



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Bedeutung des Herzens in den Schriften des Augustinus
und Pascal“

verfasst von / submitted by

Boro Gavran

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

Wien, 2019 / Vienna, 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:

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Univ.–Prof. Dr. Marianne Schlosser

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
1. Einleitung	4
2. Grundlagen	5
2.1 Das Herz im Alten Testament.....	5
2.1.1 Zur Geschichte des Herzens	5
2.1.2 Das Herz als Mitte der Person.....	7
2.1.3 Die Erneuerung des Herzens	9
2.2 Das Herz im Neuen Testament	11
2.2.1 Das Herz als Adressat der Botschaft Jesu	12
2.2.2 Das Herz Jesu oder Gottesherz im Neuen Testament.....	16
2.2.3 Das Herz bei Paulus	17
2.3 Das Herz in der Philosophie.....	18
Zusammenfassung	19
2.5 Das Herz in der Patristik	21
3. Der Begriff des Herzens bei Aurelius Augustinus	22
3.1 Kurzbiographie.....	22
3.2 Demut als Voraussetzung der Bekehrung.....	23
3.3 Die Bekehrung des Herzens als Weg nach innen	24
3.4 Bekenntnis, Gedächtnis und Innerlichkeit	28
3.4.1 Das Bekennen.....	29
3.4.2 Das Gedächtnis.....	30
3.4.3 Die Innerlichkeit.....	32
3.5 Das Herz als notwendige Mitte	35
3.6 Ist das Herz ein Organ?	38
3.7 Kann das Herz irren?.....	40
3.8 Die Ruhe des Herzens	42
3.9 Zusammenfassung.....	45
4 Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal	46

4.1	Pascal und seine religiöse Entscheidung.....	46
4.2	Der apologetische Kontext	51
4.3	Pascals Methode in den „ <i>Pensées</i> “	53
4.4	Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis	55
4.5	Anthropologische Grundlegung	57
4.5.1	Der Mensch zwischen Größe und Elend	57
4.5.2	Zerstreuung.....	59
4.5.3	Die drei Ordnungen	62
4.6	Die Wandlung des Herzens	65
4.7	Sünde und Erbschuld als Grund für Verkehrung des Herzens	69
4.8	Die Verkehrung des Herzens	71
4.9	Der Gnadenakt.....	73
4.10	Pascals Vernunftkonzept.....	78
4.10.1	Die Forderung nach einer Unterordnung der Vernunft	78
4.10.2	Herz und Vernunft	80
4.11	Die Logik des Herzens	84
4.12	Zusammenfassung.....	87
5.	Der Herzensbegriff bei Augustinus und Pascal – Zusammenschau und Vergleich	90
6.	Resümee.....	95

1. Einleitung

Sowohl für Augustinus als auch für Pascal spielt der Begriff des „Herzens“ eine herausragende Rolle hinsichtlich ihres Konzepts vom Menschen als einem „geistigen“ Wesen.

Ausgehend von den biblischen Grundlagen sowie den Auffassungen der Patristik und der antiken Philosophie, die das 2. Kapitel behandelt, wird zunächst die Bedeutung des Herzens in den Schriften von Augustinus – mit Schwerpunkt auf den *Confessiones* – untersucht, wobei seine Erkenntnis „*Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.*“ (*Confessiones* 1,1) den Ausgangspunkt bildet. Im Folgenden wird herausgearbeitet, inwieweit Augustinus schon bestehende Konzepte seiner Zeit aufgenommen und erweitert hat, zudem veranschaulichen die Darstellungen der Kapitel 3 und 4 den prägenden Einfluss des biblischen Verständnisses vom menschlichen „Herzen“ auf Augustinus und Pascal, die in den gesellschaftlichen und geistigen Umbrüchen ihrer jeweiligen Zeit den personalen Gott der Heiligen Schrift erfahren und bekannten. Das Herz wird als Ort der Gottesbegegnung und –erkenntnis in den Blick genommen und seine Zentralität ferner als unerlässlich für die Ganzheit des Menschen bestimmt.

Das 4. Kapitel ist der Anthropologie Pascals gewidmet. Anhand Pascals Formulierung „*Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt.*“ (*Pensées* IV, 277) wird gezeigt, wie Pascal die „Vernunft“ durch das „Herz“ erweitert, welche wechselseitigen Beziehungen zwischen Vernunft und Herz bestehen und welche Auswirkungen diese für das Verhältnis von Vernunft bzw. Wissen und Glauben hat.

Das 5. Kapitel strebt zuletzt eine Zusammenschau und einen Vergleich der Einsichten beider Autoren an, deren Werke als Meilensteine christlichen Denkens gelten können, und versucht zu ergründen, welche verbindenden und welche unterschiedlichen Positionen bestehen.

2. Grundlagen

2.1 Das Herz im Alten Testament

2.1.1 Zur Geschichte des Herzens

„Um die Bedeutung des Begriffs „Herz“ im Alten Testament zu verstehen, dürfen wir das Verständnis dieses Begriffs in der ägyptischen Sprache nicht außer Acht lassen, denn der viel weiter gefasste hebräische Begriff לֵב *lēb* oder לֵבָב *lēbāb* kommt der ägyptischen Wortbedeutung sehr nahe und wurde durch die griechische Übersetzung nicht in all seinen Bedeutungen wiedergegeben. „Man sah im Herzen den Mittelpunkt des Menschen, seines Körpers, Geistes, seiner Seele und seines Willens sowie der ganzen Persönlichkeit und ihrer Verbindung zu Gott¹“. „Das Herz als Sitz des Lebens - die Ka des Menschen ist in seinem Herzen wirksam² - ist aber nicht mit dem Menschen identisch, sondern kann ihn verlassen, ihm als Partner Rede und Antwort stehen, aber sich ihm auch verweigern. Hier wohnen die Charaktereigenschaften und Gefühle, Vertrauen („das Herz öffnen“), Liebe, Fürsorge, Mitleid, Gnade, Freude (‘Herzensweite’) und Angst (‘Herzklopfen’)³.“ In Spr 4,23 wird dieser Gedanken erweitert bzw. bestätigt: *„Mehr als alles hüte dein Herz; denn von ihm geht das Leben aus“*.

Das Herz soll stark und freudig sein. Um das Herz zu stärken, soll Brot gegessen, und um es zu erfreuen, soll Wein getrunken werden, wie uns Ps 104,15 wissen lässt, damit das Herz leben kann. Nach alttestamentlichem Verständnis fließt aus dem Herzen die Lebenskraft, zugleich entspringt ihm aber auch das gesamte Verhalten des Menschen. Indem Brot und Wein als Mittel dienen, um das Herz aufleben zu lassen, kommt zum Ausdruck, welche wichtige Rolle die Schöpfung bei der Lebensweitergabe spielt⁴.

Für die breite Bedeutung des hebräischen Herzensbegriffs, der über 850 Mal im AT vorkommt, bietet die griechische Sprache wie gesagt kein einzelnes passendes Wort. Vielmehr werden neben καρδία *kardia* zusätzlich Begriffe wie διάνοια *dianoia*, ψυχή *psyché*, φρένες *phrénes*, νοῦς *noûs* u.a. verwendet. Das beste Beispiele für die Unzulänglichkeit der griechi-

¹ ThWAT, S 416

² Siehe LexÄg II S 1163

³ ThWAT, S 416

⁴ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2014, S 56

schen Übersetzung sind die koptischen Bibeltexte, denen nicht die hebräische Bibel, sondern die Septuaginta als Übersetzungsvorlage diente. Sie ersetzten die Vielzahl der griechischen Begriffe einfach durch das ägyptische Wort *het* „Herz“. Somit kam es zu einer weitgehenden Annäherung der beiden Begriffe *lēb* und *het*, allerdings ist für *leb* noch eine wesentliche Erweiterung auszumachen⁵. Dass nämlich der Begriff „Herz“ schon in der frühen Geschichte des AT für das auserwählte Volk eine wesentliche Rolle spielte, erfahren wir bei Dtn 6,4-5: „Höre, Israel! JHWH ist unser Gott, JHWH ist einzig! Du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen (*leb*), mit deinem ganzen Verlangen (*naepaēs*) und mit deiner ganzen Kraft (*meod*)⁶. Hier ist mit „Du“ jeder einzelne Israelit angesprochen, wobei ein dialogisches Verhalten erkennbar wird, das zu einer personalen Bildung führt: Mit dieser Liebe zu Gott ist ein ausschließliches Treue- oder Loyalitätsverhältnis, ein Ganz-hingeben im Gehorsam gemeint, das zugleich Dankbarkeit und Vertrauen umschließt und sich emotional in einer persönlichen, intimen Erfahrungssphäre verwirklicht⁷. Das Innere, alle menschlichen Kräfte, das Herz und die Seele, zeigen uns, wo der Kampf um die wahre Verehrung Jahwes ausgetragen wird: Der Blick richtet sich auf die Innenseite des Menschen⁸.“

Eine Vertiefung erfährt *lēb* sodann in Dtn 6,6-9, indem diese Worte schließlich auf das Herz jedes einzelnen Israeliten geschrieben werden und ihre Wiederholung im privaten wie im öffentlichen Raum zum Gebot erhoben wird: „Und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, auf deinem Herzen (*leb*) sein. Und du sollst sie deinen Kindern wiederholen, und du sollst über sie reden, sie rezitieren, bei deinem Sitzen in deinem Haus und bei deinem Gehen auf dem Weg, und bei deinem Niederlegen und bei deinem Aufstehen. Und du sollst sie als Zeichen auf deine Hand binden, und sie sollen Merkzeichen zwischen deinen Augen sein. Und du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben.“ Das Herz ist der Ort, von dem ihre Vergegenwärtigung in Raum und Zeit ihren Ausgang nimmt. Dabei führt der Weg von innen (Herz) über die Weitergabe an die nächste Generation (Auslegung, Rezitation) nach außen, wo sie als Zeichen der Verbundenheit mit JHWH auf Hand und Stirn

⁵ Siehe Jan Assmann, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, S 28: in Jan Assmann, Theo Sundermeier (Hrg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh, 1993, S. 82

⁶ Siehe Janowski Bernd, Schwöbel Christoph (Hrg), Dimension der Leiblichkeit theologische Zugänge: theologische Zugänge, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015, S 7ff

⁷ Siehe ebda, S 7

⁸ Ebda, S 7

gebunden sowie auf Türpfosten und Stadttore geschrieben werden⁹.

Im weiteren Verlauf der Geschichte Israels kommt es zu einer neuerlichen Konkretisierung dessen, was in Dtn 6,6-9 steht. Ganz explizit finden wir dies bei Jer 31,31-34: *„Seht, es werden Tage kommen - Spruch des Herrn -, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war - Spruch des Herrn. Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe - Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, Klein und Groß, werden mich erkennen.“* Obwohl die Worte Gottes im Herzen jedes Israeliten gewesen und zwischen den Augen, auf der Hand, auf die Türpfosten und die Stadttore geschrieben waren, wurde der Bund mit Gott vom Volk nicht eingehalten, sodass Gott nun selbst die Initiative ergreift und dort seine Worte eingraviert, wo sie schon längst hätten sein sollen: Das Herz wird zu Gottes Schreibtafel des neuen Bundes, denn die Tora soll nicht mehr auf Steinplatten geschrieben sein, sondern - unauslöschlich - direkt in das Herz der Israeliten¹⁰.

Gott belässt es folglich nicht mehr dabei, dass Sein Wort gehört und anschließend ins Herz aufgenommen wird, sondern es ist von nun an vielmehr ein Handeln Gottes im Inneren des Menschen. Dieser Umstand stellt zugleich einen Akt der Erneuerung dar, der einen wesentlichen Unterschied zum ägyptischen Verständnis des Begriffs „Herz“ bedeutet, denn anders als im Ägyptischen kommt es infolge der Initiative Gottes zu einer „Erneuerung des Herzens“.

2.1.2 Das Herz als Mitte der Person

Denkt man nun über das Herz als die Mitte der Person nach, so stellt sich die Frage, wo genau diese Mitte ist, zumal das hebräische Wort *lēb* sehr selten das Herz im anatomischen Sinn als ein Organ des menschlichen Körpers meint¹¹. Wenn etwa gesagt wird, dass ein Schwert oder ein Pfeil das „Herz“ eines Menschen durchbohrt, kann damit auch die „Brust“ gemeint sein.

⁹ Siehe ebda, S 8

¹⁰ Georg Fischer, Jeremia, in: HthK AT, S 172f

¹¹ Siehe Thomas Krüger, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes: Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, Theologischer Verlag, Zürich, 2009, S 91

Und wenn von heftigen Bewegungen des „Herzens“ die Rede ist, muss damit nicht speziell an das Schlagen des Herzens gedacht werden, denn es kann sich dabei auch um Bewegungen der Organe im Inneren des Brustkorbs und der oberen Bauchregion handeln¹².

Es besteht aber auch ein Unterschied zwischen dem, was die hebräisch-biblische Sprache unter dem Begriff „Herz“ subsumiert, und dem, was wir aktuell unter diesen Begriff verstehen. „Kein Herz zu haben“ ist in unserem heutigen Sprachgebrauch dahingehend zu verstehen, dass jemand unsolidarisch, gefühllos oder hartherzig ist. Die hebräische Bibel geht da jedoch viel weiter, denn wenn jemand „kein Herz hat“, dann hat diese Person keinen Verstand. Hat eine Person hingegen ein „weites Herz“, dann ist sie weise. Im heutigen Sprachgebrauch ist das Herz das Organ des Empfindens und der Kopf das Organ des Denkens. Im Hebräischen hingegen ist „denken“ eine Angelegenheit des Herzens - wenn auch nicht dessen hauptsächliche Beschäftigung - und wurde mit den Ausdrücken „Sprechen zu seinem Herzen“ oder „Sprechen in meinem Herzen“ umschrieben. Dies ist im Grunde eine wunderbare Umschreibung, bringt sie doch auf großartige Weise zum Ausdruck, dass es sich beim Denken um keinen eindimensionalen Vorgang handelt. Für den Hebräer ist Denken eine dialogische Angelegenheit: Er geht mit sich selbst zu Rate und steht im Dialog mit seinem ganzen Inneren¹³.

Nach Spr 20,27 erforscht Jahwe mit einer Lampe die Kammern des menschlichen Leibes. Er prüft die Menschen auf Herz und Nieren, d.h. auf Vernunft und Gefühl, wie u.a. Ps 26,2 erkennen lässt¹⁴, wobei Leber und Nieren im Alten Testament die Rolle der Gefühle übernehmen, die in unserem Sprachgebrauch dem Herzen zugesprochen wird¹⁵.

Daraus ist aber zu schließen, dass sich das hebräische Wort *lēb/lēbāb* in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle gar nicht auf das Herz als biologisches Organ des Körpers bezieht, sondern auf das Innere des Menschen als Sitz seiner Lebenskraft, seines Fühlens oder Wollens, seines Denkens oder Urteilens¹⁶, d.h. auf alle Eigenschaften, die eine Person ausmachen. In der Darstellung der alttestamentlichen Anthropologie beschreibt dies Christian Frevel ganz konkret: „Am Herzen zeigt sich der Zusammenhang zwischen Körperorganen, Empfindungen

¹² Siehe ebda, S 91

¹³ Siehe Jörg Sieger, Zentrale Themen des AT, in: <http://www.joerg-sieger.de/einleit/zentral/04glaub/zent66.html>, eingesehen am 9.10.2018

¹⁴ Siehe Thomas Staubli, Begleiter durch das Alte Testament, Padmos Verlag, Ostfildern, 1999, S 103f

¹⁵ Siehe Thomas Krüger, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, S 92

¹⁶ Siehe ebda, S 92

und geistigen Funktionen. Im Zusammenkommen von Vernunft, Bewusstsein und Gefühl in dem einen Organ ist das Spezifikum des `ganzheitlichen` Menschen zu erkennen¹⁷.“ Eine umfassende Formulierung bietet ferner auch das hebräische Lexikon: *„Man sah im Herzen den Mittelpunkt des Menschen, seines Körpers, Geistes, seiner Seele und seines Willens sowie der ganzen Persönlichkeit und ihrer Verbindung zu Gott¹⁸.“*

2.1.3 Die Erneuerung des Herzens

Alle Befähigungen des Menschen haben ihren Sitz im Herzen, sowohl das Denken, Fühlen, Wollen als auch das daraus resultierende Handeln. Nur ein auf Gott hin ausgerichtetes Herz kann den Menschen dazu befähigen, richtig zu handeln. Der Bitte um ein hörendes Herz kann das Beschneiden des Herzens, wie es Dtn 30,6 angekündigt, vorausgehen, wo Jahwe das Herz der Israeliten beschneiden wird, um es ihnen damit zu ermöglichen, Ihn von Herzen und mit ganzer Seele zu lieben¹⁹.

Es ist notwendig, um ein hörendes Herz zu bitten, das das Gute vom Bösen unterscheiden kann. Nur ein hörendes Herz kann die notwendige Weisheit von Gott empfangen, um diesem Auftrag gerecht zu werden. Der Wichtigkeit des Hörens, damit das Wort Gottes das menschliche Herz erreichen kann, begegnen wir im Alten Testament sehr früh im *„Höre Israel“* (Dtn 6,4). Das Handeln des Menschen und seine Gedanken sind nicht immer gut, ganz im Gegenteil, denn wie uns die Schrift sagt, ist das Denken des menschlichen Herzens von Jugend an böse (Gen 8,21). Aus diesem Umstand erklären sich das Vorgehen Gottes und warum es im Alten Testament oft zu einer Herzenerneuerung kommt, welche die Propheten deutlich angekündigt haben/ankündigen. Dass ein hörendes Herz eine notwendige Voraussetzung ist, zeigt auch das Beispiel des jungen Königs Salomon, der in 1Kön 3,9 ausdrücklich um diese Gabe bittet²⁰: *„Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er das Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht.“*

Wenn der Mensch nicht auf das Wort Gottes hört, kann er den eigenen Willen nicht in Ein-

¹⁷ Ebda, S 93

¹⁸ ThWAT, S 416

¹⁹ Siehe Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2009, S 116

²⁰ Siehe Markus Knapp, *Herz und Vernunft*, S 57f

klang mit dem Willen Gottes bringen. Zentrale Aufgabe des AT ist es, dass eigene Herz daraufhin zu überprüfen, ob es mit den Geboten und Gesetzen Gottes übereinstimmt, ob das Wollen, Denken und Handeln des Herzens dem entspricht, was Gott wohlgefällig ist. Demnach ist das Herz die Triebfeder des menschlichen Handelns und soll ungeteilt auf Gott ausgerichtet sein. Der biblische Mensch ist herzgesteuert. So kann der Begriff des Herzens gelegentlich auch die Bedeutung von Gewissen annehmen, wie eine Begebenheit in 1 Sam 24,6 zeigt, wo David Gewissensbisse bekommt, weil er heimlich den Zipfel von König Sauls Gewand abgeschnitten hatte, was hebräisch als „Schlagen des Herzens“ bezeichnet wird²¹. David möchte den von Gott Gesalbten auf keinen Fall schädigen, weil er zu dieser Zeit selber gesalbt und somit der Geist Gottes auf ihm war, der folglich auf sein Herz wirkte und ihm zum richtigen Handeln verhalf.

