Behandlung seiner Anthropologie gefunden haben. Der Verdacht des *sacrificium intellectus* steht im Raum. Was meint er nun im Detail mit den Grenzen der Vernunft und ihrer Unterordnung?

5.1. Die Unterordnung der Vernunft

Im Blick auf die Pascalsche Vernunftkonzeption muss zuallererst die Vielzahl an Fragmenten betont werden, die den Wert der Vernunft ansprechen, die Notwendigkeit von Rationalität hervorheben und keinen Zweifel zulassen, dass Pascal sie in religiöser Verzückung minderachten würde.

„Gehorcht man jener [= der Vernunft] nicht, ist man ein Dummkopf.“ (Fr. 768/345)²⁵⁹ Knapp sieht in Pascal einen Vorläufer Kants, denn auch er will die Vernunft vermessen und sich nicht auf der abdriftenden Insel verlieren. Pascal geht es ebenfalls um die Grenzen der Vernunft (bzw. eine vernünftige Selbstbegrenzung der Vernunft), denen er sich in seiner gewohnten Weise nähert, nämlich in der

²⁵⁸ Pascal/Armogathe, 2005, S. 90.

²⁵⁹ Ebd. S. 408.

Vermeidung von Extrempositionen. So gilt es für ihn zu vermeiden, „die Vernunft aus[zu]schließen, nur die Vernunft an[zu]erkennen.“ (Fr. 183/253)²⁶⁰

Die Vernunft soll auch weiterhin ein grundlegendes Prinzip des Menschen bleiben, jedoch muss dieser sich ihrer Grenzen bewusst werden.²⁶¹ „Pascal will gerade darauf hinaus, dass die Vernunft selbst die Anerkennung ihrer eigenen Grenzen fordert. Sie muss einsehen, dass sie nicht für alles aufzukommen vermag. Diese Einsicht stellt deshalb auch keine Schwäche der Vernunft dar, sondern gehört mit zu ihrer Stärke.“²⁶²

Pascal sieht in den *Penseés* die Notwendigkeit, dass situationsbedingt die Vernunft in Form von sicheren Urteilen, dem Zweifel, oder der bereits angedeuteten Unterordnung angewendet werden muss. Er expliziert dies im Fragment 170/268:

„Es gibt einige, die gegen diese drei Prinzipien verstoßen, entweder indem sie alles als sicher und beweiskräftig annehmen, weil sie sich nicht auf Beweisführung verstehen, oder indem sie an allem zweifeln, weil sie nicht wissen, wo man sich unterordnen muß, oder auch indem sie sich in allem unterordnen, weil sie nicht wissen, wo man ein Urteil abgeben muß.“²⁶³

Um Wahrheit entsprechend erkennen zu können, muss wieder geklärt werden, wie die Vernunft mit den Gründen umgeht. Im Speziellen ist die Frage entscheidend, was passiert, wenn die Gründe eben für ein Urteil nicht genügen. Genau an diesem Punkt spaltet sich der Prozess in die Möglichkeit des Zweifels oder in jene der Unterordnung auf. Das Zweifeln sorgt in diesem Fall dafür, dass der Geist in einer vermeintlich neutralen Position verharrt und kein Urteil fällt. Die Unterordnung bedeutet, dass sich die Vernunft eben ihrer Grenzen bewusst wird. „Die Vernunft akzeptiert hier, dass sie nicht selbst als Entscheidungsinstanz fungieren kann.“²⁶⁴ Von großer Wichtigkeit ist der Zusatz: „Diese Möglichkeit wird von Pascal jedoch für alle die Fälle ausgeschlossen, wo es hinreichende Gründe für eine Entscheidung gibt; wo ein sicheres Urteil gefällt werden kann, da muss es auch gefällt werden.“²⁶⁵

²⁶⁰ Pascal/Armogathe, 2005, S. 124.

²⁶¹ Vgl. Rombach, 1966. S. 203.

²⁶² Knapp, 2014. S. 122.

²⁶³ Pascal/Armogathe 2005, S. 121.

²⁶⁴ Knapp, 2014. S. 123.

²⁶⁵ Ebd.

Diese drei Prinzipien (sicheres Urteil, Zweifel, Unterordnung) werden von Pascal graduell nicht unterschieden oder gar einer Wertung unterzogen. Sie stellen den Weg zum Erkenntnisgewinn des Menschen dar und sind nicht mit einer Beliebigkeit zu verwechseln. Es muss das Missverständnis vermieden werden, dass die geforderte Unterordnung der Vernunft als ein Akt von Kapitulation vor religiösen Überzeugungen verstanden wird. Das Fragment 174/270 beschreibt die Notwendigkeit der Unterordnung der Vernunft gerade als Akt der Vernunft folgendermaßen:

„Die Vernunft würde sich niemals unterordnen, wenn sie nicht meinte, daß es Umstände gibt, bei denen sie sich unterordnen muß. Es ist also richtig, daß sie sich unterordnet, wenn sie meint, daß sie sich unterordnen muß.“²⁶⁶

Der Skeptizismus wird von Pascal so verstanden, dass dieser eine Festlegung vermeiden und sich in einem permanenten Rad des Zweifels verlieren würde.²⁶⁷ Er sieht einerseits dessen Wert, indem eine Absicherung durch vermeintlich sichere Positionen verhindert wird, andererseits aber eben auch dessen Gefahren und Limitation. Die Extremposition der Verabsolutierung des Skeptizismus würde jegliche Erkenntnismöglichkeit zu einem Ding der Unmöglichkeit machen.²⁶⁸ Folglich münden Pascals Gedanken damit im Fragment 188/267, welches die Begrenzung der Vernunft thematisiert und darüber hinaus verweist. Denn logischerweise muss mit der Begrenzung der Vernunft erst recht nach dem gefragt werden, was jenseits davon vermutet wird:

„Der letzte Schritt der Vernunft ist anzuerkennen, dass es unendlich viele Dinge gibt, die über sie hinausgehen.“²⁶⁹

Diese Beziehung aus Vernunft zu jenem, jenseits der Grenzen Liegenden, wird erst durch das Coeur näher verständlich, das mit dem Denken Pascals so eng verbunden ist.

²⁶⁶ Pascal/Armogathe, 2005. S. 122.

²⁶⁷ Vgl. Rombach, 1966. S. 143.

²⁶⁸ Vgl. ebd. S. 203.

²⁶⁹ Pascal/Armogathe, 2005. S. 125.

5.2. Das Zusammenspiel von Vernunft und Herz

„Die Begrenzung der Vernunft und der daraus resultierenden Einsicht, dass sie über sich selbst hinaus verwiesen ist, korrespondiert das, was der Begriff des Herzens beinhaltet.“²⁷⁰ Aber was ist nun dieses Coeur, das mit der Vernunft in Zusammenhang steht? Zuerst ist es wichtig zu sehen, dass für Pascal das Herz nicht als eine Art Gegenspieler zu betrachten ist, der vielleicht sogar gegen die Vernunft handelt, ja ein widervernünftiges Element in der Erkenntnisfindung wäre. Das Herz erweitert sozusagen den Horizont der Wahrheitsfindung und wird so ebenfalls zu einem Organ der Vernunft. Im Fragment 110/282 heißt es sehr deutlich:

„Wir erkennen die Wahrheit nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit dem Herzen.“²⁷¹

Wie ist es zu denken, dass das Herz die im vorherigen Kapitel aufgezeigten Grenzen der Vernunft überschreitet? Für Pascal ist das Herz „ein eigenes, spezifisches Erkenntnisorgan neben der Vernunft, das durch diese offenbar auch nicht ersetzt werden kann. Denn dem Herzen verdankt der Mensch eine spezifische Erkenntnis, die der Vernunft unerreichbar bleibt.“²⁷² Denn mittels des Herzens „erkennen wir die ersten Prinzipien, und vergebens trachtet die vernünftige Überlegung, die nicht daran beteiligt ist, jene zu bekämpfen.“²⁷³ (Fr. 110/282)

Diese Kernüberlegung ist nun eine besondere Spitze gegen den Skeptizismus, der sichere Wahrheitsfindung der ersten Dinge durch den Verstand ablehnt. Dass es keine Wahrheit geben könne, ist die Wahrheit des Skeptizismus, die freilich als solche nicht offengelegt wird. Diese ersten Dinge werden von Knapp als Raum, Zeit, Bewegung, Zahlen benannt, können vom Menschen erkannt, jedoch mit dem bloßen Verstand nicht durchdrungen werden. Diese Prinzipien werden „erfühlt“.²⁷⁴ Hier ist das Coeur das Erkenntnisorgan, das der Vernunft auf gleicher Stufe begegnet und dessen Fähigkeiten gewissermaßen ergänzt.

Wie soeben ausgeführt, gibt Pascal keiner der beiden Erkenntnismöglichkeiten eine stärkere Stellung im Menschen, jedoch ordnet er sie zeitlich an. Wider Erwarten stellt

²⁷⁰ Knapp, 2014. S. 124f.

²⁷¹ Pascal/Armogathe, 2005, S. 79.

²⁷² Knapp, 2014. S. 125.

²⁷³ Pascal/Armogathe, 2005. S. 80.

²⁷⁴ Hover, 1993. S. 117.

nicht die Vernunft das Fundament der menschlichen Erkenntnis, sondern das Herz. Denn das Coeur, durch die Gabe der Erkenntnis der ersten Dinge, legt für die Vernunft die Rahmenbedingungen, damit sich diese entfalten kann. „Die Vernunft kann nur auf der Grundlage des vom Herzen Erkannten operieren.“²⁷⁵ Dies wird durch den Naturwissenschaftler anhand der Mathematik verständlich erklärt: „Das Herz fühlt, daß es im Raum drei Dimensionen gibt und daß die Zahlen unendlich sind, und die Vernunft beweist hierauf, daß es keine Quadratzahlen gibt, von denen die eine das Doppelte der anderen ist.“²⁷⁶

An diesem Beispiel zeigt sich sehr gut das von Pascal angestrebte und postulierte Zusammenwirken von Herz und Vernunft.²⁷⁷ Sie bedürfen einander, verweisen ineinander und verschränken sich, sind jedoch in der Weise der Erkenntnisfindung verschieden. Für Pascal ist es wichtig, die Begrenzung der Vernunft zu sehen, die auf Bezugspunkte und Axiome außerhalb ihrer selbst verwiesen ist. Entgegen den Bestrebungen der Philosophen seiner Zeit weist Pascal die Idee der Gründung des menschlichen Geistes in sich selbst deutlich zurück. Rombach setzt sich intensiv mit der Begrenzung auseinander und sieht in ihr erst die Möglichkeit der Welterschließung und der Weltbewältigung des Menschen, als Produkt eines diskursiven Denkens.²⁷⁸ Er verweist auf einen *ästhetischen Weltzugang*, der den Blick weitet und dem Menschen die Welt öffnet. Dies geschieht natürlich in der Empfindung des Coeurs. „In diesem Sinne beschränkt der Zugang, den die Vernunft dem Menschen eröffnet, die ursprüngliche Offenheit des Menschen für die Welt.“²⁷⁹ Er erfährt sich in die Welt eingewoben, in Raum und Zeit aufgenommen, durch die ersten Prinzipien geprägt. Die Vernunft übernimmt dann die gestaltende und kommunikative Funktion.²⁸⁰ Für Knapp wird Pascal zu einem *nachmetaphysischen Denker*, der „davon Abstand genommen hat, mit Hilfe der Vernunft letzte Gründe der Wahrheit erreichen zu wollen“, aber eben nicht „wie der Skeptizismus folgert, dass es für den Menschen keine Wahrheit gibt, dass sie ihm prinzipiell verschlossen bleibt, er also nicht wahrheitsfähig ist.“²⁸¹

²⁷⁵ Hover, 1993. S. 117.

²⁷⁶ Pascal/Armogathe, 2005. S. 80.

²⁷⁷ Vgl. Hover, 1993. S. 111.

²⁷⁸ Vgl. Rombach, 1966. S. 155f.

²⁷⁹ Knapp, 2014. S. 127.

²⁸⁰ Vgl. Grunow, 1993. S. 159-160.

²⁸¹ Knapp, 2014. S. 128.

Als nächster Schritt ist zu klären, wie es möglich ist, Wahrheit zu erkennen, wenn sie doch nicht rein geistig erkannt werden kann, bzw. sie etwas rein Geistiges sein soll. Pascal nähert sich einer Antwort einerseits durch die Umwandlung dieser Frage in die Erfahrung des Gefühls des Menschen, dass er Teil der Welt ist, dass er auf den ersten Prinzipien ruht. Andererseits ist für ihn die Gratuität²⁸² ein entscheidendes Schlagwort: „Soll der Mensch Wahrheit haben, so muß sie ihm *gegeben* werden. Er muß sie sich schenken lassen.“²⁸³ Die Wahrheit ist demnach eine Gnade. Durch die Begrenzungen der Vernunft bleibt die Wahrheit immer unverfügbar und zumindest teilweise entzogen. „Letztlich ist es somit diese Gratuität der Wahrheit, in der Pascals Forderung nach einer Unterordnung der Vernunft begründet ist. Die Vernunft erkennt sich selbst als begrenzt und über sich hinaus verwiesen, weil ihr die Wahrheit gegeben werden muss und ihr auch als gegebene entzogen bleibt.“²⁸⁴

Das Organ zum Empfang dieser Wahrheit ist das Herz, das diese ersten Prinzipien erfühlen kann. In weiterer Folge ist es die Ratio, die diese Prinzipien weiter erforscht und auffächert. Im folgenden Kapitel wird beleuchtet, wie das Herz diese Wahrheit überhaupt empfangen kann.

5.3. Die Logik des Herzens

Das Zusammenspiel von Herz und Vernunft findet also sein Fundamentum im Herzen, in der Erkenntnis der ersten Dinge. Kirsch fasst zusammen: Die Erkenntnis des Herzens „meint hierbei nicht mehr als ein gleichsam Instinktives, Erahntes, ohne Beweis für wahr Gehaltenes, als unbewiesene Wahrheiten.“²⁸⁵

Es handelt sich eben um Erkenntnisse, die jene der begrenzten Vernunft übersteigen, aber, wie bereits ausgeführt, nicht eines vernünftigen Fundamentes entbehren. Sonst würde die Vernunft quasi auf einem fehlerhaften Betriebssystem operieren und selbst in die Unvernunft abgleiten. Knapp sieht das Kernstück in den Ausführungen Kirschs im Terminus *unbewiesene Wahrheiten*: „Pascals Position ist nur dann korrekt erfasst, wenn diese Differenzierung zwischen Unbeweisbarkeit und

²⁸² Vgl. Rombach, 1966. S. 193.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Knapp, 2014. S. 128.

²⁸⁵ Kirsch, 1989. S. 200.

Unbegründetsein nicht übersehen wird.²⁸⁶ Die Erkenntnisse des Herzens entziehen sich zwar einer diskursiven Beweisbarkeit, aber sind deswegen noch lange nicht unbegründbar. Pascal nimmt darauf auch im Fragment 423/277 Bezug:

„Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas. – Das Herz hat seine Vernunftgründe, welche die Vernunft nicht kennt.“²⁸⁷

Und er führt diese Eigenarten der Erkenntnisfähigkeit weiter im Fragment 298/283 aus: „Das Herz hat seine Ordnung, der Geist hat die seine, die aus Grundsätzen und Beweisen besteht. Das Herz hat eine andere. Man beweist nicht, daß man geliebt werden muß, indem man die Ursachen der Liebe geordnet darlegt; das wäre lächerlich.“²⁸⁸

Diese „*Ordnung des Herzens*“ lässt sich am besten beschreiben durch die Liebe, die gerade vom Menschen der Neuzeit automatisch mit dem Herzen assoziiert wird: „Der Mensch wird geboren mit einem Merkmal der Liebe.“²⁸⁹ Pascal zeigt, dass es widersinnig wäre, das Bedürfnis nach Liebe quasi extern auf Basis der Vernunft zu durchdringen. Der Mensch muss es „vielmehr selbst „er-gründen“ [sic!], indem er sich auf den Menschen, der geliebt werden will, einlässt, sich für ihn öffnet und ihn wahrnimmt in seiner Bedürftigkeit.“²⁹⁰ Wie schon bei der Erarbeitung des Herzensbegriffes bei Augustinus in Kapitel 3.4 wird dieses auch bei Pascal zur personalen Mitte, zum Zentrum, in dem verschiedene Kräfte zusammenwirken können, in dem sich „Wollen und Begehren, Fühlen, Erkennen und Entscheiden eigentümlich bündeln.“²⁹¹ Es ist das „Sensorium für das Ganze“²⁹².

Für Pascal hat das Herz darüber hinaus eine wichtige Funktion, nämlich jene als Mittel der Beziehungsfähigkeit des Menschen. Es zeigt ihm auf, dass er nicht isoliert existiert, sondern an der Welt Anteil hat, in sie verwoben, auf sie verworfen ist. Für ihn ist diese Wahrnehmung nicht negativ konnotiert, es ist die Erfahrung der Öffnung der Welt hin auf den Menschen. „Anders als die Vernunft steht das Herz daher nicht im Dienst der Weltbewältigung und -bemächtigung durch den Menschen; es ist

²⁸⁶ Knapp, 2014. S. 129; Vgl. Kirsch, 1989. S. 200.

²⁸⁷ Pascal, Blaise, *Le Coeur et ses Raisons. Pensées. Logik des Herzens. Gedanken.* Übersetzt von Fritz Paepcke, München 1973 (ohne Seitenangaben; Fr. 277); Pascal/Armogathe 2005, S. 233

²⁸⁸ Pascal/Armogathe 2005. S. 185; Vgl. Knapp, 2014. S. 129f.

²⁸⁹ Hover, 1993. S. 128.

²⁹⁰ Knapp, 2014. S. 130.

²⁹¹ Zwierlein, Eduard, *Blaise Pascal zur Einführung*, Hamburg 1996, S. 16.