„Gott wird den Menschen ein neues Herz und einen Neuen Geist geben (Ez 11,19). Obwohl man hier unter *rûah* „Geist“ auch den menschlichen Geist verstehen kann, ist es angemessener, ihn als eine neue, von Jahwe geschickte Gabe aufzufassen, über die Menschen nicht von sich aus verfügen können. *Rûah* bezeichnet die von Jahwe geschickte ausdauernde Willenskraft, nach der Gewissensorientierung handeln zu können²². „Das bedeutet: Erst wenn der göttliche Geist dem menschlichen hinzugefügt wird, wird der Mensch fähig, Jahwe zu erkennen und seine Befehle zu erfüllen. Nicht um das Halten einzelner Vorschriften geht, sondern um `den ganz Gott zugewendeten Menschen`²³.“

Gleichwohl wird nach Jer 24,7 Gott den Israeliten ein Herz geben, mit dem sie ihn erkennen können, was eher nach einem vollständigen Ersatz als nach einer operativen Reparatur des Herzens klingt, d.h. das Herz wird von Grund auf erneuert. Noch deutlicher in diese Richtung geht die Erwartung der Gabe eines neuen Herzens (und eines neuen Geistes) bei Ez, 11,19f; 36,26f, wenn gesagt wird, dass Gott den Israeliten das steinerne Herz aus dem Leib nehmen und es durch ein Herz aus Fleisch ersetzen wird. Mit einem neuen, funktionstüchtigen Herzen ausgestattet, werden die Israeliten nun Ezechiel zufolge das Gesetz Gottes ganz automatisch und selbstverständlich befolgen - was, nebenbei bemerkt, voraussetzt, dass das göttliche Gesetz keine unvernünftigen Forderungen aufstellt (vgl. Dtn 4,6-8). Besonders interessant ist, dass das neue Herz und der neue Geist bei Ezechiel zweimal als Gabe Gottes angekündigt

²¹ Siehe ebda, S 57

²² Siehe Frank Crüsemann, Christoph Hardmeier und Rainer Kessler (Hrg.) Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1996, S 47

²³ Ebda, S 47

werden, einmal aber auch die Israeliten selbst dazu aufgerufen werden, sich ein neues Herz und einen neuen Geist zu (ver)schaffen (Ez 18,31), das diese nur bewerkstelligen können, wenn sie die Gesetze und Gebote Gottes befolgen²⁴.

Mit einem neuen funktionstüchtigen Herzen ausgestattet zu sein, schließt die innere Transformation der einzelnen Glieder des Volkes nicht aus, meint aber nicht so sehr die neue Bestimmung des individuellen Personenzentrums, sondern zielt verstärkt auf eine Einheit, auf die Befähigung des einzelnen Herzens, in einem Volk, das später zu einer Nation wird, zu einer Gemeinschaft dazu zu gehören. Als Sinnbild hierfür kann David als Hirte gelten, der mit den Schafen ein Volk hütet, wo Gott selbst später sein Zelt aufschlagen und ihm seine bleibende Gegenwart gewähren wird²⁵.

Von JHWH wird sehr oft gesagt, dass er ein Gott ist, der Ohren hat, was ihn von den Götzen unterscheidet. Da auch Gott seinerseits gehört werden will, wenn er spricht, ist es notwendig, ein hörendes Herz zu haben. Zum Hören und Verstehen bedarf es allerdings eines genauen Hinhörens und dann eines Annehmens des Gesagten²⁶. Die beiden Traditionen sowohl die prophetische als auch die weisheitliche bezeugen, dass JHWH an Menschen, die auf ihn hören und seine Gebote beachten, viel mehr Freude hat als an aufwendigen Opferhandlungen im Kult (1Sam 15,22). Wer sich anstrengt, hört, und das, was Gott zu ihm spricht, annimmt, erfüllt die Voraussetzungen für eine Gottesbeziehung²⁷. Denn nur durch wirkliches Hören und Gehört-werden entsteht, sei es zwischen Menschen oder zwischen Mensch und Gott, eine starke Beziehung, eine Zugehörigkeit.

2.2 Das Herz im Neuen Testament

Das NT hält zweifellos am Verständnis vom Herzen des AT fest und verwendet als Bezeichnung sowohl *kardia* als auch andere Begriffe: Im Herzen wurzeln die Empfindungen und Affekte, die Begierden und Leidenschaften. Es ist Sitz des Verstandes, Quellort der Gedanken und Erwägungen. Ebenso ist das Herz Sitz des Willens, Ursprung des Planens und der Entschlüsse. In besonderer Weise gründet im Herzen die religiöse und sittliche Haltung des Menschen und es ist darum auch die zentrale Stelle, an die Gott sich wendet mit seinem Anruf und

²⁴ Siehe Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche*, S 116

²⁵ Siehe ebda, S 221f

²⁶ Siehe Thomas Staubli, Silvia Schroer, *Menschenbilder der Bibel*, Padmos Verlag, Ostfildern, 2014, S 205ff

²⁷ Siehe ebda, S 207

seiner Gnade. Im Herzen hat der Glaube als Antwort auf Gottes Wort seine Wurzel, in ihm ist die Liebe im Hl. Geist ausgegossen, weshalb der Mensch Gott „mit ganzem Herzen“ lieben soll. Das AT spricht besonders in den Psalmen und bei den Propheten in übertragener Weise auch vom Herzen Gottes, seinen Plänen, Entschlüssen, seinem Erbarmen und seiner Liebe, eine Herzenstheologie, die ihre Krönung in Jesus Christus erhält, der in seinem Leben und Sterben die allumfassende Herzenshingabe an den Vater widerspiegelt und die Menschen zur glaubenden und liebenden Antwort des Herzens in seiner Nachfolge aufruft²⁸. Das Herz ist ferner der Ort, wo die von außen kommenden Eindrücke ankommen und analysiert werden und wo schließlich die Entscheidungen fallen. Freilich kann man sich den Eindrücken auch verschließen, wovon selbst die Jünger nicht ausgeschlossen sind²⁹.

2.2.1 Das Herz als Adressat der Botschaft Jesu

Das menschliche Herz aber auch das Herz des gesamten Volkes sind sehr oft das Zentrum der Lehre Jesu und gewinnt dadurch an Aktualität³⁰. Jesus richtet seine Botschaft an das Herz des Menschen und stellt den Menschen damit ganz unter den Anspruch Gottes. Gottes Wort soll das menschliche Herz erreichen und im Herzen wird dann entschieden, ob der Mensch Gottes Angebot annimmt oder ablehnt. So antwortet Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten in Mk 7,6 mit Verweis auf Jesaja: *„Der Prophet Jesaja hatte Recht mit dem, was er über euch Heuchler sagte: `Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit weg von mir.`“* Was einen Heuchler ausmacht oder Jesus dazu veranlasst, die Pharisäer den Jüngern gegenüberzustellen, ist demnach eine Angelegenheit des Herzens, zum einen wenn es um bloß äußerliche Gebotserfüllung geht und zum anderen wenn Denken, Reden und Tun auseinanderfallen, denn für Jesus ist es sehr wichtig, dass die Worte, das Denken und die Taten im Einklang sind³¹.

„In aller Schärfe fordert Jesus daher auch die Einheit von Herz, Wort und Tat des Menschen (Mt 12,34; Lk 6,45; vgl. Mt 7,16-18). Nicht die äußeren Gesetzeswerke, sondern die aus dem Herzen kommende gute oder böse Tat sind entscheidend (Mk 7,1-23). Die in der Bergpredigt geforderte „bessere Gerechtigkeit“ (Mt 5,20) meint diesen Anspruch der Ganzheit. Die Anti-

²⁸ Siehe Christian Schütz (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Herder, Freiburg i. Breisgau, 1988, S 619f

²⁹ Siehe Lothar Coenen, Klaus Haacker (Hrg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, SCM R. Brockhaus, Wuppertal, 1997, S 950

³⁰ Siehe Heinrich Fries (Hg.), *Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, Kösel, München, 1962, S 688

³¹ Siehe ebda, S 688

thesen (Mt 5,21-48) zeigen beispielhaft auf, wie der Wille Gottes den Menschen unmittelbar in seinem Herzen und gerade deswegen ganz, nicht nur in den einzelnen bemeßbaren (sic!) Werken, beansprucht (vgl. Mt18,35; Mk 12,30.33; Lk 10,27). Daher wird nach Mt 5,8 auch gerade dem das eschatologische Heil zugesprochen, der „rein dem Herzen nach“ ist. Dieser Dativ meint, dass durch die Macht des Herzens der Mensch in allem, was er ist und tut, rein sei, nicht durch äußere Übungen³².“ Diese pointierte Forderung des Herzens in der Verkündigung Jesu steht nicht im Zeichen eines Spiritualismus; sie setzt die Tat des Menschen immer voraus, will sie aber davor bewahren, zur Heuchelei und Lüge zu werden. Sie offenbart ein tiefes Wissen um den Menschen, der nur, indem er seine Ganzheit findet, das Heil empfangen kann³³.“

Jesu Forderung nach Einheit von Herz, Wort und Tat findet im Jakobusbrief viel Anklang, der diesbezüglich eine klare Position einnimmt, wobei es um das Wort geht, das Gott den Zuhörenden eingepflanzt hat. Es handelt sich um das verkündete Wort, den Samen - wie nach Mk 4 „*der Sämann sät das Wort*“ – der bei der Verkündigung eingesät wurde. Wenn Paulus von „den Früchten des Heiligen Geistes“ spricht, meint Jakobus damit das Wirken des eingepflanzten Wortes: Das, was Gott gesprochen hat, muss sich im menschlichen Handeln realisieren. Hier geht es nicht nur um das Wort, das die Macht hat, Kinder Gottes zu schaffen, beim „*Samen, der*“ in der Sprache von Mk, „*Frucht bringen*“ soll, geht es um die Umsetzung von Gottes Wort³⁴. Denn „Das Wort des Menschen bedarf der Füllung und Erfüllung, sonst bleibt es flatterhaft und leer³⁵.“

Die Ansicht, dass das Hören des Wortes allein ausreicht, um gerettet zu werden, möchte Jakobus somit ausräumen. Ihm zufolge hat der Worthörer die Verantwortung, ein Worttäter zu werden, ansonsten bleibt der Hörer in einer Scheinwirklichkeit, die sich als Lug und Trug erweist, wobei er für seine Überzeugung sehr viele Beweise in der heiligen Schrift findet, z.B. die Wendungen Jesu „*Worte hören und tun*“ (vgl. Mt 7,24-27), „*den Willen Gottes tun*“ (Mt 12,50), „*das Wort Gottes tun*“ (Lk 8,21) u.a. Auch die rabbinische Literatur betont durchgehend, dass der Glaube sich in der Praxis beglaubigen muss³⁶.

³² Ebda, S 688

³³ Ebda, S 688

³⁴ Siehe Klaus Berger, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, München, 2011, S 893f

³⁵ Ebda, S 394

³⁶ Siehe Hubert Frankemölle, Der Brief des Jakobus 2-5, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen

Kardia bezeichnet auch einen Ort und „ist der Ort des Menschen, an dem die Begegnung mit Gott im positiven oder negativen Sinne sich realisiert, wo das religiöse Leben seinen festen Boden hat und von wo aus das sittliche Verhalten des Menschen bestimmt wird³⁷.“ Bei den Evangelisten Matthäus und Lukas wird das Wort ins Herz gesät und es kann angenommen oder abgelehnt werden. Bei Paulus ist der Grund der Ablehnung das unverständige und verfinsterte Herz und dies kam wegen der Undankbarkeit des Menschen Gott gegenüber (Röm 1,21). Der Mensch danke Gott nicht mehr für seine Schöpfung und verstehe sie nicht mehr als Gabe und Angebot. Als Folge dieser Haltung verfielen die Menschen durch die Begierde ihres Herzens zu selbstsüchtigen Bestrebungen, (Röm 1,24), was als Verstocktheit des Herzens bezeichnet wird. Damit ist aber die Hoffnung noch nicht verloren, denn das Gesetz Gottes ist dem Menschen in das Herz eingeschrieben und sein Gewissen klagt ihn an. So wird ein Licht in der Finsternis aufleuchten, bei jedem, der zum Glauben kommt (2 Kor 4,6). Nach Paulus ist der Glaube das Licht, das im menschlichen Herz aufstrahlt. Auch er spricht von der Beschneidung des Herzens, die dafür Voraussetzung ist, wie sie auch im AT erwähnt wird³⁸ und präzisiert dies dann noch einmal, wenn er schreibt: *„Die Liebe Gottes ist ausgegossen worden in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde.“* (Röm 5,5). *„Die Beschneidung des Herzens im Geist besagt demnach. Das Herz wird erneuert, indem der Geist es mit der Liebe erfüllt: Es ist also diese Liebe, die das Herz `erleuchtet`³⁹.“*

Bemerkenswert ist, welche entscheidende Rolle Jesus dem menschlichen Herzen für das Heil beimisst: Wovon das Herz voll ist, davon spricht der Mund (Lk 6,45), gleichwohl spricht man umsonst über das wichtigste religiöse Gebot in Dtn 6,5, wenn diesen Worten keine Taten folgen. Wenn die Liebe zum Nächsten nicht durch Taten realisiert wird, kann niemand behaupten, dass ein Mensch Gott liebt (vgl. 1Joh 4,20f)⁴⁰, *„denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“* (1Joh 4,20). Hier wird also das Sehen betont, das der Mensch braucht, um lieben zu können. Daher verweist die Heilige Schrift auch an anderen Stellen auf die Notwendigkeit des Sehens, dem allerdings das Kommen voraus-

Testament 17/2, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994, S 337

³⁷ Horst Balz, Gerhard Schneider (Hrg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Kohlhammer, Stuttgart, 1992, S 617

³⁸ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 62f

³⁹ Ebda, S 63

⁴⁰ Siehe ebda, S 61

geht, zumal es, um gut sehen zu können, nächste Nähe braucht. So heißt es „*Kommt und seht*“ (Joh 1,39) und Philippus fordert Nathanael auf dieselbe Weise auf: „*Komm und sieh*“ (Joh 1,46). In nächste Nähe kommen, bedeutet, zu Jesus zu kommen, ihm zu begegnen und diese Begegnung verhilft dann zum Glauben. Deshalb kam auch Nikodemus in der Nacht zu Jesus, weil er wusste, dass niemand solche Wunder vollbringen kann, der nicht von Gott kommt⁴¹. Die Worte des heiligen Paulus in Röm 5,5 „*Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist*“, mögen freilich dann nicht eintreffen, wenn sich jemand der Liebe Gottes und dem Heiligen Geist verschließt. „An den Taten eines Menschen muss sich daher zeigen, wie es um sein Herz bestellt ist: Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz des Herzens das Gute hervor, und der Böse bringt aus dem bösen das Böse hervor. Denn wovon das Herz voll ist, spricht der Mund“ (Lk 6,45; vgl. Mk 7,21). Jesus sieht also Herz, Wort und Tat eines Menschen als eine Einheit, im Guten wie im Bösen: „*Wo dein Schatz ist, wird auch dein Herz sein*“ (Mt 6,21)⁴².“

Die Begegnung mit Jesus ist folglich der Schlüssel, wie man zum Glauben kommt, denn der Glaube vollzieht sich im Herzen (Röm10,10). Gott kommt den Menschen nahe durch sein Wort, nämlich durch seine Zusage, die im menschlichen Leben wahr wird. Gott schenkt den Menschen seine Liebe⁴³. „Indem der Mensch sich davon ergreifen lässt, wird er zum Glaubenden, und zwar ebenso, dass er `mit dem Herzen` glaubt, wie Paulus sagt, d.h. „nicht nur mit dem Gefühl, sondern in jener einen, einigenden Tiefe, deren Kraft sich in das Denken, Wollen und Fühlen ergießt“⁴⁴.“

Dass der Glaube im Herzen vollzogen wird, untermauert Jesus mit dem Satz: „*Warum lasst ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen?*“ (Lk 24,38), als an seiner Auferstehung gezweifelt und nicht an sie geglaubt wird. Dass nur ein kleiner Glaube notwendig ist, um Großes zu vollbringen, erklärt Jesus sodann im Folgenden: „*Wenn euer Glaube auch nur so groß ist wie ein Senfkorn, dann werdet ihr zu diesem Berg sagen: Rück von hier nach dort, und er wird wegrücken. Nichts wird euch unmöglich sein*“ (Mt 17,20).

⁴¹ Siehe Josef Heer, *Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der Herz-Jesu – Verehrung*, Herder, Rom 1966, S 22

⁴² Markus Knapp, *Herz und Vernunft*, S 61

⁴³ Siehe ebda, S 63

⁴⁴ Ebda, S 63

2.2.2 Das Herz Jesu oder Gottesherz im Neuen Testament

Ausdrücklich über das Herz Gottes spricht das AT öfter als das NT: Gott erwählt die Führer Israels nach Seinem Herzen (1Sam 13,14; Jer 3,15) und bereut ebendort, den Menschen geschaffen zu haben, denn die Sünde der Menschen tat Seinem Herzen weh (Gen 6,6). Deshalb kommt es zum Gericht, welches Gott nicht mit freudigem Herzen vollzieht (Klgl 3,33). Im Herzen plant Gott auch das Heil der Menschen und offenbart ihnen seine Absichten (Hos 8,10)⁴⁵.

Gottes Initiative endet hier jedoch nicht. Weil der Mensch das Abbild Gottes ist, wird auch der Besitz des Herzens zu seinem personalen Zentrum, was der Schlüssel für die Gottesbeziehung ist. Denn Gott schaut nicht auf das Äußere, sondern genau auf das Herz des Menschen (Sam 16,7).

Das Neue Testament spricht von einer Einladung Jesu, von ihm zu lernen: „*Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele.*“ (Mt 11,29). Dies ist auch die einzige Bibelstelle, wo Jesus über sein Herz ausdrücklich Auskunft gibt. Was die Einladung betrifft, so ist damit ein Kommen zu Jesus gemeint, d.h. die Initiative geht vom Menschen aus. Wer zu Jesus kommt, der hat geglaubt, und Jesu Nähe selbst sowie seine Gegenwart helfen zu glauben, was in den vorigen Kapiteln schon dargelegt wurde.

Eine Einladung in festlicher Form sprach Jesus ferner beim Laubhüttenfest aus, indem er in die Volksmengen hineinrief: „*Wenn jemand dürstet, so komme er zu mir ...]*“ (Joh 7,37). Mit „Dürsten“ meinte Jesus das Verlangen nach Heil, denn allgemeinemenschliche Situationen, wie Tod, Hunger und alle Nöte des Menschen, verlangen nach Heil, sind also Situationen, die heilbedürftig sind. Wenn Jesus sagt „*[...] komme er zu mir*“, geht es um die Ganzhingabe, um den Glauben an das, was Jesus ausgerufen hat, und darum, die von Jesus gestellten Forderungen gläubig anzunehmen⁴⁶.

Wer dürstend und glaubend zu Jesus kommt, wird auch seinen Durst stillen bzw. Heil erlangen, denn es heißt am Beginn der Erzählung von der Frau am Jakobusbrunnen: „*Jesus antwortete ihr: wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen; wer aber von dem*

⁴⁵ Siehe LThK 5, Herder, Freiburg i. Breisgau, 1996, S 50

⁴⁶ Siehe Josef Heer, Der Durchbohrte, S 3, 23 und S 32

Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (Joh 4,13-14). Diese Aussagenkette setzt mit einer klaren Verheißung bei/in Joh 7,37f fort: „Aus seinem inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen.“ Den Höhepunkt bildet sodann die Passage „[...] sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floss Blut und Wasser heraus“ in Joh 19,34⁴⁷, mit der „die Voraussage „Ströme lebendigen Wassers werden aus seiner (d.h. Jesu) Liebe fließen“ (Joh 7,38) in der johanneischen Theologie ihre volle Erfüllung findet; ist sie doch die Anspielung auf das Wasser, das dem Leibe des Durchbohrten entströmen wird und das die Zusammenfassung aller Heilsgaben, das Leben, versinnbildet⁴⁸.“ Da der Soldat Jesu Seite mit der Lanze stieß und dabei auf das Herz zielte, um den Tod sicherzustellen, können wir annehmen, dass aus dem Herzen Jesu Blut und Wasser flossen. Wasser (lebensspendende Bedeutung) und Blut (Symbol für das Sühnende) sind nicht zu trennen, denn es gibt keine Lebensgabe (Wasser-Geist) ohne blutige Wirklichkeit der Sühne für die Sünden⁴⁹. Das lebensströmende Wasser kann nicht zu strömen beginnen, bevor nicht die Sünde (mit Sünde beherrschte Welt) durch das Blut überwunden wird⁵⁰.