²⁹² Balthasar, 1969. S. 547.

vielmehr schlechterdings grundlegend für seine Weltbeziehung, die aller Weltbewältigung und -bemächtigung vorausliegt.“²⁹³ „Die *raison* bewegt sich im Raum der Welt selbst, während das Herz Beziehung schafft oder fähig ist Beziehung entgegenzunehmen.“²⁹⁴

Wie in den philosophischen Ausführungen in früheren Kapiteln behandelt, ist hier der Bruch mit Descartes und dem Skeptizismus am deutlichsten sichtbar. Pascal distanziert sich von einer mentalistischen Grenzziehung und betont eine *relationale Ontologie*, die den Menschen nicht von der Welt lösen kann, sondern ihn in diese bettet und ihn in Beziehung zu ihr treten lässt. Das Organ für den Eintritt in die Beziehung mit der Welt ist das Herz, „gewissermaßen das „Organ“ der unbeschränkten Offenheit des Menschen für die Welt; denn ihm eignet ein Ganzheitsbezug, der es befähigt, Zusammenhänge intuitiv zu erspüren und zu erfassen.“²⁹⁵ Bürklin beschreibt dies mit dem Akt einer „Fühlschau“.²⁹⁶

So kann man also zusammenfassend die beiden Felder des Herzens nach Pascal definieren, dass es einerseits eine relationale Dimension aufweist, die den Menschen mit der Welt verbindet und, wie das Beispiel der Liebe zeigt, intersubjektive Verbindungen herstellt, sowie andererseits die ersten Prinzipien erfasst, die Welterschließung erst fundieren. Die Herzenserkenntnisse sind ein „ganzheitliches Erfassen von Wirklichkeit, bei dem sowohl die geistig-intellektuellen und die willentlichen Kräfte des Menschen beteiligt sind wie auch sein Gefühl, seine Empfindungsfähigkeit.“²⁹⁷

Das berühmte Zitat aus Fragment 423/277²⁹⁸ soll noch einmal aufgegriffen werden: Was sind nun die dort angeführten *raisons*, die Gründe, die das Herz hat, die die Grenzen der Vernunft übersteigen?

Das Erfassen durch das Herz, die „*Erkenntnis des Herzens*“, bekommt bei Pascal eine noch persönlichere, gar eine existenzielle Note. Der Mensch, der sich zwischen engelhaft und animalisch vorfindet, sieht sich durch das Herz in eine Welt gesetzt,

²⁹³ Knapp, 2014. S. 131.

²⁹⁴ Ebd.; Vgl. Kummer, Irène Elisabeth, Blaise Pascal. Das Heil im Widerspruch. Studien zu den Pensées im Aspekt philosophisch-theologischer Anschauungen, sprachlicher Gestaltung und Reflexion, Berlin 1978. S. 120-121.

²⁹⁵ Knapp, 2014. S. 132.

²⁹⁶ Bürklin, 1976. S. 73.

²⁹⁷ Knapp, 2014. S. 132.

²⁹⁸ Vgl. Pascal/Armogathe, 2005, S. 233.

mit der er in Bezug treten kann und mehr noch, in der er Orientierung und Halt findet. „Die Gründe des Herzens stützen diese Gewissheit, und zwar eben so, dass sie dem Menschen das Gefühl seines Eingebundenseins in eine sinnhaft strukturierte Wirklichkeit vermitteln und ihm dadurch Halt und Orientierung ermöglichen. Diese Herzenserkenntnis bewährt sich dadurch, dass sie das menschliche Weltverhalten trägt und stützt.“²⁹⁹

Für Knapp wird hier das bereits in Kapitel 4 beleuchtete Streben nach Glück, als anthropologische Konstante, entscheidend: Die Ausrichtung des Herzens auf das Glück des Menschen, das auf die Stiftung eines erfüllenden Sinnes abzielt, also auf ein „Aufgehobensein des eigenen Daseins in einem Sinnganzen.“³⁰⁰ Das Herz befindet sich eben in dieser Bewegung hin zum Glück, hin zu einem erfüllten Sein in einer ihn tragenden Welt. Wie schon früher angedeutet, ist das Herz aber ein zerrissenes, wie es im Fragment 423/277 zum Ausdruck kommt:

„Ich sage, daß das Herz von Natur aus das höchste Wesen liebt, und es liebt sich selbst von Natur aus, je nachdem, wie es dem einen oder dem anderen nachgibt, und es verhärtet sich nach eigener Wahl gegen das eine oder das andere.“³⁰¹

Pascal lässt in seinen weiteren Schriften die Gründe für ein Präferenzieren des Einzelnen im Dunkeln, jedoch wird diese Entscheidung des Menschen von seinem Herzen angetrieben. Das Fundament für diese dualistische Weltsicht ist auf seine Augustinische Sicht und sein Sündenverständnis zurückzuführen. Er unterstellt dem Coeur selbstsüchtige Tendenzen, die den Menschen in die Verhärtung und in die Abwendung des *allumfassenden Seins* treiben können. Im Fragment 421/477 beschreibt Pascal die Lage des Menschen:

„Denn alles nimmt sich selbst zum Ziel: Das ist gegen alle Ordnung. Man muß das Allgemeine zum Ziel nehmen, und die selbstsüchtige Neigung ist der Anfang aller Unordnung, im Krieg, in der Staatsverwaltung, in der Wirtschaft, im Körper des einzelnen Menschen.“³⁰²

²⁹⁹ Knapp, 2014. S. 133.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Pascal/Armogathe, 2005. S. 233.

³⁰² Ebd. S. 232.

Der Mensch ist gerufen, diese Erbschuld, diesen natürlichen Drang zum *homo incurvatus in se ipsum*³⁰³ zu überkommen und so das Herz nach dem höheren Glück auszurichten, gleichsam zum *cor rectum* werden zu lassen. Guardini betont, dass sich das Herz in eine „Auf-in Gestalt“³⁰⁴ wandeln muss. Denn die Folgen eines Versagens des Menschen hat schwerwiegende Konsequenzen, wie Balthasar erkennt: „Liebt das Herz nicht Gott, dann liebt es sich selbst und bezieht alle Werte auf die Selbstliebe, Cupiditas.“³⁰⁵ Dieses höhere Glück, die Ausrichtung des Herzens auf Gott hin, wird für Pascal zum zentralen Schlussstein seiner Anthropologie.

6. Glaube und Vernunft

Blaise Pascals Denken ist, wie in der Einleitung zu seiner Person schon angedeutet, in einer Phase des geistigen Umbruchs einzuordnen. Er verkörpert zwei Welten, die in dieser Zeit aufeinanderprallen. Einerseits die religiös geprägte Gesellschaft, die mit der aufkeimenden Naturwissenschaft konfrontiert ist, welche die Rationalität geradezu vor sich herträgt und eben diese auch der Religion abspricht. Pascal wird zum Berührungspunkt dieser zwei Richtungen, indem er auf der Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion beharrt. Im vorherigen Kapitel wurde ausführlich die Grenze der Vernunft behandelt und auch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen thematisiert. Für Pascal gibt es den einen Ort, in dem Wissen und Glauben ihre Wurzeln haben: Es ist das Herz mit seiner eigenen, bereits erläuterten Erkenntnisfähigkeit.

Für Knapp ist Pascal ein Revolutionär der klassischen, christlichen Apologetik. Wie bereits aus dem in Kapitel 4.4 behandelten Streit zwischen Skepsis und Dogmatik ersichtlich, findet Pascal keine zufriedenstellenden Erklärungen im klassischen, metaphysischen Ansatz und betritt mit seinem Denken Neuland.³⁰⁶ Der Bezugspunkt seiner Apologetik „ist also nicht mehr eine philosophische Metaphysik, sondern das Rationalitätskonzept der neuzeitlichen Wissenschaft. Damit findet Pascal zu einem grundlegenden Neuansatz in der Geschichte der Apologetik.“³⁰⁷

³⁰³ Vgl. Nickl, Peter (Hrsg.), Die Sieben Todsünden – Zwischen Reiz und Reue. Münster 2009. S. 82ff.

³⁰⁴ Guardini, 1991. S. 134.

³⁰⁵ Balthasar, 1969. S. 547.

³⁰⁶ Vgl. Kirsch, 1989. S. 20.

³⁰⁷ Knapp, 2014. S. 135.

Pascal verändert den Blickwinkel auf die Frage nach Gott entscheidend. Nicht mehr der metaphysische Ansatz einer objektiven Wahrheit und einer daraus zwingend resultierenden Erkenntnis Gottes ist sein Programm, sondern für ihn ist der Ausgangspunkt gewissermaßen eine Anthropozentrik.³⁰⁸ Der Blick auf den Menschen und dessen menschliche Natur lässt es erst möglich werden, dass Gott thematisiert werden kann: „Der Zugang zur Gottesfrage erschließt sich, genauer gesagt, nur da, wo der Mensch sich selbst zur Frage wird. Deshalb bildet die Analyse der menschlichen Existenzsituation auch die epistemologische Grundlage der Gottesthematik.“³⁰⁹

Im menschlichen Herzen erfährt sich der Mensch von Gott getragen und auf ihn verwiesen. Eben dieses Herz ist der Ort, das wie oben erwähnt – wie in der Erkenntnis der ersten Prinzipien –, nun auch das Organ der Gotteserkenntnis wird.

6.1. Wissen und Glaube in der Religion

Erstaunlich ist die bleibende Aktualität, die sich in den Fragmenten Pascals findet. Der Diskurs zwischen Naturwissenschaft und Glaube, der rasch an Härte zunimmt, fordert rationale Erklärungen vom Christentum. Diese Herausforderung ist etwa in Fragment 418/233³¹⁰ vernehmbar:

„Wer wird also die Christen tadeln, daß sie ihren Glauben nicht begründen können, sie, die sich ja gerade zu einer Religion bekennen, die sie nicht begründen können; wenn sie diese der Welt vortragen, erklären sie, daß sie eine Torheit, *stultitiam* (Torheit), ist, und dann beklagt Ihr Euch, da sie keine Beweise für sie haben. Wenn sie diese bewiesen, würden sie nicht Wort halten.“

Der Versuch, die Gottesfrage anhand der Vernunft zu klären, wird schon in der antiken Philosophie thematisiert und über die Zeit immer deutlicher als unmöglich definiert. Pascal beruft sich in obenstehendem Fragment auf den Apostel Paulus im Ersten Korintherbrief,³¹¹ wo das Erlösungswerk Christi für die Weisheit dieser Welt als eine Torheit erscheint. Für Pascal ist es wichtig zu zeigen, dass vom Christen

³⁰⁸ Vgl. Rombach, 1966. S. 225f.

³⁰⁹ Knapp, 2014. S. 136.

³¹⁰ Pascal/Armogathe, 2005. S. 226.

³¹¹ Vgl. 1 Kor 1,18-31

kein „Kadavergehorsam“ abseits jeglicher Vernunft gefordert ist, sondern dass gerade in der Urteilsbildung ein tragfähiges Fundament durch die Vernunft geschaffen werden muss:

„Die Menschen schätzen die Religion gering. Sie hassen sie und fürchten, daß sie wahr sei. Um dafür Abhilfe zu schaffen, muß man zunächst zeigen, daß die Religion keineswegs der Vernunft widerspricht. Sie verehrungswürdig machen, ihr Achtung verschaffen. Sie hierauf liebenswert machen, den Guten den Wunsch eingeben, daß sie wahr sein möge, und danach zeigen, daß sie wahr ist. Verehrungswürdig [ist sie], weil sie den Menschen gut erkennt hat. Liebenswert, weil sie das wahre Glück verheißt.“ (Fr. 12/187³¹²)

Man erkennt in diesem Fragment sehr stark den programmatischen Ansatz von Pascal, um Gott und Religion zu thematisieren. In seiner Sicht der Vereinbarkeit von Vernunft und Christentum möchte er die vielerlei pervertierten Erscheinungsformen der Religion entlarven, die den Menschen dazu verleiten, diese abzulehnen, zu belächeln oder gar Furcht vor ihr zu haben. Das Programm der Pascalschen Apologetik zeichnet das Bild von einer vernünftigen Religion, die den Weg zum Glück in großer Weite und Freiheit vorgibt.

Nach Knapp wird dieses Miteinander von Vernunft und Religion durch Pascal auf zweierlei Arten diskutiert.³¹³ Der erste Argumentationsstrang bezieht sich auf die Rolle des Menschen in und zu der Welt. Für Pascal ist die Religion eine vernünftige Hilfe, die den Menschen unterstützt, diese Rolle zu finden, im Besonderen aber sich im Bezug zu sich selbst angemessen zu positionieren. Die zweite Argumentation ist das bereits früher stark argumentierte Streben nach Glück, das dem Menschen inhärent sei. Die Religion unterstützt den Menschen in der Unterscheidung, um nicht im bloßen Schatten des Glücks verloren zu gehen, sondern sich vielmehr auf das Gute hin orientieren zu können.

Es wird also deutlich ersichtlich, dass Pascal nicht die metaphysischen Wahrheitsansprüche ins Feld führt, sondern sich anhand einer philosophischen Anthropologie der Gottesfrage nähert: „Solche Beweise auf der Basis von Vernunftargumenten erachtet Pascal im Bereich der Religion ja gerade als

³¹² Pascal/Armogathe, 2005. S. 39-40.

³¹³ Vgl. Knapp, 2014. S. 138.

grundsätzlich unmöglich. Zu zeigen, dass Religion wahr ist, kann demnach nur heißen, gute Gründe dafür anzuführen, d.h. Gründe, die auch der Vernunft einleuchten, die aber keineswegs zwingend sind.“³¹⁴

Im Urteil zur Gottesfrage wird die Vernunft zum entscheidenden Element, denn für Pascal ist bloßer Gehorsam im Sinne eines blinden Fideismus nicht der Weg für einen mündigen Menschen. Gerade im Urteil bzw. in der Zustimmung muss die Vernunft zum tragenden Konstrukt werden. Wie in Kapitel 5.1 zur Unterordnung der Vernunft beschrieben, muss diese sich aber im Gegenzug ihre Beschränktheit selbst eingestehen und – gemäß des Kantschen Beispiels der Landvermessung³¹⁵ – auf ihrem Terrain bleiben. Die Vernunft hat für Pascal in Bezug auf den Glauben eine wichtige, man könnte sagen, fast schon reinigende Aufgabe. „Ihre unerlässliche Funktion besteht dann jedoch darin, dass sie den Glauben davor bewahrt, in Aberglauben und damit ins Vernunftwidrige abzugleiten.“³¹⁶ Man erkennt darin die enge Verzahnung von Glaube und Vernunft, die für Pascal in einem austarierten System münden muss:

„Wenn man alles der Vernunft unterordnet, wird unsere Religion nichts Geheimnisvolles und Übernatürliches haben. Wenn man gegen die Prinzipien der Vernunft verstößt, wird unsere Religion absurd und lächerlich sein.“ (Fr. 173/273³¹⁷)

Dieses Fragment ist im Geiste Pascals zu interpretieren, sprich das Geheimnisvolle, Übernatürliche stellt hier nicht einen esoterischen, mystischen, undefinierbaren Überbau dar, sondern beschreibt schlicht, dass das Göttliche sich der Erkenntnis dank der Vernunft entzieht. Eine Vernunftreligion, also eine Begrenzung Gottes, würde das Spezifikum der Religion zerstören, wohingegen Religion auch nicht im vernunftfreien Raum agieren kann. „Zum einen bleibt das „Übernatürliche“, auf das Religion Bezug nimmt, der Vernunft unerreichbar. Zum anderen lassen sich jedoch für diese religiöse Bezugnahme auf das „Übernatürliche“ durchaus vernünftige Gründe anführen, und zwar eben anthropologische Gründe.“³¹⁸ Für Pascal ergibt sich daraus folgender Doppelweg zur Gotteserkenntnis, der sich bereits aus den vorangehenden Ausarbeitungen abzeichnet:

³¹⁴ Knapp, 2014. S. 138.

³¹⁵ Vgl. den Titel von Immanuel Kants Religionsschrift („Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“)

³¹⁶ Knapp, 2014. S. 139.

³¹⁷ Pascal/Armogathe, 2005. S. 122.

³¹⁸ Knapp, 2014. S. 139.

„Die Führung Gottes, der alle Dinge mit Milde lenkt, besteht darin, die Religion in den Geist durch Vernunftgründe und in das Herz durch die Gnade einzulassen.“ (Fr. 172/185³¹⁹)

Diese zwei komplementären Zugänge zur Gotteserkenntnis sind durchwegs untrennbar. So wird der Glaube als Gnade ins Herz eingegossen, doch um eine gewisse Reife zu erlangen, verlangt es einer Beleuchtung durch die Vernunft, mit ihrer Fähigkeit zur Urteilsbildung, Durchdringung und Abgrenzung.

6.2. Die Vernunftargumentation der Wette

Wie im vorherigen Kapitel ersichtlich, ist Gotteserkenntnis bloß durch die Vernunft nicht möglich und Pascal verweist auf die Urteilskraft, die auf Basis der Vernunft zu einer Hinwendung zu Gott führen muss. Die Überlegungen führen zu der Frage, wie der mündige Christ seinen Glauben rechtfertigen kann, ohne in einen blinden Fideismus zu verfallen. So schreibt Pascal im Fragment 418/233:³²⁰

„Prüfen wir also diesen Punkt. Und sagen wir: Gott ist, oder er ist nicht. Welcher Seite aber werden wir uns zuneigen? Die Vernunft kann dabei nichts ermitteln. Ein unendliches Chaos trennt uns davon.“

Man sieht die Ausweglosigkeit dieser Situation. Es gibt auf dieser Basis keine Entscheidung, also spitzt Pascal seine Ansicht noch weiter zu:

„Ich werde ihnen nicht vorwerfen, daß sie diese Wahl, sondern überhaupt eine Wahl getroffen haben, denn der eine, der sich für Bild entscheidet, ist gleichwohl ebenso wie der andere im Irrtum, sie haben alle beide unrecht; das Richtige ist, überhaupt nicht zu wetten.“³²¹

Der Mensch in seiner Notwendigkeit der Lebensbewältigung kann sich jedoch nach Pascal einer Wahl nicht entziehen. Dies wird von Knapp³²² als eine Kritik gegen den Skeptizismus gewertet, dessen Haltung der Enthaltung Pascal für einen Selbstwiderspruch im Sinne einer bereits darin zugrundeliegenden Entscheidung für inakzeptabel hält. Für Pascal ist die Entscheidung für oder gegen die Annahme

³¹⁹ Pascal/Armogathe, 2005. S. 121.