2.2.3 Das Herz bei Paulus

Paulus steht ganz in alttestamentlicher Tradition, wenn er annimmt, dass alle Entscheidungen, die für ein christliches Leben prägend sind, im Herzen getroffen werden. Allerdings stellt er des Weiteren fest, dass das menschliche Herz nicht in seinem ursprünglichen Zustand ist. Das menschliche Verhalten ist nicht richtig, weil der Mensch das Leben nicht mehr als Gabe und Angebot versteht, wobei Paulus als Grund hierfür das verfinsterte Herz bestimmt, das die Dinge der Schöpfung nicht mehr so sieht, wie sie sind. Als erstes kommt das Versehen infolge des falschen Verstehens oder des Nicht-verstehen-wollens des Menschen, der sich selbst nicht mehr als Teil der Schöpfung begreift, dann folgt die Verfinsterung des Herzens. Da die Menschen Gott nicht geehrt und ihm für seine Schöpfung nicht gedankt haben, „wurde ihr unverständiges Herz verfinstert“ (Röm 1,21). Wenn Jesus sagt, alle Entscheidungen zum bösen Handeln und das Unreine des Herzens komme nicht von außen“ (siehe Mt 15,18-20), so for-

⁴⁷ Siehe ebda, S 62

⁴⁸ Ebda, S 62

⁴⁹ Siehe ebda, S 107

⁵⁰ Siehe ebda, S 111

muliert Paulus dies auf seine Weise, indem er festhält, dass die Undankbarkeit des Menschen Gott gegenüber zur Verfinsterung ihres Herzens führt und der Mensch folglich unter der Macht seines eigenen Herzens, seiner selbstsüchtigen Bestrebungen steht (Röm 1,21)⁵¹.

2.3 Das Herz in der Philosophie

Das Herz (griech. καρδιά *kardia*, lat. *cor*) gilt in der Geschichte der Philosophie als Sitz der Seele, des Lebens, des Denk- und Gedächtnisvermögens. Es begründet als personale Mitte des Menschen eine weitläufige Metaphorik und Symbolik, deren Funktionsbreite sich vom allgemeinen Begriff des Zentralen bis zur Chiffre für moralisch Positives spannt. Für diese Vielfalt wird schließlich die Polarität „Kopf“ und „Herz“ bzw. „Verstand“ und „Gefühl“ bestimmend⁵², zumal es sich dabei um eine Vielfalt handelt, die in sich auch gegensätzlich steht, vor allem wenn es sich um den Ursprung des Denkvermögens handelt.

Bereits im Altertum ist das Herz Sitz der Gefühle, der religiösen Empfindungen und des Mutes und für Empedokles befindet sich auch der Sitz der Denkkraft im Herzen. Aristoteles schreibt dem Herzen ebenfalls alle wesentlichen Rollen zu: Das Herz ist der unbewegte Beweger des Leibes, Angelpunkt des Lebens, der Ursprung der Lebensentstehung. Somit übersteigt das Herz seine anatomische Bedeutung als Zentralorgan der Blutfunktionen⁵³. Vom Herzen hängen das Leben, alle Bewegung und Wahrnehmung ab. Aristoteles schätzt das Herz überaus hoch, wenn er sagt, dass es als erstes von allen Gliedern in einem Lebewesen entsteht, und obwohl er auch das Gehirn und dessen Aufgabe, die Bluttemperatur im Herzen zu regeln, erwähnt, behält das Herz trotzdem seine Zentralität. Des Weiteren meint er: Als einziges von den Körperteilen verträgt das Herz keine schlechte Behandlung und darf als Quelle nicht verdorben sein, weil diese Quelle die Einzige ist, die Hilfe bringen kann⁵⁴. Aristoteles, der das Herz als Ursprung des Lebens betrachtet und seine Zentralität betont, steht diesbezüglich im Gegensatz zur hippokratischen Schule, denn diese sieht im Gehirn den Ursprung des

⁵¹ Siehe Markus Knapp, *Herz und Vernunft*, S 62

⁵² Siehe Alfred Baeumler, Manfred Schröter (Hrg.), *Handbuch der Philosophie*, R. Oldenbourg, München-Oldenbourg, 1926, S 1100

⁵³ Siehe Heinrich Schmidt, Martin Gessmann (Hrg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Kröner Verlag, Stuttgart, 2009, S 295

⁵⁴ Siehe Alfred Baeumler, Manfred Schröter (Hrg.), *Handbuch der Philosophie*, S 1103

Lebens⁵⁵.

Aristoteles' Lehrer Platon wiederum sieht einen anderen Aspekt, welcher nicht in einem konkreten Gegensatz zum Ausdruck kommt. Er bestimmt das Herz vielmehr als Zentrum des Geschmacksempfindens, das eine leitende und wachende Funktion hat. Es befindet sich in der Mitte des Körpers zwischen zwei eigenen, separierten Orten, dem Kopf, in dem die Vernunft angesiedelt ist, sowie dem Unterleib, wo das Begehren lokalisiert ist, und hat die Rolle eines Regulators inne: Es reguliert das Ungestüm des Mutes, der von außen kommt, und von den Begierden die von innen herkommen, indem es sich von der Vernunft mahnen lässt. Sobald die Ermahnungen das Herz erreichen, leitet das Herz alles wieder zum Besten⁵⁶.

Der Stoiker Zenon verteidigt sodann die Rolle des Herzens gegen den Alexandrinischen Arzt Herophilos, welcher die Bedeutung des Gehirns betonte, und diese Spannung wurde in der Folge nicht aufgelöst. Auch vierhundert Jahre später stellt Galen, der Leibarzt Marc Aurels, fest, dass der denkende Teil des Menschen seinen Sitz im Gehirn hat. Des Weiteren wird auf die Erfahrung im Alltag hingewiesen, wo man Menschen sprechen hört: ein Unverständiger ist derjenige, der kein Gehirn hat, einem Furchtsamen, Feigen hingegen wird gesagt, dass er kein Herz hat. So gesehen ist das Denken im Gehirn positioniert, während das Herz für den Mut steht⁵⁷.

Zusammenfassung

Ein ganzheitlicheres Bild bietet, wie wir bereits gesehen haben, der Textbefund des AT, der das Herz *lēb*, *lēbāb* als Sitz des Verstandes, der Vernunft, des Intellektes, des Erkenntnisvermögens, des Gedächtnisses, der Einsicht, des Zweifelns, des Wissens, des Nachdenkens, des menschlichen Willens, der Entscheidungen, des Abwägens, des Urteilens, der menschlicheren Handlungen und somit auch als Zentrum des Denkens ausweist. Es ist demnach die personale Mitte jedes Menschen und zugleich die Schaltstelle zwischen Gott und Mensch. Es sei daran erinnert, dass eine der prägendsten Stellen im AT sich auf das steinerne verstockte Herz bezieht: Gott möchte das Herz aus Stein entfernen und ein Herz aus Fleisch geben (Ez 11,19;

⁵⁵ Siehe Heinrich Schmidt, Martin Gessmann (Hrg.), Philosophisches Wörterbuch, S 295

⁵⁶ Siehe ebda, S 1103

⁵⁷ Siehe ebda, S 1103f

18,31; 36,26), denn das Herz ist das Zentrum des Willens, aber auch der Ort der Entscheidung für oder gegen Gott. Schwierigkeit(en) ergeben sich zunächst durch die Übersetzung von *lēb*, *lēbāb* in lateinisch *cor*, das nicht mehr das Gleiche meint, ferner nehmen wir durch den Einfluss der griechischen Philosophie ein verändertes Verständnis vom Herzen wahr. Es kommt zu einem starken Dualismus zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen und das Herz gilt nicht mehr ausschließlich als Zentrum des Innersten des Menschen in seiner Ganzheit. Zum einen weil der Gegensatz zwischen Geist und Körper wächst und der Körper mehr Verantwortung für die Sünde trägt als der Geist, zum anderen weil das Zentrum des Denkens nicht mehr explizit im Herzen, sondern vielmehr im Kopf des Menschen seinen Ursprung findet. Schon Sokrates interpretiert den Leib als Gefängnis für die Seele und möchte aus dieser Gefangenschaft heraus. Er meint damit den Tod, nach dem ihn eine bessere Gesellschaft erwartet (Phaidon). Die Hoffnung, die wesentliche Bedeutung von „Herz“ zu bewahren, richtet sich daher allein auf die Aussage Jesu: „...*Jaus dem Herzen kommen die Sünden und auch die argen Gedanken*“ (Mt 15,19). Biblisch wird nicht der Körper als das Sündhafte schlechthin dargestellt, sondern sein Ursprung ist, wie Jesus sagt, im Herzen, genauso wie die erste Sünde, der Stolz, geistigen Ursprungs ist.

Es ist sehr wichtig, diese Spannung etwas zu erläutern, denn im Wesentlichen steht die Biblische Theologie und Philosophie der griechischen Philosophie nicht feindlich gegenüber. „Dualismus“ ist ein Terminus, der die notwendige Brücke in diesem Zusammenhang bilden kann, weil Dualismus in beiden Bereichen anzutreffen ist: Einerseits haben wir die körperfeindliche Haltung von Sokrates und vor allem den von Platon beeinflussten Dualismus von Leib und Seele in der griechischen Philosophie, andererseits gibt es einen Dualismus des Herzens, das Gott annehmen oder ablehnen kann⁵⁸, der Brown zufolge so charakterisiert wird: „Die ganze Menschheit stand vor der Majestät Gottes als von ihm verschieden und ihm untergeordnet. Leib und Seele standen ihm gemeinsam gegenüber: Er hatte beide Geschaffen und würde beide richten. Jeder Gläubige trat Gott nicht als Seele gegenüber, der für gewisse Zeit die notwendige, wenn auch undankbare Aufgabe übertragen worden war, Ordnung in einen fremdartigen Körper zu bringen, sondern als der Besitzer eines Herzens, das heißt, eines verborgenen Kerns der Persönlichkeit, der den Willen seines Schöpfers annehmen oder ablehnen konnte⁵⁹.“

⁵⁸ Siehe Markus Knapp, *Herz und Vernunft*, S 67

⁵⁹ Ebda, S 67

2.5 Das Herz in der Patristik

In dem Denken und Wirken der Kirchenväter kommt es zu einer für die Kirche entscheidenden Symbiose von jüdisch-biblischem und griechischem Denken. Die hellenistische Philosophie hatte in der Zeit der Patristik eine kulturelle Dominanz inne, daher war es wichtig für das Christentum, diese dominante Stellung für sich zu gewinnen. Möglich wurde dies durch die Schaffung einer Synthese zwischen diesen beiden Dualismen, d.h. man setzte den Dualismus des Herzens mit dem Dualismus des Leibes und der Seele in Verbindung und verband damit das biblische Erbe mit der antiken Welt⁶⁰. „In diese Zeit war die große Frage aufgeworfen, wie die rein immaterielle Seele in den materiellen Leib wirkt, wo sie platziert ist und wie sie in Leib verteilt ist oder hat sie einen anderen Sitz. Vor allem war aktuell wer hat die große Vermittler Rolle zwischen diese zwei Realitäten, der menschlichen Seele die immateriell und den menschlichen materiellen Körper. Ein möglicher Kandidat ist das Herz der diese beide unterschiedlichen Bereiche verbinden könnte. In der Antike gab es diese Verbindung zwischen diesen beiden Konzepten der zwei Dualismen wo das Herz als Zentrum des Menschen und dessen leitende Funktion betrachtet wird, parallel zu dieser Auffassung existieren unterschiedliche Positionen die zu teil als gegen- Positionen stehen. Selbst Hieronymus, wenn es um die Frage handelt: wo sich das leitende Prinzip der Seele befindet folgendes feststellt; Platon sagt es sein im Gehirn, Christus zeigt es sei im Herzen. Daher gibt es keine einheitliche Auffassung es ist in einem Spannungsverhältnis geblieben. Brown zitierend der sagt das Herz ist der verborgene Kern der Persönlichkeit diese Richtung denken auch die meisten Kirchenväter, um die Zentralität des Herzens zu bewahren wie es der biblischen Tradition entspricht. Laktanz spricht vom Herz als Quelle des menschlichen Lebens ohne Herz kann der Mensch nicht existieren. Er sagt bei der Empfängnis eines Menschen im Mutterleib wird das Herz als erstes gebildet⁶¹.“ Nach Justin erinnern die Gebote, die im Herz sind, die Juden, wenn sie nicht auf Gottesfurcht achten. Ebenso erreicht das Wort der Wahrheit, das heller als die Sonne ist, die Tiefen des Herzens. Clemens von Alexandrien spricht vom Menschen als dem Abbild Gottes, genauer gesagt ist der menschliche Geist nach dem Bild Gottes erschaffen. Noch präziser ausgedrückt, ist der Mensch durch das Denken Gott ähnlich bzw. dem göttlichen Logos und ist dadurch auch vernünftig. Denken geschieht im Herzen. Bei Clemens kann das Herz auch in die Irre führen oder gehen, wenn es nicht festgefügt ist. Es braucht die vernünftigen Gesetze, die in die Tafel des Herzens eingeschrieben sind, um einen Maßstab zur Unterschei-

⁶⁰ Siehe ebda, S 67

⁶¹ Ebda, S 67ff

derung der Lehre zu haben, weil man ansonsten auch mit dem Herzen irregehen kann. Herz versteht Clemens als Sitz des Versandes und steht nur im metaphorischen Sinne für das Innere des Menschen. Nur die, die ein reines Herz haben, werden Gott schauen. Für Kontemplation braucht es somit ein reines Herz, für das Gebet zu Gott ist man also nur mit reinem Herzen tauglich. Das Herz muss sich bekehren, um Gott aufnehmen zu können. Das Herz ist die Wohnstatt Gottes. Bei Origenes ist das Herz das Organ der höheren Tätigkeit des Menschen, das Organ der Kontemplation. Das reine Herz kann Gott und auch die Erkenntnis der Mysterien erfassen⁶².

3. Der Begriff des Herzens bei Aurelius Augustinus

3.1 Kurzbiographie

Augustinus wird am 13. November in der wohlhabenden römischen Provinzstadt Tagaste in Numidien geboren. Sein Vater ist der Stadtrat Patricius, seine Mutter die Christin Monika. Augustinus beginnt in Karthago das Studium der Rhetorik. Dort schließt er sich dem Manichäismus an. Nach Beendigung seiner Studien in Karthago kehrt Augustinus nach Tagaste zurück und beginnt dort mit seiner Lehrtätigkeit in Grammatik und Rhetorik. In Mailand nimmt Augustinus die Stelle eines Magisters der Rhetorik an. Dort lernt er Bischof Ambrosius kennen, dessen Predigten und Liturgie ihn mit dem Leben von Jesus und dem Christentum als Religion in Berührung bringen. Im August hat er ein Bekehrungserlebnis. Er hört eine Kinderstimme, die ihm die Worte „Nimm und lies!“ einflüstert. Er bezieht diese Eingebung auf die Paulusbriefe und beginnt sie zu studieren. 387 zu Ostern lässt sich Augustinus mit seinem Sohn Adeodatus von Bischof Ambrosius taufen. Im Herbst 388 tritt Augustinus seine Heimreise nach Numidien an und bezieht mit Freunden das väterliche Haus und beginnt mit ihnen ein klösterliches Leben. 390 entsteht die Schrift „De vera religione“, in der er sich gegen die Manichäer wendet und den Glauben an den christlichen Gott verteidigt. 391 nimmt der hochbetagte Bischof Valerius von Hippo Regius Augustinus als seinen Gehilfen. Augustinus lässt sich zu Presbyter weihen und beginnt sein Amt. Valerius stirbt und Augustinus wird alleiniger Bischof von Hippo Regius. 397 verfasst Augustinus seine Autobiografien „Confessiones“. Am 28. August 430 stirbt Augustinus in Hippo Regius an Fieber, während die Stadt von Vandalen belagert wird.

⁶² Siehe RAC, Anton Hiersemann Verlag, Stuttgart, 1950ff, S 1106ff

3.2 Demut als Voraussetzung der Bekehrung

Bei der Bekehrung des Augustinus zum Christentum spielte seine Einsicht in die wahre Bedeutung der Demut und ihren Wert eine große Rolle. Da sie auch für die Betrachtung des Herzens wesentlich ist, soll im Folgenden dargestellt werden, wie sich Augustinus ihr näherte. Er selbst schreibt:

„Vor allem wolltest du mir zeigen, wie du den Stolzen widerstehest, den Demütigen aber Gnade gibst, und wie groß sich dein Erbarmen den Menschen auf dem Wege der Demut erwiesen hat, da dein Wort Fleisch ward und unter uns wohnte. Du schafftest mir durch einen von unbändigem Stolze aufgeblasenen Menschen einige aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzte Bücher der Platoniker, und ich las darin, zwar nicht mit denselben Worten, aber dem Sinne nach, mit vielen und mancherlei Gründen behauptet: Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort; dasselbe war im Anfang bei Gott, alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist, in ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen; und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht begriffen. Dass aber die Menschenseele, obwohl sie Zeugnis gibt von dem Licht, doch nicht selbst das Licht ist, sondern das Wort, Gott selbst das wahre Licht ist, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen; es war in der Welt und die Welt ist durch das selbige gemacht und die Welt kannte es nicht. Dass er in sein Eigentum kam und die Seinigen ihn nicht aufnahmen, wie viele ihn aber aufnahmen, dass er denen Macht gab, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben - das las ich dort nicht⁶³.“

Einer der wesentlichsten Aspekte, die Augustinus von den Platonikern trennte, ist die Spannung zwischen demütig und „von unbändigem Stolze aufgeblasen sein“, wie Augustinus den Platoniker Mallius Theodorus beschrieb, welcher am Anfang Meisterwerke übersetzt hatte, später jedoch ins weltliche Leben zurückgekehrt war⁶⁴. Denn nach Augustinus ist Gottes Sohn selbst der Demütige, der den Kleinen und Demütigen seine Gnade zukommen lässt. Wenn gleich die Philosophen Ciceros Hortensius und Plotin eine eigentümliche Wirkung auf Augustinus ausübten, durch die er sich zur Heiligen Schrift hingezogen fühlte, und ihm Plotins

⁶³ Otto F. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, Reclam, Leipzig, 1988, Nachdruck Atlas, Verlag, Köln, 1960, Buch 7, Kapitel 9, in: <http://www.augustiner.de/files/augustiner/downloads/Bekenntnisse.pdf>

⁶⁴ Siehe Stejepan Hosu, Aurelise Augustin. Ispovijesti, Zagreb ¹⁰2007, S 122: Augustinus schreibt dies aus der Perspektive eines Christen und Bischofs.

Werke zudem als Schlüssel zum besseren Verständnis der Schriften des Paulus dienen, beinhalten letztere wichtige Erkenntnisse, die sich bei den Platonikern nicht finden: die Haltung der Demut und der Dankbarkeit Gott gegenüber: „*Was hat der Mensch das er nicht empfangen hat (1Kor 4,7).*“

Die Bücher, die Augustinus bis dahin gelesen hatte, enthielten zwar viele Anknüpfungspunkte und Parallelen, ließen aber Wesentliches vermissen: „*In jenen Schriften fand ich auch oft und in verschiedener Weise ausgedrückt, daß (sic!) der Sohn sei in Gestalt des Vaters und daß (sic!) er es nicht für einen Raub gehalten, Gott gleich zu sein, wie er es schon von Natur sei. Allein daß (sic!) er sich selbst erniedrigt, Knechtsgestalt angenommen und gleich ward wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden, sich selbst erniedrigte und gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, daß (sic!) ihn Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben habe, der über alle Namen ist; daß (sic!) in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind und alle Zungen bekennen sollen, daß (sic!) Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters, das enthalten diese Schriften nicht⁶⁵.*“

Nur in der Heiligen Schrift fand er die Demut Gottes und die Notwendigkeit von Jesus zu lernen: „*Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele (Mt 11,28,29).*“

3.3 Die Bekehrung des Herzens als Weg nach innen

Der heilige Augustinus wertet das Herz auf, indem er es durch seine Erfahrung bzw. den Weg nach innen zu lokalisieren versucht und es als Organ der Liebe, der Gottessuche und als ein Werte erkennendes Organ einstuft. Romano Guardini hat den Weg des Augustinus nach innen auf eine Weise beschrieben, dass wir ihn gedanklich mitverfolgen können. Der Weg nach innen, die Bekehrung des Augustinus, ist nicht nur Bekehrung zu Gott, zu Christus, sondern auch zum eigenen Inneren, zu sich selbst. Der Weg nach innen ist ein Weg der Erkenntnis, und zwar der Erkenntnis der höheren Werte. Der Wunsch nach dem, was draußen ist, richtet sich auf die niederen Werte. Denn die für Augustinus ist sein Inneres viel mehr als alles was draußen zu finden ist. Die wahre Schatzkammer ist in menschlichen Inneren und nicht in der

⁶⁵ Otto F. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus 7,9, S 14

Außenwelt. So ist das Verlassen des Inneren eine Abwendung von Gott, die zur Erkenntnis dessen führt, was das Böse bedeutet. Augustinus versteht das Böse nicht als substantielle Größe, sondern als eine Verkehrtheit des Willens. Der Wille soll nach dem, was innen ist, und dem, was darüber hinaus steht, gerichtet sein: dem inneren Ort der notwendigen Mitte, wo die Begegnung mit Gott stattfindet. Dieser Ort erhält im Folgenden den Namen „das Herz“. Denn Gott selbst wird im Inneren begegnet und lässt sich im Herzen denken.