³²⁰ Ebd. S. 226.

³²¹ Ebd. S. 227.

³²² Vgl. Knapp, 2014. S. 140.

göttlicher Existenz einerseits keine freie, andererseits mit Konsequenzen für die persönliche Lebensgestaltung verbunden. An diesem Punkt kommt nun die berühmte Wette³²³ von Blaise Pascal ins Spiel:

„Wofür entscheidet Ihr Euch also? Prüfen wir nach; da man ja wählen muß, prüfen wir nach, was am wenigsten in Eurem Interesse liegt. Ihr habt zwei Dinge zu verlieren: das Wahre und das Gute, und zwei Dinge einzusetzen: Eure Vernunft und Euren Willen, Eure Erkenntnis und Eure Seligkeit, und Eure Natur hat zwei Dinge zu meiden: Irrtum und Elend. Eure Vernunft wird nicht schlimmer verletzt, weil man ja unbedingt wählen muß, wenn Ihr das eine eher als das andere wählt. Damit ist ein Punkt klargelegt. Aber Eure Seligkeit? Wägen wir Gewinn und Verlust, wenn wir uns für Bild entscheiden, daß Gott ist. Schätzen wir diese beiden Fälle ein: Wenn Ihr gewinnt, so gewinnt Ihr alles, und wenn Ihr verliert, so verliert Ihr nichts: Wettet also, ohne zu zögern, daß er ist.“ (Fr. 418/233³²⁴)

In der prominenten Wette steht einiges auf dem Spiel: Der Einsatz sind die Vernunft und der Wille und auf dem Tableau liegen die Wahrheit und die Glückseligkeit. Die Vernunft wurde ja vorab bereits in ihre Grenzen verwiesen, so ist es nach Pascal vernünftig, auf die Glückseligkeit zu setzen, die nicht in den weltlichen Dingen, sondern in Gott liegt. Als Folge gebietet es, auf Gott zu wetten, denn der Verlust der ewigen Glückseligkeit wiegt bei Weitem schwerer als der Verlust weltlich immanenter Vergnügungen. Es ergibt sich eine Disproportion, die eine Wette auf die Existenz Gottes vernünftig erscheinen lässt.

Um diese Wette Pascals richtig verstehen zu können, ist es wichtig, dass es sich hierbei um eine Frage der Praxis handelt, es also eher um eine konkrete Handlungsanleitung geht. Ihm, (wie in vorherigen Kapiteln) als nachmetaphysischen Denker bezeichnet, geht es nicht darum, Gottesbeweise zu formulieren, sondern sich wieder zwischen die Kluft von Dogmatismus und Skeptizismus zu stellen. Im Mittelpunkt steht das vernünftige Urteil der Lebensentscheidung und er widerspricht damit nicht nur einer Entscheidung gegen Gott, sondern ebenso vehement dem Skeptizismus mit dessen indifferenter Haltung.

³²³ Zur näheren Entstehungsgeschichte der „Wette“ vgl. Leuenberger, 1999. S. 55-56, vgl. Raffelt/Reifenberg, 2011. S. 104-105.

³²⁴ Pascal/Armogathe, 2005. S. 227.

In der Wette werden die naturwissenschaftlichen Grundlagen anschaulich, die in der Einleitung zu seiner Person angedeutet wurden. Jedoch darf diese Wette nicht als eine mathematische Spielerei anhand von Wahrscheinlichkeiten missverstanden werden, denn „es geht vielmehr um eine lebenspraktische Frage. Das Wahrscheinlichkeitskalkül bezieht sich auf die Bewältigung einer existenziellen Entscheidungssituation, zu der die theoretische Vernunft nichts beizutragen vermag.“³²⁵

Das Wesentliche ist nicht die theoretische Vernunft, oder auch die Wahrscheinlichkeit, sondern vielmehr die Entscheidung hinsichtlich eines lebensgestaltenden Weges. Eine Entscheidung, die sehr wohl in Abwägung auf Basis praktischer Vernunft getroffen werden muss. Aus der Wette heraus und in der Ablehnung von Indifferenz durch den Skeptizismus, plädiert Pascal klarerweise deutlich für die Gestaltung des eigenen Lebens unter der Annahme Gottes.

Diese sinnvolle Annahme Gottes stößt aber folglich auf ein großes Problem: Zwar ist die Entscheidung für ein Leben im Glauben anhand der praktischen Vernunft sinnvoll, jedoch sagt dies noch nichts über den persönlichen Glauben des Einzelnen aus. Wie oben angedeutet verortet Pascal den Glauben im Herzen³²⁶ und sieht ihn als Gnadengeschenk. In Fragment 418/233³²⁷ beschreibt er die Dramatik der ausbleibenden Gnade:

„Aber mir sind die Hände gebunden, und mein Mund ist stumm, man zwingt mich zu wetten, und ich bin nicht frei, man macht mich nicht los, und ich bin so beschaffen, daß ich nicht glauben kann. Was soll ich also nach Eurer Meinung tun?“

Man erkennt, dass die kühle Entscheidung aufgrund einer rational sinnvollen Entscheidung noch nicht das Tor für den Glauben öffnet. Für Pascal wird dies aufgrund einer bereits eingeübten Haltung zu den irdischen Gütern und Verlockungen verursacht. Er rät, sich davon zu lösen, indem man den Vollzug der Gläubigen imitiert und sich gewissermaßen von diesem Strom erfassen lässt. Als Folge „werden die Bindungen an irdische Bestrebungen und Güter gelockert und allmählich überwunden.“³²⁸ Er erlaubt sich in selbigem Fragment noch einmal die

³²⁵ Knapp, 2014. S. 145.

³²⁶ Vgl. Leuenberger, 1999. S. 63.

³²⁷ Pascal/Armogathe, 2005. S. 229.

³²⁸ Knapp, 2014. S. 147.

Position des Heiligen Paulus aufzunehmen und eine Spitze gegen die Erkenntnisfähigkeit durch die Vernunft anzubringen. Er schreibt, dass die Nachahmung der Gläubigen den Ungläubigen „ganz natürlich [...] zum Glauben führen und [seinen] Verstand demütigen“. (Fr. 418/233³²⁹)

Diese provokante Formulierung meint eben, dass der Mensch sich in seinem Streben zum Glauben bewusst werden muss, dass ihm die Vernunft nicht weiterhelfen wird.³³⁰ Der Glaube ist als Gnadenakt durch seine Unverfügbarkeit und seine Gratuität gekennzeichnet. Im Zusammenhang damit ist das Fragment 427/194³³¹ von großer Bedeutung, das auch beim Ausbleiben des Gnadenaktes seitens Gottes das Streben danach für vernünftig erklärt:

„Es [gibt] nur zwei Arten von Menschen [...], die man vernünftig nennen kann: entweder diejenigen, die Gott von ganzem Herzen dienen, weil sie ihn erkennen, oder diejenigen, die ihn von ganzem Herzen suchen, weil sie ihn nicht erkennen.“

Als abrundende Ergänzung und um den Bogen zum Herzen wieder zu schließen, wird folgend noch auf das Glaubensverständnis von Pascal eingegangen.

6.3. Der Glaube

Bei Pascal ist der Glaube an Gott sehr deutlich umrissen und definiert. Kurz gesprochen, er kann menschlich nicht konstruiert, erdacht, mit der Vernunft erbaut werden. Der Glaube kann also nicht vom Menschen gemacht werden, sondern wird von Gott selbst als Gabe in das Herz des Menschen eingesenkt.³³² Gott „muß sich offenbaren. Eine neue „vue“ [Sicht, Anm.] muß sich erschließen: die pneumatische Erleuchtung des Geistes und Herzens im Glauben.“³³³ Das Herz ist für Pascal der Ort eines authentischen Glaubens und der Begegnung mit Gott,³³⁴ wie er in Fragment 424/278³³⁵ betont:

³²⁹ Pascal/Armogathe, 2005. S. 230.

³³⁰ Vgl. Leuenberger, 1999. S. 62f.

³³¹ Pascal/Armogathe, 2005. S. 242.

³³² Vgl. Hover, 1993. S. 137.

³³³ Guardini, 1991. S. 128.

³³⁴ Vgl. Hover, 1993. S. 137.

³³⁵ Pascal/Armogathe, 2005. S. 233.

„Das Herz und nicht die Vernunft nimmt Gott wahr. Das heißt glauben. Gott ist dem Herzen und nicht der Vernunft wahrnehmbar.“

„Gott macht sich dem Menschen in seinem Herzen fühlbar. Oder noch einmal anders formuliert: Der wahre Glaube ist kein Wissen, sondern resultiert aus der Inbesitznahme des Herzens durch Gott.“³³⁶ Eben dieses inwendige Fühlen ist es, das sich von dem Fühlen von Gegenständen unterscheidet. Das Berührtsein durch Gott stellt keine Subjekt-Objekt-Beziehung dar, Gott hat jegliche Distanz gewissermaßen schon immer eingeholt und ist dem Menschen dadurch innerlich zutiefst nahe. Dieses Fühlen zeigt Pascal im Fragment 449/556³³⁷ näher auf:

„Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes; es ist ein Gott, der Herz und Seele derjenigen erfüllt, die ihm gehören; es ist ein Gott, der sie im Inneren ihr Elend und seine Barmherzigkeit fühlen läßt, der sich mit ihnen in ihrer tiefsten Seele vereinigt und sie mit Demut, Freude, Vertrauen und Liebe erfüllt, der sie unfähig macht, ein anderes Ziel als ihn selbst zu haben.“

Der Fokus dieses Fragments liegt für Guardini gerade im ersten Satz dieses Ausschnitts, der die Verbundenheit Gottes mit der Geschichte der Menschheit hervorstreicht. Für ihn ist diese geschichtliche Bindung wichtig, denn „darin wird die neue Ordnung der Liebe, der Gnade begründet. In der Bezogenheit auf sie erwacht die neue „vue“, der Blick und die Gewißheit des Glaubens.“³³⁸ Diese bereits angesprochene Inbesitznahme des Herzens ist grundlegend für den Einzelnen und die Geschichte im Gesamten, sie wird für die Kirche zum tragenden Prinzip.

Abgesehen von der weltgeschichtlichen Verbundenheit Gottes definiert dieses Fragment ferner die Begegnungsweise Gottes mit dem Einzelnen. Es handelt sich um eine Begegnung in Liebe, in Trost und Vertrauen, die in einer Einigung erfahrbar wird, und darum, Gott als sein Ziel zu erfassen. Dieses Moment zeigt dem Menschen, wo er sein eigentliches Glück finden kann und soll. Bemerkenswert ist, dass Pascal wieder auf die bereits im vorherigen Kapitel angedeutete Anthropologie eingeht, die den Menschen als zerrissenes Wesen deutet. Hier findet sich nun der Grund für dieses Getriebensein, wie es Knapp auf den Punkt bringt: „Und wenn er

³³⁶ Knapp, 2014. S. 149.

³³⁷ Pascal/Armogathe, 2005. S. 256-257.

³³⁸ Guardini, 1991. S. 135.

nun in seinem Innersten von Gott berührt wird, „fühlt“ er unweigerlich dieses Elend angesichts der Größe und Erhabenheit Gottes.“³³⁹ Der Mensch erfährt aber diese Hinwendung Gottes zum Menschen als einen Moment der Liebe und des Trostes, der ihn aufnimmt und zugleich jeden Abstand überbrückt. Diese auf den ersten Blick schwierige Konfrontation des Menschen mit seinem Elend erklärt sich im Fragment 192/527³⁴⁰ näher:

„Die Erkenntnis Gottes ohne die Erkenntnis des eigenen Elends führt zu Hochmut. Die Erkenntnis des eigenen Elends ohne die Erkenntnis Gottes führt zur Verzweiflung.“

Für Pascal finden diese beiden Pendelschläge jedoch ihre Mitte in Jesus, der diese durch seine beiden Naturen in sich vereint:

„Die Erkenntnis Jesu Christi steht in der Mitte, weil wir in ihr sowohl Gott wie auch unser Elend finden.“ (Fr. 192/527³⁴¹)

Christus ist für Pascal nicht bloß der Mittel- und Verknüpfungspunkt des zerrissenen Menschen zwischen Abgrund und Glückseligkeit, sondern er ist auch eine Verheißung, die den Menschen durch die Leidensannahme die liebende Perspektive Gottes zusagt: „Wer Jesus Christus erkennt, der erkennt somit das, was Gott im Herzen des Menschen „fühlbare“ werden lässt.“³⁴²

In Analogie zu der in Kapitel 5.2 ausgearbeiteten Erkenntnisfähigkeit des Herzens, speziell der Erkenntnis der ersten Prinzipien, ist dieses Erfühlen Gottes zu verstehen. Während die Erkenntnis der ersten Dinge für den Weltbezug des Menschen unabdingbar war und der Mensch erst durch die Erkenntnis des Herzens seine Beheimatung in der Welt als sinnvoll und auf ihn bezogen erfahren hat, so ist dies auch für den Glauben der Fall. Die Erfahrung Gottes im Herzen des Menschen gibt ihm „eine metaphysische Beheimatung. Das „Fühlen“ Gottes im Herzen schenkt ihm die Gewissheit eines letzten Getragen- und Aufgehobenseins, das auch alles Scheitern, alle Vergeblichkeit und Brüche unterfängt.“³⁴³ Der Mensch hat ein

³³⁹ Knapp, 2014. S. 151.

³⁴⁰ Pascal/Armogathe, 2005. S. 127.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Knapp, 2014. S. 152

³⁴³ Ebd.

„ureigenes Interesse“³⁴⁴ daran, sich vom (christlichen) Glauben „überzeugen zu lassen.“

Damit wird die doppelte Orientierungsfunktion deutlich, die im Herzen grundgelegt ist: Jene zur Welt und jene zum Grund des Seins, zu Gott. Das religiöse Programm Pascals fasst Knapp folgendermaßen zusammen: „Es geht ihm darum, den religiösen, speziell den christlichen Glauben als eine anthropologische Grundhaltung verständlich zu machen.“³⁴⁵ Der Glaube soll kein vom Leben abgekoppelter Vorgang sein, sondern gewissermaßen alle Lebensvollzüge betreffen und durchdringen. Er wird zum Hoffnungszeichen der Heilung und Rettung für einen über dem Abgrund schwebenden Menschen und hilft ihm durch Christus eine Mitte zu finden, die ihn vor der Selbstvergötzung bewahrt. Dieses Aufgehobensein in Gott wird dem Menschen aus Gnade in sein Herz eingegossen und ist kein Verdienst des Menschen selbst.³⁴⁶ Die Erkenntnis Gottes überschreitet immer die menschlichen Möglichkeiten, so schreibt Rombach:

„Die Wahrheit ist eine Gnade; will heißen sie hat die Gegebenheitsweise der Gratuität. Hier liegt der entscheidende Drehpunkt des Pascalschen Denkens. Wahrheit und Gnade sind gewissermaßen ein und dasselbe. Was Wahrheit ist, kann man nur verstehen, wenn man bedenkt, was Gnade ist.“³⁴⁷

³⁴⁴ Bürklin, 1976. S. 25.

³⁴⁵ Knapp, 2014. S. 153

³⁴⁶ Vgl. Hover, 1993. S. 103.

³⁴⁷ Rombach, 1966. S. 193.

7. Konklusion

In der vorliegenden Arbeit wurden die geisteswissenschaftlichen Grundlagen der Herzens- und Vernunftkonzeption Blaise Pascals offengelegt und, den philosophischen und theologischen Strömungen folgend, der Versuch unternommen, die Gedankengänge dieses großen Denkers näher zu bestimmen. Erst in der Behandlung der verschiedenen Positionen zum Vernunftverständnis und der ungeheuren Weite verschiedener jüdisch-christlicher Herzensinterpretationen lässt sich erahnen, aus welcher großen Quelle Pascal die Ausgangspunkte seiner Theorien schöpft. Diese Tiefe, verbunden mit sprachlicher Schönheit, ist es, die den Leser bei der Lektüre der *Pensées* in den Bann zieht. So kann treffend formuliert werden: „Es gibt eine literarische Faszination Pascal'scher Texte, der man sich schwer entziehen kann. Die Kunst der Pointierung, der stilistische Reichtum, die Bildhaftigkeit der Argumentation etc. führen viele zu Pascal, die seine Gedanken nicht teilen. Die inhaltliche Faszination geht darüber hinaus.“³⁴⁸

Der Stil täuscht oft vor, eine leichte Kost vorgelegt bekommen zu haben, jedoch erkennt man schnell diesen komplexen theologischen und philosophischen Unterbau. Blaise Pascal entwickelt eine Anthropologie, die den Menschen in seiner Zerrissenheit skizziert, welcher gefangen ist in seinem Streben nach Glück, das er in den innerweltlichen Vergnügungen nicht zu finden vermag. Pascal denkt in sehr großen Maßstäben vom Menschen, der jedoch seiner Bestimmung, seiner Ausrichtung auf Gott nicht gerecht wird und in einer permanenten Zerstreung vor sich selbst flieht. In diesem Zustand der Schweben, der fehlenden Verankerung des Menschen, pendelt er haltlos zwischen Nichts und Unendlichkeit und wird sich in der Größe eines scheinbar feindlichen Kosmos seiner Verletzlichkeit und seiner Heimatlosigkeit bewusst. Hier sucht Pascal nach dem Ausweg, wie der Mensch sich seiner Größe wieder bewusst werden kann: Er findet diese im menschlichen Geist.