Darüber hinaus hält Augustinus fest, dass das Herz zwar der Ort der Gottesbegegnung ist, aber Gott selbst nicht erfassen kann. Das Religiöse ist für Augustinus das konkrete Leben, das in der Kultur, dem Volk und der Familie geformt wird, zugleich schließt es jedoch das Sinnliche und das Triebhafte nicht aus. Der Heilige Geist soll das Sinnliche und das Triebhafte umwandeln bzw. erhellen und dazu braucht es einen Ort, einen notwendigen Mittenraum. Dieser Ort, wo das Organische in Geistesnähe und der Geist mit Fleisch und Blut in Berührung kommt, wird als Entstehens-Moment des Herzens bezeichnet, wie uns Guardini darlegt. Das Herz wird vom Heiligen Geist eingeschult und auf das hin ausgerichtet, was schön, gut und wahr ist. Dadurch ist es auf den höchsten Wert hin ausgerichtet, auf Gott selbst.

Der Weg verläuft von außen nach innen, wo der Mensch seinen Blick und den Willen im Bereich des Herzens angesiedelt hat, was sich in Liebe, Innigkeit und Demut zeigt. Der Prozess des Werteerkennens, im Zuge dessen auch das menschliche Dasein an sich bewundert wird, findet seinen letzten und höchsten Wert freilich nicht draußen, auch wenn der Weg dort seinen Anfang nimmt, sondern ist von Beginn an stets mit einer inneren Reflexion verbunden, zumal das Herz, eingeschult vom Heiligen Geist, sich immer mehr den Weg nach innen bahnt. Beginnend mit einzelnen Perlen bis zu den genannten Begriffen Demut, Innigkeit und Liebe hin, wo der höchste Wert Gott selbst ist. Dieser Weg nach innen, wo die Gnade den menschlichen Blick und Willen ansiedeln möchte und es möglich ist, Gott zu denken und ihn im Herzen als einen noch höheren Wert als das Herz selbst zu erahnen und zu erkennen, kann als der selige Zustand oder Weg zur Ruhe des Herzens betrachtet werden. Wenn das Herz auf Gott hin ausgerichtet ist, so findet es auch Frieden in Ihm.

Das Gedächtnis steht dem Herzen zur Verfügung, indem die Hand des Herzens sich des Gedächtnisses auf eine Weise bedient, dass jene Ereignisse aus der Vergangenheit, die das Herz behalten möchte, sich aus dem Inneren des Menschen vergegenwärtigen. Weil das Herz verkehrt bzw. verhärtet oder aber offen für Gott sein kann, ist es auch ein Ort und daher eine

räumliche Größe. Ebenso hat die Innerlichkeit eine räumliche Dimension, allerdings nicht immer und auch keine bleibende, sondern nur dann, wenn der Glaubende Gott in seinem Innern zur Geltung kommen lässt.

Augustinus' Weg nach innen bildet einen langen Bogen von Erkenntnissen, wobei seine starke Vorliebe, draußen zu bleiben und das Weltliche zu genießen, eine Spannung erzeugt. Sein Wille bestimmt sein inneres Leben, doch dieser war ursprünglich verkehrt, denn er wollte nicht Gott in seiner Innerlichkeit suchen, sondern richtete sich im „Raum des Bösen“⁶⁶, in dem, was draußen ist, ein. Dieser Raum des Bösen oder Raum des Scheins entsteht deshalb, weil sich der Wille der Forderung Gottes, das zu sehen was er sehen soll, entzieht und stattdessen vorgibt, dass das, was er sehen soll, nicht existiert⁶⁷.

Durch seine Erfahrung erkannte Augustinus jedoch später, wie Gott ihm zeigte, das zu suchen, was in seinem Inneren ist. Sein Weg nach innen und seine Erfahrung, Gott zu denken, Ihn bewusst zu erfahren und zu erfassen, bestanden aus mehreren Schritten. Sie führten über innere Winke, die für Augustinus Hinweise auf Gottes Gnade waren, um seinen Weg zu festigen, hin zu dem inneren Palast, wo alle Gedanken und Bilder beheimatet sind, dem Gedächtnis: *„Um überhaupt die Frage stellen zu können über den Ort des Geschehens der Gotteserfahrung und wie er seine Vergangenheit Vergegenwärtigte geht der Weg nach innen mit der Hilfe des Gedächtnisses. Gedächtnis als eine geistige Instanz hat die Möglichkeit des Hinaufsteigens zu dem Schöpfer, indem die innere Welt des Menschen vor Augen stellt und dieses zu eigen macht. In dem Palast des Gedächtnisses befindet sich ein Vorrat an früheren Geschehnissen durch aufbewahren der eigenen Gedanken, Bilder und Erfahrungen, sogleich ist es ein schaffendes Bewusstsein. Gedächtnis verhilft zu einer gewissen Souveränität des Menschen den es gibt eine Unabhängigkeit zwischen den geistigen Leben als Stoff des Arbeitens verwenden kann und der Wirklichkeitserfahrung. Gedächtnis ist eine Raumvorstellung und kein bestimmtes Raum, es ist aber leichter davon zu reden, wenn man sich räumlich vorstellt. Als solcher seht es dem Herz zu Verfügung den die Hand des Herzens streift hinein in dem Palast und behält was es will und entscheidet was aus dem Verborgenen ins offen Blick kommt“*⁶⁸. „Und ich streife sie mit der Hand des Herzens vom der Antlitz meines Gedächtnisses weg, bis das, was ich will, sich entwölkt und aus der Verborgeneheit in

⁶⁶ Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini. Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, Mathias-Grünwald Verlag, München, 1989, S 34

⁶⁷ Siehe ebda, S 34

⁶⁸ Siehe ebda, S 24ff

offenen Blick kommt⁶⁹. „Und ich scheuche es mit der Hand des Innern weg von Auge meines Nachdenkens, bis sich umwölkt, was ich will, und aus dem Versteck hervortritt in die Sichtbarkeit⁷⁰.“

Innerlichkeit ist bei Augustinus demnach die Bewegung nach innen. Sie entsteht in einem religiösen Akt, wobei die Versuchung besteht zu sagen, Gott habe die Innerlichkeit erschaffen und befinde sich dort, solange der Glaube da ist, danach aber verschwinde Er. Indessen muss Gott zur Geltung kommen, um von Innerlichkeit sprechen zu können. Die Innerlichkeit integriert auch die Willensspannung und den Wunsch des Willens, bei den Dingen draußen zu bleiben. Der Glaubende richtet seinen Willen nach innen, wo Gott zur Geltung kommt, und gleichzeitig führt der Weg nach oben zu Gott, womit jedoch keine räumliche Dimension, sondern vielmehr eine innere Ausrichtung, eine Ordnung gemeint ist, die das menschliche Dasein aufbaut. Je mehr diese Ordnung im Menschen zur Geltung kommt, desto mehr wird er zum eigentlichen Menschen. Ordnung im augustinischen Sinne ist auch eine wichtige Voraussetzung dafür, dass das Herz zur Ruhe kommt⁷¹.

Das Kapitel „Das Bekennen“ widmet sich dem Inhalt des innerlichen religiösen Aktes, im Verlauf dessen auch die Gedanken aus den falschen Räumen, die die Willensverkehrtheit samt ihren Ausreden und ihren Wünschen, das, was draußen ist, genießen zu wollen, bargen, ans Licht vor Gott kamen, so dass Gott sie entlarven und den verkehrten menschlichen Willen nach innen lenken konnte, wo der sichere Weg in Seine Gegenwart führt.

Die anhand der Menschwerdung Christi sichtbare Demut Gottes begeisterte Augustinus und war für ihn der Schlüssel zur Erkenntnis, durch die er sich schließlich vom Platonismus löste. Obwohl die Philosophie ihm sehr geholfen hatte, die Heilige Schrift besser zu verstehen, war er erst dann auf dem richtigen Weg zu Gott, als er die Heilige Schrift als den Weg schlechthin akzeptierte. Mit Hilfe des Gedächtnisses, wo er seine Vergangenheit reflektierte, gewann er zunehmend die Erkenntnis, dass Gott, wie es auch biblische Stellen bestätigen, in seinem Inneren ist, und kam zudem in eine Bewegung, die in einem Bekennen nach außen resultierte. Augustinus teilte in weiterer Folge seine Erfahrung, dass der Weg zu Gott, indem er durch die Macht des Gedächtnisses nach innen führt und zugleich diese Wahrheit von innen her bekennt, spezifische Züge trägt. Das Bekennen, das mit Die-Wahrheit-tun gleichzusetzen ist,

⁶⁹ Ebda, S 25

⁷⁰ Josef Bernhart, Augustinus Bekenntnisse, Fischer Bücherei, Berlin, 1955, S 177

⁷¹ Siehe Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 36ff

stellte ihn vor Gott, der zwar richterlich prüfend ist, aber zugleich neue Orientierung ermöglicht.

Auf seinem Weg von außen nach innen war es für Augustinus wichtig, „das innerliche Drama“⁷² zu lokalisieren. Der notwendige Mittenraum der Gottesbegegnung, dieses tiefe Innere, wo er die Winke Gottes wahrnahm, hat sich als Organ der Menschwerdung, als Organ der Liebe und als ein Werte erkennendes Organ erwiesen: das Herz. Der Weg nach innen ist ein reines Reflektieren und Durchdenken der eigenen Vergangenheit mit Hilfe des Gedächtnisses, wobei uns als erstes die Philosophie oder die Vernunft in den Sinn kommt. Bei Augustinus wird jedoch der Bogen zum Herzen gespannt, das als vom Heiligen Geist eingeschultes Organ der Menschwerdung ins Zentrum des Geschehens ragt. Zugleich eröffnet sich aber die Frage, ob das Herz irren kann, worauf später sukzessive eingegangen werden soll. Das Herz als Organ der Gotteserfahrung, als eigentlicher Grund der Gottessuche und als Organ der Bewegung, welches Augustin als unruhig beschreibt, muss sich (erst) neu ausrichten, um zur Ruhe zu kommen.

3.4 Bekenntnis, Gedächtnis und Innerlichkeit

In den folgenden Zeilen möchte ich versuchen, den Zusammenhang zwischen Bekenntnis, Gedächtnis und Innerlichkeit – drei Grundkategorien der Bekehrung und des Glaubens – bei Augustinus etwas näher zu erläutern, und gehe der Frage nach, warum das Gedächtnis (*memoria*) die Voraussetzung für das Bekenntnis (*confessio*) ist, warum die Innerlichkeit für Augustinus so wesentlich ist und wie der Weg zu dieser hinführt.

„In erster Linie stellt Augustinus sich die Frage, was das Erste sei, Gott anzurufen, ihn zu erkennen oder ihn zu loben, und bringt zugleich eine klärende Erkenntnis, indem er sagt: Der Glaube ist die Voraussetzung, um Gott suchen und finden zu können. Dieser Glaube ist eine Gabe, die durch die Verkündigung über die Menschwerdung des Gottessohnes und mittels des Amtes des Verkünders zu Augustinus kam⁷³.“

Für Augustinus ist die Reihenfolge deshalb sehr wichtig, weil er um eine Möglichkeit ringt, Gott zu verstehen. In der Analyse, wie der Mensch ist, stößt er ebenfalls auf ein Hindernis,

⁷² Ebda, S 40

⁷³ Romano Guardini, Anfang einer Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustinus Bekenntnissen, Kösel-Verlag, München, ²1950, S 22

denn er erkennt: Wir streben danach, alles in einzelne Akte aufzuteilen, und tun damit dem Menschen möglicherweise Gewalt an. Zugleich vermutet er, dass Glauben, Verstehen, Erkennen und Lieben gemeinsam vollzogen werden bzw. einen einzigen Akt bilden und unzertrennbar sind.

Als Freund des vernünftigen Arguments hat Augustinus diesen Aspekt der Unteilbarkeit durchaus nicht außer Acht gelassen, wenn er von Bekenntnis (*confessio*), Gedächtnis (*memoria*) und Innerlichkeit spricht. Vielmehr bietet er uns die Möglichkeit nachzuvollziehen, was in seinem Inneren vor sich geht oder wie er seine Suche und Erfahrung selber einordnet. Dabei gibt er diese drei Dimensionen klar als eine einzige Bewegung nach innen zu verstehen, die ihrerseits mit einem Bekenntnis nach außen korrespondiert und damit eine richtige Haltung vor Gott erreicht, welche dem Geschöpf entspricht⁷⁴.

3.4.1 Das Bekennen

Das Bekennen hat für Augustinus mehrere Aspekte und beginnt mit dem Hinaustreten vom Inneren nach außen. Damit will er über seine neue Existenz berichten und diese so vergegenwärtigen, dass er die Wahrheit tut. Folglich versteht er das Bekenntnis von Gott, das aus seinem Herzen kommt und von ihm niedergeschrieben und Vielen bekannt gemacht wurde, als „*die Wahrheit tun*“ und zugleich tun, was gottgefällig ist.

Wenn das Geschöpf Gott nicht bekennt und sich Gott verschließt, bleibt Gott für das Geschöpf der Unbekannte. Umgekehrt kennt Gott alle Geschöpfe, unabhängig davon, ob sie sich Ihm öffnen oder verschließen.

Weiter heißt es: „Sein Blick beurteilt, verwirft und bestätigt. Seht es so, dann ist Bekennen jenes Tun durch welches sich das Geschöpf sich in die Wahrheit Gottes stellt⁷⁵.“ Dabei bleibt man jedoch nicht stehen, sondern das Bekennen führt zu einer Verbindung mit Gott, was bedeutet, dass wir nun höchstes geistiges Leben innehaben⁷⁶.

Augustinus gibt zugleich eine wesentliche Richtlinie vor, wie der Mensch zu verstehen ist und wie es um den Sinn seines Lebens und seiner Verwirklichung steht. Man braucht zuerst den Gottesblick, um zu erkennen, was die Formulierungen „*von Gott her*“ oder „*Die höhere Lebensstufe hilft der niedrigeren frei und erfüllt zu sein.*“ jeweils bedeuten. Erst von der

⁷⁴ Siehe Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 20

⁷⁵ Ebda, S 20

⁷⁶ Siehe ebda, S 21

geistigen Seele her kann der menschliche Leib verstanden werden. Die geistige Seele wiederum, die eine sinnliche Wirklichkeit ist, kann von der Wahrheit und dem Guten her verstanden werden. Um geistig zu sein, soll die Seele im Glauben auf Gott bezogen sein. Letztendlich kommt Augustinus zum Schluss, dass der Mensch nur von Gott her verstanden werden kann.

Augustinus weiß, dass sein Bekenntnis nicht bei allen Gehör finden kann. Nur Gott selbst kann das Innere des Menschen ergründen. Da der Mensch selbst es nicht erforschen kann, wird seinen Bekenntnissen wenig Glauben geschenkt. Das öffentliche Bekunden und Niederschreiben seiner Erfahrung hat Zweifaches im Sinn: die Wahrheit zu tun, um Gott zu gefallen, und Menschen dazu zu bewegen, mit Hilfe des Geschriebenen das Gleiche zu tun.

Augustinus geht zwar davon aus, dass der Mensch dem Menschen der Weg zu Gott ist, hat aber trotzdem kein unrealistisches Ziel vor Augen und erwartet sich von seinem geschriebenen Zeugnis keinen übergroßen Erfolg. Er beschränkt sich mit folgender Beschreibung bescheiden auf seine Hörerzahl: *„Diejenigen, die von Gott in der Liebe belehrt und befähigt werden, das Wort des Bruders zu verstehen, werden ihm Glauben und Gehör schenken.* Für diese erhofft Augustinus, dass sie lesend verstehen und das Verstandene vollziehen⁷⁷.

3.4.2 Das Gedächtnis

Um sich bewusst zu werden, dass alles, was der Mensch hat, von Gott kommt, braucht es dieses Bekennen. Für das Bekennen wiederum ist die Vergegenwärtigung der Vergangenheit wesentlich und diese geht aus dem Gedächtnis hervor, das für Augustinus die geistige Instanz darstellt, durch die Gott aufgefasst wird.

Wenn er sagt, *„Der Mensch ist Leib und Seele“*, dann differenziert er die Möglichkeit, dass Gott eher mit der Seele erfasst wird, d.h. mit dem geistigen inneren Bereich des Menschen, und nicht mit dem Leib bzw. den Sinnen. Dass der innere geistige Bereich vom Sinnlichen lernt, ist zwar richtig, Augustinus erkennt aber, dass das Erfassen nicht durch das Sinnliche, also durch die Fähigkeit des Leibes geschieht, sondern vielmehr durch die innere Erfahrung. Er spricht vom Gedächtnis wie von einem Palast, in dem sich unsere Gedanken befinden, die wir gedacht haben. Dazu bringt er unzählige Bilder, die er nach seinem Wunsch bzw. seiner Wahl hervorruft und gebraucht hierfür die Hand des Herzens, um den Bildern und Gedanken,

⁷⁷ Siehe ebda, S 19ff

die er bevorzugt, mehr Platz zu geben. Immer wieder schöpft er aus diesem Schatz von Bildern und dem Aufbewahrten in seinem Gedächtnis und sobald er aus dem Gedächtnis heraus zu erzählen beginnt, geschieht dies aufs Neue. Obwohl Augustinus' Beschreibung auf eine räumliche Vorstellung hindeutet, veranschaulicht sie die inneren seelischen Vorgänge doch auf sehr einprägsame Weise.

Das Gedächtnis ist auch das Organ des Selbstbewusstseins, weil sich der Mensch darin selbst begegnet. Der Inhalt des Gedächtnisses sind Wirklichkeitserfassungen, auf die die geistige Welt aufbaut, welche – analog zur Lehre Platons – durch ihre direkte Verbindung mit dem Bereich der ewigen Ideen in Form von Abbildern und Vorgängen gestaltet ist. Die Erkenntnis des Wesens kommt demnach nicht durch die Sinne, sondern sie war schon da, angesiedelt im angeborenen Gedächtnis des Menschen. Dies stellt Augustinus fest, indem er allein in seinem eigenen Herzen sucht und niemandem sonst vertraut. Bevor er sie erlangt, ist die Erkenntnis bereits vorhanden gewesen, zu der er durch Gottes Geist geleitet wird.