Der Mensch überschreitet sich gewissermaßen selbst, indem er in die Gemeinschaft mit Gott eintritt. Er sprengt dadurch die engen Grenzen der menschlichen Existenz auf und wird seiner Veranlagung als auf Gott hin geschaffenes Wesen gerecht: „*l'homme passe infiniment l'homme*“.³⁴⁹ In dieser Ausrichtung wird die Zerstreung aufgehoben, die Rastlosigkeit befriedet und das unruhige Herz erfährt endlich in der

³⁴⁸ Raffelt/Reifenberg, 2011. S. 119.

³⁴⁹ Vgl. Fragment 131/434, Pascal/Armogathe 2005, S. 90.

Begegnung mit seinem Schöpfer Frieden und Freude. In seinem *Mémorial* kommt dieses erfüllte menschliche Dasein in der direkten Begegnung mit seinem Schöpfer mit den charakteristischen Worten „Gewißheit. Gewißheit. Empfindung. Freude. Friede.“³⁵⁰ zum Ausdruck.

Pascal als rationaler Denker stellt sich in seiner Anthropologie natürlich die Frage, wie das auf einem solchen Glauben ruhende christliche Bewusstsein gebaut sei. Als Kind seiner Zeit ist er mit dem Aufkommen des Skeptizismus durch Descartes konfrontiert und gleichzeitig sind die Positionen eines Dogmatismus fragwürdig geworden. Also wagt Pascal an diesem Punkt den Übertritt einer philosophischen hin zu einer theologischen Anthropologie. Er erkennt, dass sich der Mensch im Skeptizismus verliert und in dessen konsequent durchdachten Variante in einer Sprachlosigkeit endet. Dem Dogmatismus hält er die Grenzen der Vernunft entgegen, die den Menschen davon abhalten und es ihm unmöglich machen, letzte Wahrheiten entsprechend zu durchdringen. Der Mensch ist gezwungen, in einer Sprachlosigkeit hinsichtlich seines Platzes in der Welt zu verharren und schafft es erst durch seine Ausrichtung auf Gott und den Blick auf seinen Schöpfer diese trostlose Position aufzusprengen und zu überschreiten.

Sehr schnell bemerkbar wird in der Lektüre Pascals, dass er sich nicht in religiöser Schwärmerei verliert, sondern der Vernunft große Wichtigkeit zuordnet, sie regelrecht einfordert. Wie Kant geht es ihm jedoch darum, deren Grenzen aufzuzeigen. Er will vielmehr deren Bereiche und Zuständigkeiten definieren, aber eben durch ihre Begrenzung vermeiden, dass sie sich in Gebieten verliert, die ihr entzogen sind. Pascal gebietet ihre Notwendigkeit im sicheren Urteil, fordert jedoch ihre Unterordnung in den entrückten Bereichen des Jenseitigen. Er verlangt eine demütige Haltung des Menschen und sieht es als Stärke der Vernunft, dass diese es vollbringt, ihre Position in einer Unterordnung zu finden.

Für den modernen Menschen klingt es im ersten Moment unbefriedigend, die Rolle einer in der heutigen Zeit fast schon vergötzten Vernunft derart einzuschränken, dass sogar eine Unterordnung gefordert wird. Verständlich wird dies im Zusammenspiel mit dem Herzen, dessen Begrifflichkeit Pascal berühmt gemacht hat. Er verschränkt die Erkenntnisfähigkeit des Herzens mit jener der Vernunft und schafft es, das Bild

³⁵⁰ *Mémorial*

eines Menschen zu zeichnen, der in der Lage ist, ganzheitlich wahrheitsfähig zu sein. Genau im Herzen werden nach Pascal jene Bereiche erkannt und spürbar, die die Grenzen des Verstandes überschreiten. Der Verstand wird zu einem Mittel der Durchdringung und zur Möglichkeit der Lebensbewältigung, während das Herz das Fundament der menschlichen Erkenntnis bildet. In ihm werden die ersten Prinzipien erkannt, die Rahmenbedingungen für die Vernunft geschaffen. Das eine bedarf des anderen, also bilden Herz und Vernunft eine Einheit, die nun die Positionen des Skeptizismus überschreitet: Pascal negiert zwar die Allmacht der Vernunft und deren Erkenntnisfähigkeit, macht den Menschen durch das Herz dann aber doch fähig, die letzte Wahrheit zu erfahren und zu erkennen.

In diesem Zusammenhang wird das berühmte Pascalsche Zitat „*Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas. – Das Herz hat seine Vernunftgründe, welche die Vernunft nicht kennt.*“³⁵¹ verständlich.

Das Herz wird zu einem Beziehungsorgan, durch das der Mensch sich in die Welt gebettet, sich mit ihr verwoben fühlt. Die Herzenserkenntnisse sind ein ganzheitliches Erfassen von Wirklichkeit. Sowohl die geistig-intellektuellen als auch die willentlichen Kräfte des Menschen beteiligen sich daran, ebenso wie sein Gefühl. Somit wird das Herz zur Lösung für die oben beschriebene Zerrissenheit und Haltlosigkeit des Menschen. Es löst ihn aus dem kalten Kosmos und zeigt ihm ein Aufgehobensein in einem Sinnganzen.

Für Pascal wird das Herz zum entscheidenden Ort der Gottesbegegnung, der in der Erfahrung der Berührung diesem eine Antwort auf seine Existenzsituation gibt. Dieses erschütternde Fühlen des Transzendenten wurde schon im *Mémorial* geschildert. Nicht die bloße philosophische Gottesfrage kann dadurch beantwortet werden, sondern Beziehung zum biblischen Gott entsteht, einem personalen Gott, der sich in die menschliche Geschichte stellt.

An diesem Punkt scheint erneut das Bemühen Pascals durch, sich nicht in Schwärmereien zu verlieren. Einerseits in der kühlen, klaren Einleitung des *Mémorials*, andererseits in der klaren Aufforderung, in der Religion nicht gegen die Grundsätze der Vernunft zu verstoßen. Der Vernunft kommt eine Funktion der Reinigung zu, die Auswüchse und Aberglaube zu vermeiden sucht.

³⁵¹ Vgl. Fragment 423/277; Pascal/Armogathe 2005, S. 233

Blaise Pascal wagt schließlich seine Wette, die Glauben und Vernunft vereint, die zeigt, welcher gewaltiger Einsatz auf dem Spiel steht. Die Glückseligkeit in ihrer ewigen Dimension überwiegt für ihn den Drang innerweltlichen Glückstrebens und die Wette auf Gott muss eine entsprechende Lebenskonzeption zur Folge haben. Er will den (christlichen) Glauben als eine anthropologische Grundhaltung verständlich machen. Der Glaube soll kein vom Leben abgekoppelter Vorgang sein, sondern gewissermaßen alle Lebensvollzüge betreffen und durchdringen. Er wird zum Hoffnungszeichen der Heilung und Rettung für einen über dem Abgrund schwebenden Menschen und hilft ihm durch Christus eine Mitte zu finden, die ihn vor der Selbstvergötzung bewahrt.

8. Bibliografie

8.1. Primärquellen

Die Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, 2016.

Pascal, Blaise, Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Hrsg. von Jean-Robert Armogathe. Übersetzt von Ulrich Kunzmann. Erstausgabe Leipzig 1987, hier verwendet Stuttgart 2005.

Pascal, Blaise, Gedanken. Übersetzt von Ulrich Kunzmann, mit einem Kommentar von Eduard Zwierlein, Berlin 2012.

Pascal, Blaise, Le Coeur et ses Raisons. Pensées. Logik des Herzens. Gedanken. Übersetzt von Fritz Paepcke, München 1973.

Pascal, Blaise, Penseés. Sellier, Philippe (Hrsg.), Poche 2003.

Pascal, Blaise, Kleine Schriften zur Religion und Philosophie. Hrsg. von Albert Raffelt. Übersetzt von Ulrich Kunzmann. Hamburg 2005.

Pascal, Blaise, Mémorial, 1654. Faksimile des Originaltextes, inkl. deutscher Übersetzung: <http://www.nwerle.at/memorial.htm> (Zugriff: 18.03.2019).

Corpus Christianorum, Series Latina XXVII. Sancti Augustini Opera, Pars I,I. Hrsg. Lucas Verheijen. Brepols 1981.

Descartes, René, Meditationen. Dreisprachige Parallelausgabe: Latein, Französisch, Deutsch (Originaltitel: Meditationes de prima philosophia), Schmidt, Andreas (Hrsg.), Göttingen, 2. Auflage 2011.

8.2. Sekundärliteratur

Assmann, Jan, Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Studien zum Verstehen fremder Religionen (Hrsg. Assmann, Jan u. Sundermeier, Theo), Gütersloh, 1993.

Assmann, Jan, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.

Attali, Jacques, Blaise Pascal. Biographie eines Genies. Aus dem Französischen von Hans Peter Schmidt, Stuttgart 2006.

Balthasar, Hans Urs von, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band II: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1969.

Balthasar, Hans Urs von, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986.

Bauer, Johannes B. / Felber, Anneliese, Artikel „Herz“, in: Dassmann, Ernst / et. mult. (Hrsg.), Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Band 14: Heilig – Hexe, Stuttgart 1988. S. 1093-1131.

Baumgartner, Hans Michael, Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens, in: Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, Freiburg/München 1989.

Berkemer, Georg / Rappe, Guido (Hrsg.), Das Herz im Kulturvergleich, Berlin 1996.

Brandscheidt, Renate, Art. Herz (II. Biblisch), in: Kasper, Walter (Hrsg.; u.a.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 5, Freiburg 2006. S. 49-50.

Browning, W.R.F., A Dictionary of the Bible, Oxford 2004.

Bultmann, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 7. Auflage 1977.

Bürklin, Helmut, Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal, Freiburg 1976.

Christophersen, Alf, Sternstunden der Theologie. Schlüsselerlebnisse christlicher Denker von Paulus bis heute, München 2011.

Coenen, Lothar / Beyreuther, Erich / Bietenhard, Hans (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band II/1, Wuppertal 1969.

Coenen, Lothar / Haacker, Klaus (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band I, Wuppertal 1997.

Dorfbauer, Lukas / Jacobsson, Martin (Hrsg.), Augustinus, De musica, Berlin 2017.

Drecoll, Volker Henning (Hrsg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007.

Eckart, Otto, Deuteronomium 1-11, in: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg im Breisgau, 2012.

Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986.

Förster-Nietzsche, Elisabeth (Hrsg.), Friedrich Nietzsche. Nietzsche's Werke: 10. Der Wille zur Macht 1884/88, 2. Leipzig 1906.

Frevel, Christian, Artikel „Herz“, in: Berlejung, Angelika, Frevel, Christian (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 4. Auflage 2015. S. 250-252.

Grunow, Hubert, Der Weg der Wahrheit, die zum Leben führt. Der Wahrheitsbegriff der Pensées von Blaise Pascal in einer Spiegelung mit existentieller Philosophie und personalem Denken, Würzburg 1993.

Guardini, Romano, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, Leipzig 1934.

Guardini, Romano, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, Paderborn 1991.

Guardini, Romano, Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Band III: Aufsätze und kleine Schriften, Paderborn 2002.

Habermas Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen, Frankfurt/Main, 10. Auflage 2007.

Habermas, Jürgen, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt der Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 1988, S. 153-186.

Hallich, Oliver / Koßler, Matthias (Hrsg.), Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. Berlin 2014.

Heess, Manfred, Blaise Pascal. Wissenschaftliches Denken und Christlicher Glaube, München 1977.

Horst, Ulrich, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin. Berlin 2001.

Hover, Winfrid, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20 Jahrhundert, Fridingen 1993.

Høystad, Ole Martin, Kulturgeschichte des Herzens. Von der Antike bis zur Gegenwart, Köln 2006.

Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1983.

Jung, Christian, Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles, Würzburg 2011.

Kirsch, Ulrich, Blaise Pascals „Pensées“ (1656-1662). Systematische „Gedanken“ über Tod, Vergänglichkeit und Glück, Freiburg/München 1989.

Knapp, Markus, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn 2014.

Koch, Anton Friedrich / Schick, Friedericke (Hrsg.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Wissenschaft der Logik, Berlin 2002.

Krüger, Thomas, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, Zürich 2009.

Kummer, Irène Elisabeth, Blaise Pascal. Das Heil im Widerspruch. Studien zu den Pensées im Aspekt philosophisch-theologischer Anschauungen, sprachlicher Gestaltung und Reflexion, Berlin 1978.

Leuenberger, Robert, Die Vernunft des Herzens. Studien zu Blaise Pascal, Zürich 1999.

Lewinsohn, Richard, Eine Weltgeschichte des Herzens: Erotik, Symbolik, Chirurgie, Physiologie, Psychologie, Hamburg 1959.

Lipinski, Edouard, Artikel „Coeur“, in: Bogaert, Pierre-Maurice (Hrsg.), Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Turnhout 3. Auflage 2002. S. 294-295.

MacCulloch, J.A., Artikel „Heart“, in: Hastings, James / et. mult. (Hrsg.), Encyclopaedia of Religion and Ethics. Volume VI: Fiction – Hyksos. Edinburgh überarbeitete Neuauflage 2003. S. 556-559.

Maxsein, Anton, Philosophia Cordis, das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg 1966.

Montaigne, Michel de, Apologie de Raimond Sebond. Übersetzt von Stillet, Hans, in: Essais: 2, München 2002.

Mortimer, Ernest, Blaise Pascal. The life and work of a realist, London 1959.

Müller, Klaus, Glauben – Fragen – Denken. Band II: Weisen der Weltbeziehung, Münster 2008.

Nickl, Peter (Hrsg.), Die Sieben Todsünden – Zwischen Reiz und Reue. Münster 2009.

Özen, Ilknur, Philosophie des Herzens, Nordhausen 2012.

Pegot, J.R. (Hrsg.), Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft, Wiesbaden 2003.

Raffelt, Albert / Reifenberg, Peter, Universalgenie Blaise Pascal. Eine Einführung in sein Denken, Würzburg 2011.

Rombach, Heinrich, Substanz, System, Struktur. Band I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg/München 1965.

Rombach, Heinrich, Substanz, System, Struktur. Band II. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg/München 1966.

Rütsche, Ciril, Die ethischen Bedingungen des philosophischen Erkennens. Zur Begründung des Dissenses in der Philosophie bei Platon, Augustinus und Dietrich von Hildebrand, Würzburg 2012.

Schäfer, Lothar, Art. Blaise Pascal, in: Kasper, Walter (Hrsg.; u.a.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 7, Freiburg 2006. S. 1405-1406.

Stolz, Peter, Gotteserkenntnis bei Blaise Pascal. Eine problemgeschichtliche Untersuchung, Frankfurt 2001.

Vretska, Karl, Platon: Der Staat. Stuttgart 2004.

Wehrle, J. / Kampling, R., Artikel „Herz“, in: Haag, Herbert (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon, Einsiedeln 1951. S. 137-141.

Weiß, Otto, Der erste aller Christen. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2012.

Weizsäcker, Carl Friedrich von, Ein Blick auf Platon: Ideenlehre, Logik und Physik, Stuttgart 1981.

Zwierlein, Eduard, Blaise Pascal zur Einführung, Hamburg 1996.

9. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: „Blaise Pascal. Crayon drawing by his friend Jean Domat, sketched on a page of Donat’s legal notebook“

Quelle: Mortimer, Ernest, Blaise Pascal. The life and work of a realist, London 1959. S. 32a.

Abbildung 2: Ein Faksimile des Originals des Mémorial.

Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pascal%27s_M%C3%A9morial.JPG
(Zugriff: 18.03.2019)

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit „Herz und Vernunft nach Blaise Pascal mit dem Blick auf die Wurzeln seines Verständnisses“ behandelt die Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des Menschen anhand der Vernunft- und Herzenskonzeption von Blaise Pascal. In der ersten Hälfte der Arbeit werden die philosophischen Grundlegungen seiner Erkenntnisse beleuchtet. Von der Antike bis zur frühen Neuzeit werden die Positionen des Dogmatismus und des wieder erstarkten Skeptizismus erarbeitet und der Ansatzpunkt Pascals in der Überwindung dieser beiden Schulen definiert. Parallel wird das Herz als Wahrnehmungsorgan, als Sitz und Mitte des Lebens in der biblischen Tradition, mit starkem Fokus auf Augustinus ausgearbeitet.

Diese Stränge werden in der zweiten Hälfte der Arbeit verbunden und die Anthropologie Pascals näher erschlossen. Pascal zeichnet ein Bild des Menschen, das diesen in seiner Zerrissenheit und Getriebenheit charakterisiert, da er sich seiner Bestimmung der Ausrichtung auf seinen Schöpfer zu entziehen versucht. Es gelingt ihm, die Grenzen der Vernunft und die Erkenntnismöglichkeiten des Herzens aufzuzeigen, um diese zu einem ganzheitlichen Bild eines wahrheitsfähigen Menschen zu verschmelzen. In dieser Arbeit wird der Übergang im Denken Pascals von einer philosophischen Anthropologie hin zu einer religiösen sichtbar, die von seiner persönlichen Glaubenserfahrung geprägt ist. Das „Mémorial“ als Wendepunkt in seinem Denken führt ihn zu einer Hinwendung zu Gott, den er als haltgebendes Fundament der menschlichen Existenz zwischen Abgrund und Unendlichkeit erfährt.

Diese Diplomarbeit stützt sich weitestgehend auf die „Pénsee“ von Blaise Pascal und die große Zahl von Kommentaren und Auslegungen zu diesem Werk. Aufgrund der Unabgeschlossenheit der „Pénsee“ kommt es mitunter zu scheinbaren Widersprüchen in den Interpretationen, jedoch wurde versucht, die gängigsten Ströme akkurat wiederzugeben und zu diskutieren.