Bekennen heißt für ihn „die Wahrheit tun“, um so in das Licht Gottes zu gelangen, gleichzeitig bestimmt er das auf die ewigen Ideen bezogene Denken sowie die inneren Vorgänge als Wirken von Gottes Geist. Da Augustinus folglich immer die Einheit denkt, alles mit seinem Denken zu umfassen trachtet und sein Reden zugleich immer zeugend ist, wird von ihm auch der Logos im christlichen Verständnis dargestellt: der Vater als der Redende, das Wort, das gesprochene Wort – der Logos als der Sohn und der Geist – herzgeboren, durch den das Gottesleben in personale Gestalt tritt⁷⁸. „Geistig erkennen bedeutet ja, das Wesen erfassen. Das Wesen liegt aber in der Idee; so steht er gleichsam in einer ständigen Kontaktbereitschaft zu ihr, und damit zur Einbegreifung aller Ideen im Logos. Sobald er sich forschend um ein Ding bemüht, verwirklicht er jene Logos-Beziehung. Das Urbild drängt herein, bis es im Augenblick der Einsicht als Deutlich-Werden des Ding-Wesens aufleuchtet und damit die Erkenntnis begründet. Die ewigen Ideen strahlen in den Geist - der Geist berührt die ewigen Formen⁷⁹.“ „Die ganze Welt, soweit der Mensch ihr begegnet und sie Inhalt seines Lebens geworden ist, gibt es also zweimal: im wirklichen Sein und im Gedächtnis. Zweimal auch ihn selbst und das, was ihm widerfährt. Die zweite Weise des Gegebenseins macht, dass der Mensch nicht bloß vorhanden ist, sondern geistig lebt. Daß (sic!) er sich selbst mitsamt den Dingen, die in sein Dasein getreten sind, inne hat (sic!). Daß

⁷⁸ Siehe ebda, S 24ff

⁷⁹ Ebda, S 29

(sic!) er dieses Dasein in sich aufrufen; es, das zeitlich ausgebreitete und bis auf den jeweiligen Augenblick vergangene, in diesem Augenblick gegenwärtig bekommen kann. Damit kann er aber auch sich selbst beurteilen, verantworten, vor Gott tragen. So ist die *memoria* Voraussetzung der *confessio*⁸⁰.“

3.4.3 Die Innerlichkeit

Der jüdische Spruch „Wer einen Menschen gerettet hat, hat die ganze Welt gerettet.“ kommt der Macht und der Größe der augustinischen Innerlichkeit insofern sehr nahe, weil hier Welt als der Alltag, die Erde, aber auch das Kosmische, also jenes, das den menschlichen Geist übersteigt, zu verstehen ist und doch in Beziehung zum Einzelnen steht, Aspekte, die ebenso die Innerlichkeit bei Augustinus in sich birgt. Für Augustinus ist eben die Welt unser alltägliches menschliches Dasein, aber sie verbirgt auch Transzendentes in sich, was die Innerlichkeit in sich trägt.

Augustinus möchte uns auf die Größe der Innerlichkeit jedes Einzelnen und ihre Macht aufmerksam machen. Sie hat die Klarheit der Gedanken, die Glut des Herzens, die Innigkeit des Verstehens. Dies wird vor allem deutlich, wenn er erklärt, dass sie eine kosmische Größe hat, weil sie aus den ewigen Urbildern, aus dem platonischen Reich der Ideen, schöpft. Aus dieser kosmischen Bezogenheit mit dem Ewigen heraus und durch den Logos die Schöpfung bestimmend, weiß sie um ihre Reichweite bis in das Sittlich-personale hinein. Dass Augustinus hier ausschließlich von seiner inneren Erfahrung spricht, ist eindeutig, zugleich schließt er jedoch den Wunsch und die Möglichkeit dieser Erfahrung für Andere nicht aus⁸¹.

Das können wir in den Ausführungen über „Das Bekennen“ gut entnehmen, dass Augustinus auf die Hilfe Gottes vertraut und weiß, dass diejenigen, die ihm sein Ohr in der Liebe öffnen werden, ihn verstehen und so zu Gott finden, weswegen er alles niederschreibt, was ihm geschehen ist. Dazu sagt er: *Gott weiß sowieso alles, unabhängig davon, ob ich es bekennend niederschreibe* oder nicht, Gott durchschaut alles. Einem anderen Menschen kann mein Inneres verborgen bleiben Gott aber nicht. Die augustinische Innerlichkeit ist das Zentrum und bedeutet das eigentliche Sein. In diesem Zusammenhang sagt er: „*Gott und die Seele [...], sonst nichts*“⁸². Damit trennt er sich zwar von der übrigen Wirklichkeit nicht, stellt sich

⁸⁰ Ebda, S 30

⁸¹ Siehe ebda, S 31

⁸² Siehe ebda, S 32: Das Zitat „*Gott und die Seele begehre ich zu erkennen, sonst nichts.*“ Stammt aus Augusti-

aber dieser gegenüber und relativiert sie. Er bestätigt dies, indem er sich wundert: „*Wie können Menschen die Höhen der Berge, Fluten des Meeres und des Ozeans und die Bahnen der Gestirne usw. bewundern und sich dabei selbst stehen lassen*“⁸³?“ Denn Augustinus hat in seinem Inneren gesehen und nicht mit dem körperlichen Auge. Die Macht des Gedächtnisses ist um vieles größer und nicht mit dem eigenen Geist zu fassen, sodass Augustinus sich vorstellt, außerhalb seiner selbst zu sein, um sich selbst fassen zu können⁸⁴. Der Mensch kann somit von sich selbst Abstand nehmen und sich selbst beurteilen, er ist sozusagen unabhängig und kann nach Höherem streben⁸⁵. Unter diesem Aspekt wird der Mensch nicht von der Außenwelt abhängig und wird so frei für das Streben nach einem transzendenten Höheren.

Gott hält ihm einen Spiegel vor Augen, wobei Augustinus einen wichtigen Hinweis darauf gibt, was er mit „dem Bösen“ meint und wie sein Wille das nicht zu sehen vermochte, was gesehen werden soll: Sein Wille verführte ihn und brachte ihn in den Raum des Scheins. Als erstes zeigte ihm Gott, wie seine Haltung demgegenüber war, das er schon als schlecht erkannte. Bis er allerdings seine Bosheit hasste, dauert es länger. Er kannte sie zwar, aber tat so, als ob er sie nicht sähe, d.h. sein Wille wollte nicht sehen, was er sehen sollte, und Augustinus log sich stattdessen selbst an. Hinzu kommt ein weiterer Gesichtspunkt: der freie Wille das Tun der Innerlichkeit, indem er sich den Forderungen Gottes entzog und sich durch Verdrängen, Wegsehen, Aufhalten und Vergessen bemühte, sich im „*Raum des Bösen*“⁸⁶ aufzuhalten⁸⁷. Augustinus beschreibt dies folgendermaßen: „*Der Wille flieht vor(?) der leisen geistigen Entscheidung in den geräuschvollen körperlichen Aufwand* (8,8,19)⁸⁸.“

Augustinus wusste, dass er seine Seele bei Gott bergen muss, denn er empfand einen großen Schmerz in diesem Zustand und nichts konnte ihn trösten. Weder wollte noch konnte er jedoch seine Seele bei Gott bergen, denn sie fiel immer auf ihn zurück und bereitete ihm Qualen, weil das, was er für Gott gehalten hatte, nichts Greifbares und Festes, sondern ein Scheinwesen war, das ihn getäuscht hatte. Größere Erkenntnis – man könnte auch sagen: eine bessere Haltung – erwarb er sodann durch zwei Ereignisse: Zum einen wurde seine Seele ruhiger, indem er sich anklagte, wenngleich dieser Zustand nicht allzu lange andauerte. Zum

nus, *soliloquia* – Alleingespräche 1,7

⁸³ Otto F. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus 10,8, S 15

⁸⁴ Siehe Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 32ff

⁸⁵ Siehe Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini, Werke, Tugenden, Werkbund-Verlag, Würzburg, ³1967, S 31

⁸⁶ Siehe Otto F. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus 8,7, S 16

⁸⁷ Siehe Henrich Franz (Hg.) Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 34

⁸⁸ Ebda, S 35

zweiten erfuhr er kniend, dass durch das Gebet sein Zahnschmerz verschwand. Zuversicht zu Gott, vor Gott stehend und sein Wirken erfahrend, half Augustinus vom Äußeren zum Inneren zu gelangen, als er weder Trost noch Ruhe fand⁸⁹: „*Und im tiefsten Inneren wurden Deine Winke mir deutlich*“⁹⁰.

Im Folgenden erwähnt Augustinus eine Steigerung der Innerlichkeit: Je innerlicher der Mensch ist und je mehr er sein Inneres geordnet hat, d.h. je mehr er nach oben ausgerichtet ist, desto mehr ist er Mensch. Dies verbindet er sowohl mit seiner Suche nach Gott als auch mit seinem Gedächtnis, denn Gott war erst in seinem Gedächtnis, nachdem er ihn kennengelernt hatte. Er erfuhr also Gott, indem er den innerlichen Weg beschritt, und assoziiert zudem das „*mehr Mensch-werden*“ mit der inneren Ordnung: „Als er innerlich wird: er lebt, doch nicht er, sondern in ihm Christus – und er wiederum erhoben wird: jenes sucht, das oben ist, wo Christus sitzt zur Rechten des Vaters; jenes schätzt und kostet, das oben ist, nicht das auf Erden“⁹¹. „Christliche Innerlichkeit ist kein Raum in uns, der bereitstünde und in den Gott kommen könnte; sondern der zur Verwirklichung seines Reiches kommende Gott wirkt selbst die innere Tiefe und Weite, in der er wohnen will. Sie hängt an Gott und kann nur von ihm empfangen werden. Wenn aber Gott sie gibt, dann wird sie im leibseelischen Sein verwirklicht, und das bedeutet zugleich auch ein Räumigwerden des konkreten Menschen, ein Aufsteigen innerer Welt, worin der Mensch überhaupt erst zu dem wird, was der Schöpfer gewollt hat“⁹². Innerlichkeit ist folglich auch ein Weg der Menschwerdung, der Weg zu dem, was der Wille Gottes für den Menschen ist. „Wenn also in Christus Gott zum Glaubenden kommt, kommt Gottes Innerlichkeit zu ihm – Gott ist selbst seine Innerlichkeit“⁹³.

Wenn es heißt *zum Glaubenden*, so tritt der Glaube in den Vordergrund, daher auch der hohe Grad der Verwirklichung der Innerlichkeit. Denn insofern der Glaube vollzogen wird, insofern ist auch die christliche Innerlichkeit verwirklicht⁹⁴ und „in dem Maß der Mensch die christliche Innerlichkeit verwirklicht, bekommt er sich selbst in den Blick und wird zur

⁸⁹ Siehe ebda, S 35f

⁹⁰ Otto F. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus 9,4, S 12

⁹¹ Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini. Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 39

⁹² Romano Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Grünewald-Schöningh Verlag, Ostfildern-Paderborn, 1962, S 56

⁹³ Ebda, S 57

⁹⁴ Siehe ebda, S 57f

christlichen Selbsterkenntnis fähig⁹⁵.“

3.5 Das Herz als notwendige Mitte

Augustinus entdeckt durch die Gnade Gottes den Weg nach innen, aber auch wie es mit dem Bösen steht bzw. was man darunter versteht. Eine ebenso große Rolle spielt für ihn der eigene Wille als der Ort, wo die Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse stattfindet, und zwar im Sinne einer Spannung zwischen dem Wunsch, sich vom Inneren abwenden und nach außen zu wollen, und dem Streben zu den Werten und der Ruhe, die im eigenen Innersten zu finden sind. Wenn auch der Weg nach innen ein mit Gottes Gnade bestrittener Weg ist, so wird er doch nicht als geschlossener Weg gesehen. Es ist ein lebendiges Reflektieren dessen, was draußen ist, durch das die Fähigkeit erlernt wird, sich das fremde Dasein anzueignen. „Er ist kein Einsamer des Herzens, sondern lebt in der Freundschaft. Er hat das Vermögen der Aneignung fremden Daseins⁹⁶.“ Um zum Organ der Liebe zu kommen, beschreitet man keinen direkten Weg. Zu diesem Organ, das auch „Organ der Mitte“ oder „notwendige Mitte“ genannt wird, führt quasi ein Weg des inneren Dramas. Zugleich wird klar, wie Augustinus das Gute und das Böse unterscheidet. Er setzt das Spannungsverhältnis zwischen beiden schon im Kindesalter an, wobei er dies in seinen Bekenntnissen durch das Zitieren von Psalm 51,7 untermauert⁹⁷: *„Denn ich bin in Schuld geboren, in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.“*

Dieses Drama wächst zu einer inneren Begegnung des Ich mit sich selbst, die durch Bewegung, Handeln, Sprechen und Kämpfen gekennzeichnet und nicht gleichförmig, d.h. nicht im Einklang mit sich selbst ist, obwohl alle diese Handlungen in sich gegliedert und Teil des einen Menschen sind und letztendlich nach Einheit streben, die das Ziel dieser inneren Dialektik ist.

Augustinus möchte das Herz zu dem Ort bewegen, wo sich die unvergängliche, innere Ruhe befindet, und dazu soll das Herz sein Ohr öffnen und von dort den Logos empfangen.

Das Drama und die Spannungen spielen sich im Herzen ab, denn die Gefühle des Herzens streben nach außen und nicht nach innen, wo sich die wahre Liebe und Ruhe befinden. Die Spannungen, die er im jugendlichen Alter aufgrund seiner Einstellung gegenüber seiner

⁹⁵ Ebda, S 59

⁹⁶ Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 45

⁹⁷ Siehe ebda, S 42f

Mutter empfand, welche christliche Werte vertreten hatte, sind für ihn rückwirkend die Bestätigung dafür, dass die bösen Mächte und die guten Mächte in seinem eigenen Herzen aufeinanderstießen. Augustinus glaubte, dass er für seine Übertretungen und Fehler nicht selbst verantwortlich gewesen ist, vielmehr nannte er sie die „Substanz des Bösen“, über die er keine Macht hatte, und deutete sie als ein Weltverhältnis⁹⁸.

Augustinus erkennt immer deutlicher, wie es anders mit dem Verhältnis *Gut-Böse* und dessen Existenz werden kann. Es wurde ihm ein inneres Licht geschenkt, das weit höher als sein eigenes Licht war – nicht wie das Öl über Wasser schwimmt, sondern viel höher, also das göttliche Licht. Augustinus stellt nun fest, dass Gott alles Gute erschaffen hat, und dass es keine Möglichkeit gibt, dass in das Geschaffene irgendetwas Böses als Kraft von außen eindringen kann. Er spricht von Gott wie von einem süßen Licht⁹⁹.

Nach diesem Vergleich kommen wir zu dem, was für Augustinus spezifisch war, nämlich seine Haltung, durch die er das Sich-erheben mit Hilfe des Heiligen Geistes nach oben als wertvoll ansieht, während das Niedere das Gegenteil darstellt. Er selbst hatte ein falsches Gottesbild, weil seine Seele nicht mutig genug war, zu erkennen. Auch das, was mir nicht gefällt und mir nicht schmeckt, gehört zur Schöpfung Gottes. Akzeptabler war es für ihn, gemäß der Vorstellung des Manichäismus zu denken, dass zwei Urwesen existieren und dem einem das Schlechte in der Schöpfung zuzuschreiben ist¹⁰⁰.

Die Erkenntnis führt aber zu einer anderen Feststellung: Augustinus Gottesbild wäre ein falsches auf Grund seiner Seele gewesen, die zu feige war, die Wahrheit zu erkennen. Das Böse ist für ihn kein Wesen, es ist Verkehrtheit des Willens sowie eine Verneinung Gottes, es ist die Abwendung von Gott zu den niedrigsten Kreaturen hin, es ist ein Verlassen des Inneren und ein Wunsch nach dem, was draußen ist. Diese Spannung ist ein Widerspruch auf dem sittlichen Niveau, eine Steigerung kommt aus dem religiösen Bereich¹⁰¹.

Der religiöse Widerspruch bildet die innere Schicht des inneren Dramas: das Ringen zwischen der sich selbst behauptenden Person, die ihre Welt aus eigenen Kräften und Maßstäben aufbauen will, und der Gnade Gottes, welche die Hingabe, den Gehorsam, das Hinübergehen in den Glauben und der Liebe fordert.

⁹⁸ Siehe ebda, S 42ff

⁹⁹ Siehe Otto F. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, 7,9, S 113

¹⁰⁰ Siehe Henrich Franz (Hrsg.), Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 43

¹⁰¹ Siehe ebda, S 43

In diesem Bereich ist das Wesentliche, Gott recht zu denken und ihn nicht, wie anfänglich Augustinus, als Zerstörung, Bedrückendes oder Fremdes aufzufassen. Mit der Zeit wird Gott als der aufgenommen, der er ist. Zugleich ist dieser Kampf verständlich, denn das Innere wird geformt durch das äußere Geschehen, lässt das Äußere auf sich wirken, lernt so von ihm und trifft dadurch die Entscheidungen. Augustinus vergleicht den einzelnen Menschen mit einem Lebensraum, in dem es viele Gegensätze und gleichzeitig die Vielfalt gibt, welche zum eigenen Selbst gehört und wiederum aus mehreren Bestandteilen zusammengesetzt ist, die sich begegnen. Die Bildung seines Inneren ist nicht nur eine Reflexion seiner Beziehungen mit Menschen, die ihm wichtig sind oder ihm nahestehen, sondern der Mensch hat die Fähigkeit, sich das fremde Dasein anzueignen. Die Bewegung von innen nach außen und umgekehrt ist sehr lebendig. Der Mensch erlaubt, dass die Freundschaft und die Erkenntnisse aus der Natur sein Grundverhalten bilden und sich in ihm widerspiegeln. Er ist nicht mehr in sich verschlossenen¹⁰².

Eine weitere Entdeckung macht Augustinus durch seine Begegnung mit Hortensius und ortet dabei einen neuen Kampfbereich: das Geistige gegen das Körperliche. Er stellt den Sonnenbereich der Philosophie, griechisch „Liebe zur Weisheit“ gegenüber, sucht die Weisheit und weiß diese bei Gott. Das, wonach er strebt ist, die Wahrheit. Diese ist immer mit den Werten in Übereinstimmung. Philosophie ist für sich genommen nicht religiös, sondern rational und eine denkerische Kraft. Die Gefahr besteht darin, dass das Sein vom Über-rationalen aufgesogen wird. Die Philosophie basiert auf dem Sein, das auch eine Tatsache ist – wie eine verborgene Substanz¹⁰³.

Augustinus sucht aber nach dem religiösen Bereich, denn im Unterschied zu den Menschen mit all ihren Errungenschaften, ihrer Lebensbehauptung, ihrem geistigen Dasein und ihrer Kultur sieht er in den weltlichen Dingen nichts Wesentliches. Das Religiöse ist das Leben, weil es mit den Kräften des konkreten Menschen arbeitet, auch denen des Triebes. Die Sonnensphäre muss vom Geist aufgehellt werden und dieser Aufhellung geht eine Entfaltung des Religiösen voraus, die sich in der Kultur, der Familie und dem Volk formt.

Damit jedoch die Erhellung bzw. die Umwandlung des Sinnlichen durch den Geist geschehen kann, ist ein Mittenbereich notwendig. Dies ist jener Ort, wo der Geist ins Blut geht, es braucht folglich einen Raum, wo das Organische in die Geistesnähe kommt und sich

¹⁰² Siehe ebda, S 43ff

¹⁰³ Siehe ebda, S 48ff

verwandeln lässt. Dieser notwendige Mitteraum heißt Herz¹⁰⁴.

3.6 Ist das Herz ein Organ?

Das Herz ist als lebendige Mitte als Ort und Organ der Menschwerdung zu denken, wo der Mensch immer neu wird: „Dort steigt der Trieb zu Durchgeistigung, und der Geist geht in die Verleiblichung. Für das Triebhafte ist das Herz Höhe und die Freiheit, vom Geist her gesehen, ist, dass die Innerlichkeit und der Weg mit der Wirklichkeit in Berührung kommen¹⁰⁵.

Cor, „Herz“, bezeichnet bei Augustinus zunehmend die personale Mitte und ist somit, wie bereits oben angedeutet wurde, das Organ, das als die substantiale Einheit des Menschen begriffen werden soll, sein innerstes Wesen, seine gesammelte und sammelnde Kraft. Nun stellt sich freilich die Frage, ob dieses Herz etwas mit dem Herz des Leibes zu tun hat. Allerdings, wenn das Herz ängstlich hinhört, fängt es überstark zu schlagen an, wodurch es als Sitz des Gewissens verstanden wird. Ferner ist das Herz die Quelle der Lebenswärme, das Organ der Entscheidung zwischen Leben und Tod¹⁰⁶, wie eine Erzählung aus dem AT zeigt, in der das Herz des angehenden König David stark bebte und dieser Saul daher nichts Böses antat.

Es wird sogar in solchem Ausmaß als Mitte, Quelle und Grund menschlichen Lebens gewertet, dass man annimmt, es werde bei der Empfängnis zuerst gebildet. Das Herz birgt die ganze Wirklichkeit des Menschen in sich, es durchwest den Menschen und erscheint in gleicher Weise im Sprechen über das Gefüge von Leib und Seele im Menschen. Es unterscheidet sich folglich vom Herzen des Leibes dadurch, dass es in einem geistigen Sinne verstanden wird¹⁰⁷.

Die seelischen Kräfte werden immer wieder durch das Herz in Bewegung gesetzt, weil es nie in sich ruht, sondern vielmehr der Grund ständiger Unruhe ist. Dadurch werden auch die Personalität und ihre Reifung sowie ihre Entwicklung gefordert. Augustinus drückt dies auch in Form eines Gebets aus, in dem es heißt: „*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te: Geschaffen hast du uns zu dir, und ruhelos ist unser Herz, bis es seine*

¹⁰⁴ Siehe ebda, S 54

¹⁰⁵ Siehe ebda, S 54f

¹⁰⁶ Siehe Anton Maxsein, *Philosophia cordis: das Wesen der Personalität bei Augustinus* Otto Müller Verlag, Salzburg, 1966, S 14f

¹⁰⁷ Siehe ebda, S 15

*Ruhe hat in dir*¹⁰⁸.“

Auch das Streben in der Philosophie, also die Suche nach Glückseligkeit, kommt vom Movers im Herzen, das dann die Unruhe im Menschen verursacht. Jedoch ist diese Bewegung kein chaotisches Streben, denn die Unruhe dient dazu, zum Ziel, zur Glückseligkeit zu gelangen, dann erst kommt das Herz zur Ruhe. Ferner ist es eine Suche, um in Ordnung zu kommen, weil alles, was nicht in gebührender Ordnung ist, in Unruhe ist. Bei Augustinus ist diese Glückseligkeit Gott, der das Ziel des Herzens ist. Daraus lässt sich schließen, dass der Mensch Gott sucht und findet, wobei Augustinus anführt, dass Gott im Innersten des Menschen zu finden ist, aber zugleich das Herz Gott nie zur Gänze erfassen kann¹⁰⁹.

In der Heiligen Schrift begegnen wir der Aussage „Wo Gott ist, da ist das Himmelreich“, oder Jesu Aufforderung „Kehrt um, das Himmelreich ist nahe“, und nicht zuletzt der Passage bei Paulus, die besagt: „*Ihr habt den heiligen Geist empfangen als Unterpfand für das ewige Leben*“ (Eph 1,13-14). Dazu erschließt Augustinus einen zusätzlichen Verstehenszugang, den er mit folgenden Sätzen darlegt: „*Das Sein Gottes im Menschen ist mehr ein Sein in Gott. Darum gilt auch für den Menschen: Wenn er Gott in dieser Welt in seinem Herzen aufgenommen hat, dann wird jener ihn nach diesem Weltzeitalter aufnehmen zu seinem Angesicht, was bedeutet, daß (sic!) der Mensch so von Gott aufgenommen ist, wie er ihn aufnimmt. 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*¹¹⁰.“

Die Bekehrung des Augustinus zeigt uns den klassischen Weg zum Glauben, die innere Erfahrung, wenn Gott das Herz berührt, es zugleich in Bewegung setzt und den Menschen ganz in die Tiefen seiner selbst führt. Der Mensch lässt sich von innen her erneuern, denn dort erfährt er das Wirken Gottes und den Anfang der Gotteserkenntnis, die ihm dann den Weg zum Glauben bahnen. Gotteserkenntnis und Selbstwerdung geschehen in seinem personalen Zentrum, dem Herzen¹¹¹. Christus ist der Lehrer des Herzens, diese Erkenntnis, diese Erschließung geschieht innerlich. Sprechen, Verkünden, das Hören und das Aufnehmen des Verkündeten hän-

¹⁰⁸ Otto L. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, 1,1, S 4

¹⁰⁹ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 72

¹¹⁰ Zitiert nach Anton Maxsein, Philosophia Cordis, S 161

¹¹¹ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 73

gen im Wesentlichen von der inneren Erschließung des Ortes ab, wo der innenwohnende Christus wirkt¹¹². Der Glaube ist im Herzen begründet und Christus, *der selbst im Herzen wohnt* (Eph 3,17), lenkt das Herz auf Gott hin. Dieser Gedankenzusammenhang verweist auf die Lehre der Kirchenväter von der dreifachen Geburt Christi, in diesem Fall von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen: Christus ist aus dem Vater geboren vor der Erschaffung der Welt, das zweite Mal aus dem Schoß Mariens als Mensch und das dritte Mal im Herzen der Gläubigen¹¹³.

3.7 Kann das Herz irren?

Im Kontext dieser Frage geht Augustinus einen Weg der Reflexion, einen Weg des Durchdenkens der eigenen Vergangenheit, bei dem er dem Gedächtnis eine große Macht zuschreibt. Letztendlich geht es um den Ort der Gottesbegegnung, welcher das Herz ist als zugleich eingeschultes Organ des Heiligen Geistes und als wesentliche Triebfeder der Menschwerdung. Sobald wir allerdings von Durchdenken und Reflexion sprechen, stellen wir vermutlich eher den Bezug zu Philosophie oder dem Verstand her. Somit eröffnet sich die Frage, ob das Herz alle diese Rollen allein verkörpern und gleichzeitig seine Zentralität in diesem Geschehen beibehalten kann, wie es Augustinus darstellt. Ist immer von einem Gelingen auszugehen, oder kann das Herz auch irren?

Wenn wir vom Gelingen und dem idealen Zustand sprechen, gibt es auch das Gegenteil, einen Zustand, in dem das Herz selbst Reinigung braucht, weil die Sünde auch ein Bestandteil des menschlichen Geistes ist und dieser nicht das Erwünschte empfängt bzw. dazu nicht die erforderliche Leistung erbringt. Deshalb gibt es das „in sich verkrümmte Herz¹¹⁴“, welches weder die Wirklichkeit des Geistes noch die des Leibes und des Sinnlichen wahrnehmen kann.

Dieses bleibt im Bereich der Gefühle, hat eine falsche Selbstsicherheit und stellt sich als Absolutes dar. Daher stellen wir fest, dass das Herz in so einer Situation viel schwieriger zu überzeugen ist, auch nicht durch vernünftige Argumente, d.h. durch den Verstand, denn es hat direkte unvermittelte Erfahrungen, die mit der Wahrheit leicht zu verwechseln sind¹¹⁵.

¹¹² Siehe Anton Maxsein, *Philosophia Cordis*, S 256

¹¹³ Siehe Markus Knapp, *Herz und Vernunft*, S 73

¹¹⁴ Der Begriff „das in sich verkrümmte Herz“ geht vermutlich auf Augustinus zurück.

¹¹⁵ Siehe Henrich Franz (Hg.), *Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, S 55f

Umso mehr der sinnliche Bereich mit der Sünde beladen ist, desto weniger werden die Triebkräfte in den Bereich des Herzens gelangen, wobei sich dies in der Selbstbehauptung des Triebes, in Widerspenstigkeit und Unvernunft manifestiert. Die Wandlung des Sinnlichen gelingt nur, wenn die Triebkräfte in den Bereich des Herzens gelangen, was Selbstlosigkeit, Liebe und Opfer bedeutet. Die Sünde kann freilich auch im Geist sein, dann hat die Verbindung ebenso wenig Aussicht, denn hier sind der Hochmut mit seiner Absonderung, Kälte und Gewalttätigkeit präsent. Triebe sollen in die Höhe gezogen und der Geist soll zu Demut gelöst werden, so wird das Gelingen veranschaulicht¹¹⁶.

Wir können auf das tägliche Stundengebet der Kirche zurückgreifen, in dem im Invitatorium mit folgenden Worten um die Bekehrung des Herzens gefleht wird: *„Ach würdet ihr heute seine Stimme hören. Verhärtet euer Herz nicht wie in Meriba, wie am Tag von Massa! Dort haben eure Väter mich versucht, sie haben mich auf die Probe gestellt und hatten doch mein Tun gesehen.“*

Hier wird gebetet, dass das Herz den Geist aufnimmt und auf die Stimme Gottes hört. Jesus deutet uns dies und sagt: *„Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und das Leben“* (Joh 6,63). Das Ziel ist also das Herz.

Der Heilige Geist begegnet dem Herzen und wir können sagen: Es gibt ein *Sollen*, das vom Geist ausgeht. Das ist eine Hilfe, die das Herz so dynamisch macht, dass es gehorchen kann und auch die Kraft dazu hat. Insofern das Herz selbst geistig ist, ist es auch ein wertschätzendes Organ, das durch die Wort-Idee ausgesprochen wird und im Rahmen der Normen – ihnen gehorchend – als das Wahre und Gute dasteht und dies erkennt. Das Herz kann einen wesentlich weiteren Schritt in diese Richtung tun, nämlich sich selbst bewegen und die Werte bzw. das Schöne erkennen. Als Organ und Bereich des menschlichen Ganzen heißt die auf den Wert antwortende Innerlichkeit *„Herz“*¹¹⁷.

Damit ist nicht das Gefühlsleben im Gegensatz zum Geist gemeint, denn das Herz ist selbst Geist, aber es ist wertschätzender im Unterschied zu dem Geist, der nur den Normen gehorcht. Wir können hier noch einen Schritt tiefer in die Innerlichkeit hin gehen, die bei Augustinus zur Wichtigkeit des Herzens hinführt und dieses so ins Zentrum seiner Spiritualität setzt, dass er nicht nur mit dem Herz fühlt, liebt, Schönheit wertschätzt und

¹¹⁶ Siehe ebda, S 54ff

¹¹⁷ Siehe ebda, S 69

denkt, sondern die Wirklichkeit aus dem Herzen deutet¹¹⁸.

Durch dieses vom Heiligen Geist eingeschulte, auf Werte hin ausgerichtete Herz hat Augustinus die Möglichkeit, über die *vita beata* zu sprechen, was bei Johannes mit Vollkommenheit, Liebe, Wahrheit bzw. mit Glück, Gnade und Aufgabe beschrieben worden ist (siehe 2 Joh 1,1-4), womit christliche Werte bezeichnet werden, beginnend mit Perlen und einem Schatz bis hin zu den genannten Begriffen, die den höchsten Wert meinen: Gott selbst.

3.8 Die Ruhe des Herzens

Augustinus ist begeistert von der Schönheit des Daseins, er würdigt unser Leben und spricht ihm eine besonders schöne Eigenart zu. Er ist zwar mit der Problematik des Bösen vertraut, andererseits ist für ihn die Macht des menschlichen Geistes aber so groß, dass darin die schöpferische Kraft zur Geltung kommt und aufgeht. Für Pascal, Thomas von Aquin und Augustinus sind einige Haltungen gleich: Es gibt keinen Widerspruch zwischen Geist und Körper in dem Sinne, dass der Geist gut, der Körper hingegen sündhaft ist und gegen den Geist kämpft. Vielmehr ist es der allgemeine Zustand des Menschen, dass sowohl der Körper als auch der Geist von der Sünde befallen sind, und darüber hinaus der Geist der Ursprung der Sünde ist, denn die Ursünden Stolz und Überheblichkeit sind geistiger Herkunft¹¹⁹. Hier sind die Freiheit sowie der freie Wille des Menschen angesprochen, der sich sowohl für das Gute als auch für das Böse entscheiden kann. Zugleich nimmt Augustinus den Wert der Persönlichkeit wahr und dadurch die Zuwendung Gottes, von der er sagt¹²⁰: „*O guter Allmächtiger Du, für jeden Einzelnen von uns sorgst Du, als sorgest Du für ihn allein, und für alle so, als handle es sich immer um einen Einzelnen*¹²¹. Es gibt daher eine Entscheidung mit Ja oder Nein, da es ein Ja braucht, um über die Schwelle zu kommen. Oft sind die Menschen nicht fähig, sich zu entscheiden, daher kommt Gott dem Menschen durch seine Gnade, die sich bei Abraham, Isaak und Jakob bis hin zur Menschwerdung Gottes zeigte, entgegen. Augustinus sagt hierzu: „*Unruhig ist mein Herz, bis es ruht in Dir*¹²².“ Es ist daher notwendig, dass Gott zum Menschen kommt und mit ihm eine Gemeinschaft bildet, weil der Mensch

¹¹⁸ Siehe ebda, S 69f

¹¹⁹ Siehe Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, Mathias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1991, S 85

¹²⁰ Siehe Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini. Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 93

¹²¹ Otto L. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, 3,11, S 19

¹²² Ebda, 1,1, S 4

ansonsten nicht zu seinem Glück finden wird¹²³, denn es heißt: „*Auf dich hin sind wir geschaffen*“¹²⁴.“ Der Mensch ist blind, aber dem an Christus Glaubenden werden die Augen geöffnet und er sieht, wie die Dinge stehen: „Der Sohn Gottes, der heilige Logos selbst ist Mensch geworden, hat in der Geschichte gestanden und das irdisch Wirkliche geheiligt“¹²⁵.“

In der Welt, in der er sich befindet, entdeckt Augustinus eine Sinnfülle, zumal die Menschwerdung Gottes die Wirklichkeit und die Geschichte gewandelt hat. Augustinus beginnt zu staunen, überwindet seine eigene Problematik und Verstrickungen und geht darüber hinaus zum Ursprung seiner selbst hin, suchend und fragend wo er als Einzelner herkommt. Er fragt, wie es um seine Existenz steht, wie er zu Augustinus geworden ist. Das spricht von einer Überschreitung des Eigenen zum Göttlichen hin. Er entwickelt fragend die Hoffnung auf das Mehr, überlegt, welche Aussage richtig ist: sterbliches Leben oder lebendiges Sterben¹²⁶. Seine Hoffnung ist gestärkt und sein Vertrauen auf das Erbarmen Gottes und dessen Barmherzigkeit ausgerichtet. Gott ist da. Er ist selbst der Raum, in dem wir leben, uns bewegen und existieren und er ist Liebe.

Das Herz ist in Bewegung gesetzt. Die daraus resultierende Unruhe ist bei Augustinus aber nichts Negatives, sondern die Möglichkeit zu wachsen, ein Weg der Charakterbildung und des Ausrichtens nach Gott. Darum ist wichtig, das Herz in seiner Rolle zu verstehen: Es ist vor allem ein Werte erkennendes und zugleich vom Heiligen Geist eingeschultes Organ.

Vom Herzen geht die Unruhe aus, gleichzeitig ist das Herz jedoch die Grundlage für persönliche Entfaltung. Die Bestrebungen, die aus der Unruhe des Herzens hervorgehen, sind nicht willkürlich, sondern immer zielgerichtet. Auch das Philosophieren zählt zu diesen strebenden Tätigkeiten. Der Mensch hat das Verlangen nach Glückseligkeit und dieses Verlangen löst die Unruhe, die Bewegung aus. Mit Hilfe des Philosophierens möchte er die Glückseligkeit erreichen. Alle Menschen nämlich haben ein Grundverlangen nach Glückseligkeit¹²⁷.

¹²³ Siehe Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 87

¹²⁴ Otto L. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, 1,1, S 4

¹²⁵ Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini. Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 93

¹²⁶ Siehe ebda, S 94

¹²⁷ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 67

Die Unruhe des Herzens ist bei Augustinus also zielgerichtet und wird zudem in einem größeren Zusammenhang gesehen. Alles hat seine Ordnung und muss auch in (s)eine Ordnung kommen. Ist dies nicht der Fall, dann herrscht Unruhe. Augustinus erklärt diesen Umstand mit dem Naturphänomen, dass alles, um zur Ruhe zu kommen, seinen Ort finden bzw. erreichen muss. Ein Körper ist in Bewegung, sein Gewicht zieht ihn zur Erde, das Öl ist ins Wasser gegossen und sucht die Oberfläche zu erreichen. Diesem Ordnungsprinzip ist auch der Mensch in seinem Streben nach Ruhe und Glückseligkeit unterworfen. Solange er beide nicht erreicht hat, ist sein Herz in Unruhe. Gott selbst ist das Ziel - „*denn auf dich hin hast du uns erschaffen*“¹²⁸ - das Ziel, wo das Herz seine Ruhe findet. Darum ist die Unruhe des Herzens auch der Moment, wo Gott den Menschen immer neu animiert, weiter zu gehen, zu Ihm hin zu gehen. Nur bei Gott kommt das Herz zur Ruhe. Den Weg zu Gott geht der Mensch aber, indem er sich selbst findet im eigenen Herzen. Er kommt dort zu sich selbst, wo Gott gegenwärtig ist¹²⁹. Augustinus setzt demnach Sich-zu-Gott-wenden gleich mit Sich-dem-eigenen-Herzen-zukehren, wie es auch der Prophet Jesaja beschreibt: „*Da wo die Wahrheit gekostet wird: zu innerst im Herzen ist Er; aber das Herz ist abgeirrt von Ihm. Wendet euch zurück, ihr Abtrünnigen, zum Herzen und hanget Dem an, der euch erschaffen hat* (Jes 46,8)“¹³⁰.

Gott kann aber nicht zur Gänze mit Herzen erfasst werden, obwohl das der Ort der möglichen Berührung mit Gott ist: „*Selbstverständlich kann das Herz den unendlichen, grenzlosen Gott nicht fassen. Und doch bietet das cor den Raum, in dem über Gott gedacht werden kann, wo ihn Mensch erspürt, seine endlichen Grenzen gelockert sieht von einer unendlichen Kraft*“¹³¹.

Das Herz sucht und erkennt an Wahrem und Gutem, was als Wert zu verstehen ist. Es ist - so können wir es beschreiben - ein Organ des menschlichen Ganzen, der auf Wert antwortenden Innerlichkeit.

Dieses Herz sucht die Beziehung zur Schönheit, sei es in der Natur oder im Menschen, sei es in Kunstwerken, und ist es ein geistiges Organ, das Organ des sich auf Wert hinbewegenden Geistes. Es geht bei Augustinus um eine lebenserfühlende Kostbarkeit, zumal Wert für ihn

¹²⁸ Otto L. Lachmann, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, 1,1, S 4

¹²⁹ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 71f

¹³⁰ Josef Bernhart, Augustinus Bekenntnisse 4, 12,18, S 61

¹³¹ Anton Maxsein, Philosophia Cordis, S 161

gleichbedeutend ist mit Wahrheit¹³².

Es gibt allerdings nicht nur eine lebenserfüllende Kostbarkeit, wo es um Wert, sondern auch wo es um eine Seinsbewegung geht. Diese Seinsbewegung entspringt und vollzieht sich noch in einem weiteren Verhältnis: der Abbildung und des Ausdrucks. Alle Dinge sind Abbilder von Urbildern. Hiermit hat sich der Sinn seines Lebens gezeigt; von den Ideen, die selbst wieder die Weisen darstellen, wie die einfache All-Fülle des unendlichen Gottes in endlichen Dingen abgebildet wird. Die Idee ihrerseits „strahlt“ in das Endliche, drückt sich in ihm aus, hebt es zu sich und über sich hinaus zu Gott empor. Auch hier ist die beständige Bewegung im Gange: Bewegung der Sinnmitteilung, Bewegung des Sinn-Vollzuges in geistigem Leben, und der Rückkehr zu Gott. Aus der All-einfachen Fülle Gottes in die Idee, die Er denkt; die Idee aber ist im Logos, und der Logos ist im Gott¹³³.

3.9 Zusammenfassung

Augustinus hat die Größe des menschlichen Geistes sowie dessen Fähigkeiten und Einzigartigkeit durch sein Ringen mit und für Gott wie kein anderer vor und nach ihm dargestellt. Er hat den Menschen in eine Ganzheit erhoben, angefangen mit der Vernunft, welche ihn über die Philosophie zu einer Innerlichkeit brachte, eine Erfahrung, die er zugleich als Gnade erkennt, und er lehrt uns, dass der Glaube innere Erfahrung braucht. Dies hat Augustinus sodann in Form eines Bekenntnisses kundgetan, was bedeutet, Wahrheit tun, das erfahrene Gnadengeschenk mit der Absicht auszusprechen, dem Nächsten zu dienen und ihm einen Weg zu zeigen. Augustinus lokalisiert das Erfahrungsgeschehen, indem er Fleisch und Geist nicht trennt, sondern die Begegnung des Geistes mit Fleisch bzw. Blut als Entstehungsmoment des Herzens nennt, wie Guardini darlegt. Denn das Herz stellt die Mitte dar. Es ist das Organ der Liebe, das letztendlich durch seine werterkennende Fähigkeit Gott selbst als den höchsten Wert findet und sich nach ihm ausrichtet. Die Erhebung zu Gott geschieht aus dem Mittenraum, der durch den Heiligen Geist befähigt wird. Dieser Raum, das Herz, ist demnach der Ort, wo jene erlösende Kraft des Heiligen Geistes wirkt. Der Mensch bekommt eine neue Dimension seiner selbst und seiner Beziehung mit Gott, die er davor nie

¹³² Siehe Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 69ff

¹³³ Siehe ebda, S 71

in dieser Klarheit der Gedanken nachvollziehen konnte.

Augustinus' wachsende Vertrautheit in die Barmherzigkeit und das Erbarmen Gottes wuchs aus dieser inneren Erkenntnis, die er der Macht des Gedächtnisses zuschrieb und dem Wirken des Heiligen Geistes. Durch das Herz, das sich immer mehr vom höheren Wert ansprechen ließ, durch die Kunst oder die Schönheit bis hin zu dem höchsten Wert, den er schließlich gefunden hatte, zu Gott selbst. Es ist freilich wichtig festzuhalten, dass dieser höchste Wert, der für Augustinus letztendlich Gott ist, nicht in der Welt als solcher gefunden werden kann, sondern ein Weg ist, der an der Wirklichkeit dieser Welt nicht vorbeigeht. Augustinus hat Gott in seinem Inneren erkannt und weitergesucht, aber immer mit einer Reflexion nach innen geprüft. Gott mündet nicht in der Welt, wie Paulus in 1Kor 3,19 betont: *„Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott. Gott ist in der innersten Mitte des Menschen, in seinem Herzen, zu finden, aber das menschliche Herz kann Gott nicht erfassen, weil Gott darüber hinaus steht und über es hinausweist: „Denn wenn das Herz uns auch verurteilt, Gott ist größer als unser Herz und er weiß alles“ (1Joh 3,20).*

4 Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal

4.1 Pascal und seine religiöse Entscheidung

Die meisten Entscheidungen, ein religiöses Leben zu führen, sind mit einem Moment verbunden, der eine höhere Gottes-Erkenntnis oder ein Von-Gott-berührt-werden einschließt. Es handelt sich um einen Höhepunkt, von dem aus der Mensch mit Entschiedenheit den Weg des Glaubens geht, oder um eine außergewöhnliche Gotteserfahrung, die zu einer Entscheidung auffordert. Diese Beschreibung trifft auch bei Pascal zu, wobei es, um den einzelnen Schritten seiner Entscheidung nachzugehen, im Folgenden sowohl einer Betrachtung von Pascals Haltung und Errungenschaften als auch der Analyse eines kleinen Textes bedarf, einer Aufzeichnung, die nicht einmal eine ganze Buchseite lang, für Pascal jedoch so wertvoll war, dass er sie persönlich sorgfältig in ein Kleidungsstück einnähte, um sie zu bewahren. Der Text lautet¹³⁴:

*„Vergessen der Welt und aller Dinge, ausgenommen Gott.
Er wird nur auf den Wegen, die im Evangelium gelehrt sind.*

¹³⁴ Zitiert nach Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 37

Größe der menschlichen Seele.

„Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, aber ich habe Dich erkannt“

Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude.

Ich habe mich von ihm getrennt:

De reliquerunt me fontem aquae vivae.

„Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Möge ich nicht auf ewig von ihm getrennt werden.

„Das ist das ewige Leben, daß (sic!) sie Dich erkennen, den einzigen wahren, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“

Jesus Christus.

Ich habe mich von ihm getrennt; ich bin vor ihm geflohen, ich habe ihn verleugnet, gekreuzigt.

Möge ich nie von ihm getrennt sein.

Er wird nur auf den Wegen bewahrt, die im Evangelium gelehrt sind:

Vollkommene innige Entsagung.

Vollkommene Unterwerfung unter Jesus Christus und unter meinen geistlichen Führer. Ewige in Freude für einen Tag der Plage auf Erden.

„Non obliviscar ser monestuos. Amen.“

Pascal selbst entstammt einer alten amtsadeligen Familie der Auvergne. Er war eine anerkannte Geistesgröße, passionierter Naturwissenschaftler, Literat und Philosoph voll glühenden Esprits, dessen theoretisches Denken und Konzepte wirklichkeitsnah waren, dessen Werk allerdings aufgrund seiner Krankheit und seines frühen Todes unvollendet blieb, sodass es uns lediglich als Fragment vorliegt. Den Menschen betrachtet Pascal – entgegen herkömmlicher naturwissenschaftlicher Anschauungsweise - als eigene Wirklichkeit, zumal menschliche Akte und Handlungszusammenhänge anders sind als jene der Physik. Obwohl er also mit der Arbeit der Mathematik und Physik bestens vertraut ist, entdeckt er bezüglich des Menschen eine andere Wirklichkeit, durch die das menschliche Denken eine andere, eine neue qualitative Ebene gewinnt. Pascal spricht von einer Fähigkeit, die das Menschlich-konkrete in seiner Besonderheit zu erfassen vermag, und die er vom bloßen Körper, wie ihn die Mathematik und die Physik erforschen, unterscheidet. Er kann daher sagen, dass „*cœur*“, „Herz“, eine Einheit von Akten darstellt, welche Werte erfahren und sich aneignen, was als ein geistiger Vorgang zu

verstehen ist und auf zweifache Weise geschieht: durch Erkenntnis und durch eine fundierte Erfassung des Gegenstandes¹³⁵. In seinem Werk „*Pensées*“, das erstmals 1670, 8 Jahre nach seinem Tod, erschien, geht Pascal somit der Frage nach „mit welchen rationalen Gefügen das konkret-lebendige Menschliche erfasst werden muss. Entsprechend ist „*cœur*“ kein irrationales Fühlen, sondern eine geistige Werterfahrung, welche Erkenntnis im eigentlichen Sinne begründet, so sehr, dass es eine Logik des Herzens, der Motive, der Wert-Wirksamkeit gibt¹³⁶.“

Als Pascal klar wird, dass es noch Höheres gibt, und er sich zu diesem hingezogen fühlt, beginnt für ihn eine Zeit des Ringens. Er wird unruhig und kommt in eine Krise, die sich in der Nacht des 23. November 1654 schließlich auflöst: Gott erhebt sich für Pascal zur „*Wirklichkeit der Wirklichkeiten*“¹³⁷, ihm wird deutlich, wer der lebendige Gott im Unterschied zum Menschen und zur Natur ist. Es kommt sodann nochmals zu einer Steigerung, zu einer deutlich neuen Daseinsebene, namentlich der christlichen, indem Gott sich aus der Offenbarung in Christus zeigt. Pascal sieht nun in Allem eine (einzige) Logik, die Logik der Weisheit und der Liebe aus der Offenbarung, unterscheidet aber drei Wirklichkeitsbereiche, die klar voneinander getrennt sind¹³⁸: „*Die Größe der Menschen des Geistes (hingegen) ist den Königen, den Reichen, den Heerführern, all den Großen des Fleisches unsichtbar*“. Hier wird auf die Welt der Menschen des Geistes Bezug genommen, die für die körperlichen Augen unsichtbar ist. Den dritten Bereich wiederum entnehmen wir folgendem Satz: „*Die Größe der (übernatürlichen) Weisheit (hinwiederum), die nicht ist, sie sei denn aus Gott, ist den Fleischlichen und den Menschen des Geistes unsichtbar*“¹³⁹.“

In der Abfolge von unten nach oben betrachtet, ist demnach jede Wirklichkeitsart für die jeweils darunterliegende nun sichtbar. Der Bereich des Fleischlichen kann mit körperlichen Augen nur in den Bereich des Irdischen hineinblicken, der Bereich der Menschen des Geistes dagegen ist diesen unzugänglich, er wird nur von Geistern wahrgenommen. Der Bereich des Geistes kann seinerseits allerdings auch nicht in den Bereich der christlicher Liebe hineinse-

¹³⁵ Siehe ebda, S 29

¹³⁶ Ebda, S 29

¹³⁷ Siehe ebda, S 30

¹³⁸ Siehe ebda, S 29ff

¹³⁹ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Reclam, Leipzig, 1987, Fr. 739

hen, denn hier gibt es nur ein Schauen, ein Erscheinen vor den Augen des Herzens, die die Weisheit schauen¹⁴⁰: „*Jesus Christus, ohne(materielle) Güter und ohne irgendeine Hervorbringung mit Ausnahme(geistlicher) Erkenntnis, steht in seiner Ordnung der Heiligkeit. Er hat keine Entdeckung geliefert, er hat nicht (irdisch) reagiert; aber er ist demütig, geduldig, heilig gewesen, heilig für Gott, furchtbar für Dämonen, ohne irgendeine Sünde. Oh, in welcher großer Pracht und überschwänglicher Magnifizienz ist er vor den Augen des Herzens erschienen, welche die Weisheit schauen*¹⁴¹!“

Von oben nach unten gesehen, ist der irdische Bereich mit seinen Wertordnungen der fleischlichen Größe für Menschen des Geistes kein Grund für Bewunderung. Vielmehr ist es für sie nutzlos, sich im irdischen Bereich zu verwirklichen, denn sie haben keine für körperliche Augen sichtbare Schlacht geführt, ihre Entdeckungen leuchten nur den Geistern auf. Ebenso bedürfen die Heiligen keiner fleischlichen oder geistigen Größe. Sie werden von Gott und den Engeln gesehen, das reicht ihnen aus¹⁴². Aber alle Körper zusammen und alle Geister zusammen und alle ihre Hervorbringungen wiegen nicht die geringste Bewegung der (christlichen) Liebe auf. Diese gehört einer höheren Ordnung an¹⁴³.

Ferner bestimmt Pascal nicht nur eine Trennung im Bereich des Sichtbaren und Unsichtbaren, sondern auch eine Trennung der Werte, die er „*distance infinie*“ nennt, und betont, dass die Bereiche des Natürlichen und Übernatürlichen jeweils einen eigenen Wertcharakter haben. Für ihn scheint es bedeutsam auszudrücken, dass auch der dritte Wirklichkeitsbereich nicht irrational, nicht nur eine Gefühlsebene ist, keine begriffsfeindliche Intuition, sondern seine Rationalität und Wissenschaftsmöglichkeit besitzt¹⁴⁴.

In dem kleinen anfangs erwähnten Text nun notiert Pascals seine, ihm so kostbare innere Erfahrung eines Gottes, über den er sagen kann, dass er, wie bereits erwähnt, „*die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten*“ ist:

„*Jahr der Gnade 1654*

Montag, den 23. November, Tag des heiligen Clemens Papst und Märtyrer, und ande-

¹⁴⁰ Siehe Romano Guardini: Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 32

¹⁴¹ Ebda, S 32

¹⁴² Siehe ebda, S 33f

¹⁴³ Siehe ebda, S 33

¹⁴⁴ Siehe ebda, S 33

rer im Martyrologium. Vigil des heiligen Chrysogonos, Märtyrer, und anderer. Von ungefähr zehn und eineinhalb Uhr am Abend bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht,

Feuer.

„Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewissheit. Gewissheit. Empfindung. Freude. Friede.

Gott Jesu Christi.

Deummeum et Deumvestrum.

„Dein Gott wird mein Gott sein.“

Wie ist der Gott der Philosophen? Welche Vorstellungen gibt es von ihm? Was unterscheidet ihn vom Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und vom Gott Jesu Christi? Spricht man vom Gott der Philosophen, so geht man davon aus, dass es sich hier um die Vorstellung des Absoluten handelt, und diese Vorstellung mittels Durchdenken der Wirklichkeit, mittels Analyse der inneren Erfahrung oder Darbietung der Welt, des Logischen und der Wertegewonnen wird. Dieser Gott kann auch als erste Ursache, das höchste Wesen, die absolute Idee, das ewige Gesetz oder als der Wert schlechthin definiert werden. Es ist eine Gottesbestimmung, die ihn als frei von jeder Beschränkung und Verweltlichung zu erfassen versucht. Dieser Gott kann demnach nicht absolut genug gedacht werden¹⁴⁵.

Pascal jedoch erfährt und spricht von einem Gott, von dem alle Begriffe nur etwas über ihn sagen, Ihn selbst aber niemals aussagen können. Es ist keineswegs Gott als absolute Person, sondern „Dieser“ Gott ist Person. Er ist Dieser. Über Diesen Gott kann nur geredet werden, wenn Er anredet, und nur das, was Er über sich selbst sagt. Vom lebendigen Gott, dem Pascal begegnet ist, der handelt und spricht, können wir nur so reden, wie es auf jeder Seite in der Heiligen Schrift über ihn geschrieben steht¹⁴⁶: „*Ich bin der Ich-bin`* (Ex 3,14), hat er in wichtigster Stunde von sich selbst gesagt. Er ist Der, der souverän Er selbst ist, dessen lebendiges Sein von nichts abgeleitet werden kann, auch nicht von einem Begriff der Absolutheit¹⁴⁷.“ Wenn auch der Gott der Philosophen und vor allem die anhand analytischer Arbeit gewonnenen Begriffe nicht von irgendwoher, sondern vom gleichen Gott, dem Gott der in Christus

¹⁴⁵Siehe ebda, S 41

¹⁴⁶ Siehe ebda, S 42

¹⁴⁷ Ebda, S 42

gesprochen hat, her kommen und diese Begriffe somit ihre Gültigkeit behalten, so ist die Schöpfung doch auf Gnade hin geordnet und wird nur in Beziehung zu dieser Gnade richtig gesehen¹⁴⁸.

Nach dieser Erfahrung des lebendigen Gottes blieb Pascal weiterhin Mathematiker, Physiker, Psychologe und Philosoph, denn mit seinen Fähigkeiten und Erkenntnissen sah er die irdische Wirklichkeit und wollte ihr gerecht werden. Aber es ging ihm eine neue Wirklichkeit auf: der lebendige Gott. Er begann im Folgenden, analog zu denken, nicht diese Wirklichkeiten in zwei Sphären abzukapseln, sondern sie als ganzes Dasein neu zu denken. Es bestehen nicht zwei Wirklichkeiten, eine physikalische und eine andere der Lebendigkeit. Vielmehr begriff Pascal, dass die physikalischen Phänomene von einer höheren Lebendigkeit her neu geordnet werden müssen¹⁴⁹.

4.2 Der apologetische Kontext

Seine Bekehrung und seine Einsicht in die verschiedenen Ebenen des Daseins manifestierten sich bei Pascal auch in seinen Schriften. Bevor das Herz in seinen Texten näher untersucht wird, soll dieser apologetische Kontext der Schriften dargestellt werden.

In den letzten Lebensjahren arbeitete Pascal intensiv an einer Apologie des Christentums, die jedoch unvollendet blieb. Er starb im Alter von 39 Jahren und hinterließ eine Sammlung von 800 bis 900 Fragmenten, die zwar gewisse biographische Anhaltspunkte liefern, aber keine durchgehende Rekonstruktion seiner Lebensumstände erlauben. Allerdings lässt sich sagen, dass das Leben und die Geisteshaltung in den Pariser Salons, mit denen sich Pascal befasste und die ihn tief enttäuschten, sowie seine zuvor geschilderte Gotteserfahrung im November 1654, die er in seinem *Mémorial* festgehalten hatte, eine wichtige Rolle spielten. Ferner soll das „Wunder des Heiligen Dorns“ genannt werden, bei dem seine Nichte durch ein ausgestelltes Dornen-Reliquiar geheilt wurde. Dieses Ereignis hat Pascal tief berührt und mit Dankbarkeit erfüllt, daher kann die „Apologie des Christentums“ als Ausdruck seines Dankens betrachtet werden¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Siehe ebda, S 46

¹⁴⁹ Siehe ebda, S 48

¹⁵⁰ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 83

Was dieses Schreiben Pascals ausmacht, hat Irène Elisabeth Kummer folgendermaßen charakterisiert: „Pascals Apologie war die erste, welche den neuen Geist der Wissenschaft, des kritischen Denkens, das sich aus dogmatischen und theologischen Bindungen gelöst hatte, nochmals auf den Glauben zu beziehen versuchte, gerade indem er die säkularisierenden Tendenzen ernst nahm und einbezog. Die *Pensées* sind also eigentlich der erste Dialog des modernen Menschen mit dem Glauben, anhand dieses Werkes wird die Gratwanderung sichtbar, welche das Christentum der folgenden Jahrhunderte zu gehen hatte¹⁵¹.“

Pascal blieb sich nach wie vor treu, indem er sich nicht von der Wissenschaft distanzierte und sich zugleich des apologetischen Projekts annahm. Es ging vielmehr um eine Apologie des Christentums, die sich auf Augenhöhe mit der Wissenschaft bewegt. Pascal sah Glauben und Wissen nicht einander gegenüberstehen, sie bleiben vielmehr in gewissen Hinsicht miteinander verbunden. Diese Verbundenheit wird gewissermaßen mit dem Begriff des Herzensmarkiert. Oder anders gesagt, Pascal möchte ein Vernunftkonzept das beiden Raum gibt, der Wissenschaft und dem religiösen Glauben. Pascal möchte nicht, dass die Religion in den Bereich des Irrationalen abgedrängt wird, weil „Vernunft“ nur noch als wissenschaftliche Vernunft akzeptiert wird, und bringt daher das Vermögen des Herzens ins Spiel, das seiner Überzeugung nach sowohl für den religiösen Glauben als auch für die Wissenschaft wesentliche Bedeutung hat. Mit dieser neue Perspektive wendet sich Pascal vom Bild der christlicheren Apologie, wie sie bis ins Hohemittelalter dominiert hat, ab, wo man versuchte die Vernunftfähigkeit des Glaubens zu beweisen, indem man sich um eine Synthese zwischen religiösem Glauben und philosophischer Metaphysikbemühte. Pascal war die Krise der Metaphysik bewusst, er sah klar, dass christlicher Glaube und Metaphysik zwei fundamental verschiedene Dinge geworden waren. Die Wissenschaft zersetzt durch ihre Erkenntnisse metaphysische Weltbilder und nimmt eine neue Erkenntnisweise auf, wodurch die metaphysische Suche nach den letzten Gründen ausgeschlossen wird und ihren Platz einer prozeduralen Rationalität, d.h. einem im Prinzip offenen Erkenntnisprozess, räumen muss, welcher immer nur zu neuen hypothetisch bleibenden Erkenntnissen führt. Da Pascal diesen grundlegenden epistemologischen Wandel in seiner Apologie miteinbezieht, erscheint es ihm undenklich, eine Stütze für den Glauben bei einer philosophischen Metaphysik zu suchen¹⁵².

¹⁵¹ Ebda, S 84

¹⁵² Siehe ebda, S 85

Die apologetische Methode Pascals zielte nicht zuerst auf die Inhalte des christlichen Glaubens, sondern auf den Akt des Glaubens als solchen¹⁵³. „Erst wenn deutlich geworden ist, was es überhaupt heißt zu glauben, will es zeigen, dass die wahre Form nicht für jeden Inhalt möglich ist, sondern nur für einen einzigen, den christlichen. Der christliche Glaube ist primär nicht darum wahr, weil er das Wahre glaubt, sondern vor allem darum, weil er wahrhaft glaubt.“¹⁵⁴ Es ist folglich ganz dezidiert die philosophische Anthropologie, wo die Grundlage für Pascals Apologie gebildet wird, nicht die theologische. Pascal wollte die anthropologischen Voraussetzungen des Glaubens festlegen und analysierte zunächst die Struktur des Glaubensaktes als die eines menschlichen (und nicht etwa nur intellektuellen) Vollzugs. Im Anschluss zeigte er dann, welche Glaubensinhalte dieser Struktur entsprechen und welche nicht. Das Wesentliche ist, dass im Zentrum dieser Anthropologie das Herz des Menschen steht.

Pascal stellte seine Gedanken bezüglich der Apologie des Christentums im Kloster Port-Royal einmalig vor, wobei ein damals angefertigter Bericht seine zentrale Intention wiedergibt: Er wollte, dass die Menschen sich an ihr Herz erinnern, und wollte sie damit beginnen lassen, sich selbst besser zu verstehen. Daher wird man seiner Apologie des Christentums nur dann gerecht werden, wenn man an sie herangeht, indem man sie vom Zentrum seiner Anthropologie her erschließt. Um den Blick auf Pascals Vernunftkonzept richten zu können, ist es wichtig, davor seine Anthropologie zu kennen¹⁵⁵.

4.3 Pascals Methode in den „Pensées“

Die zahlreichen Papiere und verschiedenen zusammengehefteten Bündeln, die Pascal nach seinem Tod hinterließ, vermittelten zunächst den Eindruck, völlig ungeordnet zu sein, bevor die neuere Pascalforschung seit 1935 nachwies, dass dieser erste Eindruck falsch war. Den Beweis hierfür bot eine Kopie, anhand derer man die von Pascal hinterlassene Ordnung mit hoher Wahrscheinlichkeit wiederrekonstruieren konnte und die zu erkennen gibt, welche argumentative Strategie Pascal verfolgte: „Er wollte in zwei Schritten vorgehen und legte seiner gesamten Argumentation die philosophische Anthropologie zugrunde. In einem ersten Schritt

¹⁵³ Siehe ebda, S 84f

¹⁵⁴ Ebda, S 85

¹⁵⁵ Siehe ebda, S 86

galt es aufzuweisen, dass die Natur verdorben ist, und zwar anhand der Natur selbst ohne irgendeine theologische Voraussetzung, zumal Pascal der Meinung war, eine Beweisführung ohne theologische Deutung sei wichtig, damit sie von nicht religiösen Menschen akzeptiert werden kann und ihre Überzeugungskraft nicht gemindert wird. Die anthropologische Argumentation sollte demnach den Menschen, auch den ungläubigen, vor Augen führen, dass ihre Natur verdorben und dieser Zustand kein vorübergehender, sondern bleibende Wirklichkeit und grundsätzliche Seins-Verfassung ist. Der Mensch sollte mit seiner Natur und mit sich selbstzufrieden werden. Solch ein Mensch findet, auf sich allein gestellt, jedoch kein wahres Glück, denn ohne Gott befindet sich und verbleibt der Mensch in seinem Elend, was Pascal zufolge zugleich einen Beweis dafür darstellt, dass die philosophische Anthropologie hier keinen Rat weiß¹⁵⁶.

„Pascal möchte also die Philosophie in einer immanent philosophischen Argumentation an ihre Grenzen führen, um erkennbar werden zu lassen, warum sie den Menschen im Entscheidenden, nämlich bei der Frage nach seinem wahren Glück, keine Hilfe und Orientierung zu geben vermag. Erst nachdem dies erfolgreich geleistet worden ist, können dann in einem zweiten Argumentationsgang die Erlösung des Menschen und die Gestalt des Erlösers thematisiert werden¹⁵⁷.“ Einerseits sollte der Mensch soweit geführt werden, dass er sein Elend selber einsieht, andererseits sollte er den Wunsch nach Erlösung verspüren, ohne dabei religiöse Voraussetzungen einbeziehen zu müssen. Er „geht davon aus, dass das grundsätzlich erst dann verstanden werden und Überzeugungskraft gewinnen kann, wenn die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sowie seine Unfähigkeit, diese aus eigener Kraft zu überwinden, unabhängig von allen religiösen Auffassungen und Voraussetzungen erwiesen ist¹⁵⁸.“

„Der Mensch kann Gott nicht verstehen, er kann aber sich von Gott her verstehen. Und zwar gerade nicht von Gott der Philosophen und der *analogia entis*, sondern vom lebendigen freien Gott der unbegreiflichen Liebe, wie er am Kreuze Jesu Christi anschaulich geworden ist¹⁵⁹.“ Diese Worte Hans Urs von Balthasars fassen Pascals Gedankenwelt treffend zusammen und werfen gleichzeitig die wichtige Frage nach der Gotteserkenntnis auf, der im Folgenden

¹⁵⁶ Siehe ebda, S 87f

¹⁵⁷ Ebda, S 88

¹⁵⁸ Ebda, S 88

¹⁵⁹ Hans Urs von Balthasar, zitiert nach Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 90

nachgegangen wird¹⁶⁰.

4.4 Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis

Die Frage nach der Erkenntnis Gottes steht unübersehbar im Hintergrund von Pascals anthropologischen Grundgedanken und auch der Vernunftkonzeption, die seine Apologie befördert. Pascals bekannteste Äußerung diesbezüglich ist jene Gotteserfahrung, die er im Alter von 31 Jahren hatte und deren oben zitierter Wortlaut im Futter seiner Jacke verstetigt wurde. Pascal stellt in diesem Text den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs dem Gott der Philosophen und Gelehrten gegenüber, weil diese beiden Bezeichnungen nicht mehr identisch sind und der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Gott der Philosophen nichts zu tun hat. Damit lässt er die metaphysische Tradition der philosophischen Theologie hinter sich, die für seine Apologie des Christentums keine Funktion besitzt, wodurch die jahrhundertlange, seit dem Spätmittelalter bestehende Synthese zwischen christlichem Glauben und philosophischer Metaphysik zerbricht. Besonders deutlich wird dies in folgendem Fragment:¹⁶¹ „*Die metaphysischen Gottesbeweise liegen dem menschlichen Denken so fern und sind so verwickelt, dass sie kaum zu Herzen gehen, und wenn das auch einigen nützlich sein sollte, so würde es ihnen nur in dem Augenblick nützen, da sie diese Beweisführung vor Augen haben, doch eine Stunde danach fürchten sie, sich getäuscht zu haben*“¹⁶².

Für Pascal vermitteln die Gottesbeweise keine Gewissheit, sondern nähren vielmehr den Zweifel, indem sie anregen zu fragen, ob in ihnen nicht doch Täuschung möglich ist, und folglich das Gegenteil schaffen, also Ungewissheit. Wenn auch der Fall eintreten könnte, dass ein Mensch überzeugt wird, so allenfalls nur für kurze Zeit, denn diese Überzeugung würde nur solange andauern, solange die Beweisführung präsent ist, und an Kraft verlieren, sobald andere Fragen oder Gedanken auf- bzw. in den Vordergrund treten. Pascal stützt sich diesbezüglich auch auf die Bibel, zumal sich der biblische Gott nicht selbstverständlich erkennen lässt, wie Jes 45,15 zeigt: „*Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott.*“ Diese und andere aus der Bibel gewonnenen Einsichten wendet Pascal nun philosophisch an¹⁶³: „*Sprechen wir jetzt so,*

¹⁶⁰ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 90

¹⁶¹ Siehe ebda, S 90f

¹⁶² Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 190/543

¹⁶³ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 91f

wie es dem natürlichen Erkenntnisvermögen entspricht. Wenn es einen Gott gibt, so ist er unendlich unbegreiflich, denn da er ja keine Teile und keine Grenzen hat, steht er in keinem Verhältnis („nul rapport“) zu uns. Wir sind also unfähig zu erkennen, was er ist und ob er ist¹⁶⁴.

Mit Hilfe unsere Vernunft können wir Gott und seine Existenz nicht und noch weniger sein Wesen erschließen, denn die Vernunft bleibt notwendigerweise in unsere innerweltliche Erfahrung eingeschlossen, womit Gott als der ganz andere von vorneherein verfehlt wird¹⁶⁵. „Gotteserkenntnis kann sich nicht auf dem Wege eines intentionalen Aktes oder eines Vernunftschlusses vollziehen, sondern nur „von innen her“, als ein „Innenwerden“ Gottes. Gott gibt sich dem Menschen nicht zu erkennen wie ein äußerer Gegenstand, sondern in dem er ihn in seinem Inneren „berührt“. Gott hat von sich aus die Distanz zum Menschen überwunden, dazu bedarf es keiner geistigen Akte des Menschen mehr; Gott ist dem Menschen in seinem Inneren nahegekommen und kann deshalb von diesem wahrgenommen werden, indem er sich von dieser inneren Nähe Gottes „berühren“ lässt, sie „fühlt“. Und die entscheidende Instanz ist hierbei, wie noch genauer zu zeigen sein wird, das Herz des Menschen¹⁶⁶.“

Hier geht es somit um die Wendung nach ihnen, wobei bei diesem Erkenntnisvollzug der Erkennende selbstgefragt ist. Denn wo dies nicht der Fall ist, wo nach Gott aus einer inneren Distanz heraus geforscht und gefragt wird, kann höchstens der Gott der Philosophen, der Gott der Gelehrten erreicht werden. Die pascalsche Gotteserkenntnis meint demgegenüber immer ein existentielles Involviertsein des Erkennenden in die Erkenntnis und ist zugleich stets mit einer Selbsterkenntnis verbunden. Wer Gott auf diesem Wege erkennt, erkennt auch, dass er sich in einem Zustand des Elends befindet. Dieses Elend wird aber nicht nur aufgedeckt, sondern auch überwunden¹⁶⁷. Demnach integriert Pascal in seine Betrachtungen jenen Teil der Philosophie, der nicht von der erwähnten Ideologie des Absoluten, der Wertigkeit schlechthin, geprägt ist, und vollzieht folglich keine explizite Spaltung zwischen Philosophie und Glaube, sondern vielmehr zwischen Philosophie und den so genannten Philosophen¹⁶⁸.

Da *„der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, der Gott der Christen ...ein Gott“*

¹⁶⁴ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 418/233

¹⁶⁵ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 92

¹⁶⁶ Ebda, S 93f

¹⁶⁷ Siehe ebda, S 94f

¹⁶⁸ Siehe ebda, S 94

ist, „*der*“ die Menschen „*im Inneren ihr Elend und seine unendliche Barmherzigkeit fühlen lässt*¹⁶⁹“, führt die Frage der Gotteserkenntnis unausweichlich zur Frage der Anthropologie hin: Um Gott zu erkennen, muss man auch wissen, wie es um den Menschen steht. Mit anderen Worten: der Weg zu wahrer Gotteserkenntnis ist nach Pascal nur möglich, wenn die menschliche Existenzsituation nicht ausgeblendet wird.

4.5 Anthropologische Grundlegung

4.5.1 Der Mensch zwischen Größe und Elend

Im Zentrum der Anthropologie Pascals steht das Streben nach Glück, das jeden Menschen bestimmt und seinen inneren Antrieb darstellt: „*Alle Menschen suchen nach dem Glück. Das gilt ohne Ausnahme, wie unterschiedlich auch die Mittel sein mögen, die sie dafür benutzen. Sie streben alle diesem Ziel zu...] Die geringste Willensregung ist immer nur auf diesen Zweck gerichtet*¹⁷⁰.“ Pascal zufolge kann der Mensch gar nicht anders, als nach Glück zu streben, und deshalb soll, wer den Menschen verstehen will, sein Glückstreben analysieren. Hier kommen wir zum entscheidenden Grundgedanken von Pascals Apologie des Christentums, von dem sich Pascal bei seiner Analyse des menschlichen Glückstrebens leiten lässt: „*Gott allein ist das wahre Glück des Menschen*“¹⁷¹. Ohne Gott kann der Mensch das Ziel seines Glückstrebens nicht erreichen und so beobachtet und stellt Pascal ferner fest, dass rein innerweltliches Glücksstreben immer scheitert und aussichtslos bleibt¹⁷²: „*Wir streben nach dem Glück und finden nur Elend und Tod. Wir sind unfähig, uns nicht nach Wahrheit und Glück zu sehnen, und wir sind der Gewissheit wie des Glücks unfähig*¹⁷³.“

Allein sein Blick auf den Tod zeigt dem Menschen, dass sein Streben nach Glück aussichtslos ist. Da der Mensch sterblich ist, kann er kein wahres, unverlierbares Glück finden und schwankt daher zwischen zwei Extremen, zum einen dem Streben wahrhaft glücklich zu sein, das der innerste Beweggrund seines Menschseins ist, und zum anderen der Vergeblichkeit dieses Strebens, weil er sein Ziel in dieser Welt nicht zu erreichen vermag. Alles, wo er festen

¹⁶⁹ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, S 253

¹⁷⁰ Ebda, Fr. 148/425

¹⁷¹ Ebda, Fr. 148/425

¹⁷² Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 95

¹⁷³ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 401/437

Halt zu finden versucht, wird ihm entzogen. Wenn Pascal von einem unendlichen Abgrund (*gouffre infini*) spricht, meint er damit den Abgrund, den das vergebliche Streben im Menschen hinterlässt, und fügt hinzu, dass dieser „*nur durch etwas Unendliches und Unwandelbares ausgefüllt werden kann, das heißt durch Gott selbst*¹⁷⁴.“ Die Suche nach Glück kann nur durch etwas erfüllt werden, das dauerhaften Bestand hat und die Grenzen des Innerweltlichen übersteigt, und dieses „etwas“ ist Gott, denn ohne Gott bleibt die Suche ein auswegloses Schwanken zwischen den Extremen des Unendlichen und des Nichts¹⁷⁵.

„Pascal deutet diesen anthropologischen Sachverhalt (aus einer religiös-christlichen Perspektive) als Zeichen und Spur davon, dass es einst im Menschen ein wahres Glück gegeben hat¹⁷⁶, ein Glück, das der Mensch infolge seiner Abwendung von Gott verloren hat. Der Mensch erfährt also einen Zwiespalt bzw. Bruch an sich selbst: Einerseits kann er nicht anders, als nach unvergänglichen Glück zu streben, andererseits erweist er sich als unfähig, es zu erreichen. Darin besteht das Elend des Menschen. Zugleich wird dann aber gerade hier auch seine Größe sichtbar. Denn der Mensch erkennt, dass er elend ist. Er ist also Elend, weil er es ist, aber er ist sehr groß, weil er es erkennt¹⁷⁷. Die Möglichkeit seine Lage zu erkennen macht den Menschen einzigartig und darin liegt zugleich seine Würde¹⁷⁸. „*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*¹⁷⁹.“

Durch sein Denkvermögen ist der Mensch dem Universum überlegen. Das Verhältnis von Pascal und Descartes wird dadurch erkennbar, denn beide stimmen überein, dass die Fähigkeit zu denken den Menschen in einzigartiger Weise auszeichnet, und dass darin auch seine ganze Würde besteht. Allerdings besteht zwischen diesen beiden Gelehrten auch ein bedeutsamer Unterschied, zumal Descartes dem menschlichen Denken die Fähigkeit zugesteht, ein *funda-*

¹⁷⁴ Ebda, Fr. 148/425

¹⁷⁵ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 96f

¹⁷⁶ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 148/425

¹⁷⁷ Ebda, Fr. 122/416

¹⁷⁸ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 97f

¹⁷⁹ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal, Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 113/348

mentum inconcussum, d.h. einen festen Halt und eine letzte, beständige Grundlage zu finden, während Pascal diesbezüglich skeptisch ist und dieses Fundament als nicht tragfähig erachtet. So bleibt der Mensch letzterem zufolge zutiefst zwiespältig: Er ist dem Universum überlegen und findet durch sein Denken Orientierung, bleibt dieser jedoch unterworfen, weil sie nichts an seiner Situation ändert. Für Pascal kommt es drauf an ob der Mensch auf die Ordnung seines Denkens achtet, denn das Denken kann auch falsch eingesetzt werden und der Mensch kann seine Orientierung verlieren. Die wahre, rechte Ordnung des Denkens ist nach Pascal nur dann möglich, wenn sie auf einer religiösen Grundlage basiert, und verlangt, „*dass man mit sich selbst, seinem Schöpfer und seinem Endzweck beginnt*¹⁸⁰.“ Deshalb ist es auch nicht möglich, ohne Gott ein dauerhaftes Glück zu finden¹⁸¹: „*Woran aber denkt die Welt? Daran niemals, sondern an Tanz, Lautenspiel, Gesang, Verseschmieden, Ringelstechen usw. und daran, sich zu schlagen, sich zum König zu machen, ohne darüber nachzudenken, was es bedeutet, König zu sein, und was, Mensch zu sein*¹⁸²“.

4.5.2 Zerstreung

Pascal analysiert das menschliche Glücksstreben und stellt fest, dass der Tod ihm im Weg steht, der dieses Streben unfruchtbar macht, und der Mensch daher nicht fähig ist, zu unvergänglichem Glück zu gelangen. Diese Einsicht ist für den Menschen unerträglich, weshalb er neue Lebensstrategien entwickelt, um ihr auszuweichen. Alle die Strategien, die aus dieser Notwendigkeit entstanden sind, nennt Pascal „Zerstreung“ (*divertissement*), und entlarvt sie als Enttäuschung. Wie die Struktur dieser „Zerstreung“ beschaffen ist, verrät folgendes Fragment¹⁸³: „*Da die Menschen nicht Tod, Elend und Unwissenheit heilen konnten, sind sie, um sich glücklich zu machen, auf den Einfall gekommen, nicht daran zu denken*¹⁸⁴“. Der Gedanke an den Tod ist zwar nicht tröstlich, weil daran schlicht nicht Tröstliches zu finden ist, mit Verdrängung werde aber auch nichts erreicht, meint Pascal, zumal es eine ungeeignete Strategie darstelle, wenn man das Denken an den Tod durch „Zerstreung“ ersetzt.

¹⁸⁰ Ebda, Fr. 620/146

¹⁸¹ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 98ff

¹⁸² Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 620/146

¹⁸³ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 100

¹⁸⁴ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 133/168

Wie geht nun diese Strategie vonstatten? Der Mensch wird in eine Täuschung geführt und denkt, dass er durch bestimmte Betätigungen glücklich wird. Im nächsten Schritt stürzt er sich in Aktivitäten und kommt dadurch in eine Unruhe, die ihn nicht mehr an seine Lage, an sein Elend denken lässt. Diese Unruhe hält Pascal für entscheidend und führt ein passendes Beispiel aus dem Bereich der Jagd an, mit dem er auch ein gesellschaftliches Ereignis und einen Zeitvertreib impliziert: Man stellt einem Hasen den ganzen Tag lang nach und versucht, ihn zu erwischen, denn einen gekauften möchte man nicht haben. Nicht die Beute steht hier im Vordergrund, sie ist dem Jäger nicht wichtig, das erjagte Tier aber erfordert seine ganze Aufmerksamkeit. Die ganze Aktivität dieser Jagd ist das Ziel und die dabei entstandene Zerstreuung. Der Mensch sucht Ruhe durch Geschäftigkeit, gibt sich jedoch einer Illusion hin, wenn er meint, durch gewisse Aktivitäten etwas zu erreichen und danach Ruhe zu haben. Denn nachdem sein Bemühen im Zuge der Aktivitäten vorbei ist, findet er keineswegs Ruhe: Jetzt tritt Langeweile ein, die den Menschen überwältigt. Daraus schließen wir, dass der Mensch nicht in Ruhe bei sich selbst sein kann und sich selbst nicht standzuhalten vermag. Das Untätigsein hält der Mensch nicht lange aus, weil er sich so seines Elends bewusster wird. Aufgrund dessen gibt er seine Ruhe bald wieder auf, stürzt sich erneut ins Getümmel und kommt aufs Neue in den Kreislauf. Durch Betätigungen und Aktivitäten begibt sich der Mensch auf den Weg in die Illusion, kann sich mittels solcher Zerstreuungen aber höchstens eine Perspektive des Glückersatzes eröffnen, der ihn wiederum des wahren Blickes auf das beraubt, was ein wirkliches Glück sein könnte¹⁸⁵. *„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“*¹⁸⁶.

Langeweile bietet dem Menschen den Raum, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen, wovon ihn Zerstreuungen nicht nur ablenken, sondern ihm die Möglichkeit einer Flucht aus der Gegenwart und damit aus dem eigenen konkreten Leben offerieren. Infolgedessen ist der Mensch immer in der Zukunft fixiert, was angenehmer ist, denn die Gegenwart ist unbequem und hält

¹⁸⁵ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 101f

¹⁸⁶ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 414/171

ihm beständig sein Elend vor Augen¹⁸⁷. Wir denken *„fast überhaupt nicht an die Gegenwart, und wenn wir an sie denken, so nur, um aus ihr Einsicht zu gewinnen, mit der wir über die Zukunft verfügen wollen. Die Gegenwart ist niemals unser Ziel... Deshalb leben wir nie, sondern hoffen auf das Leben, und da wir uns ständig bereithalten, glücklich zu werden, ist es unausweichlich, dass wir es niemals sind“*¹⁸⁸.“ Durch die Unruhe flieht der Mensch vor sich selbst und vor seinem Elend, aber nur bei sich in der Gegenwart kann er Gott, der sein wahres Glück ist und ihm die Überwindung seines Elends ermöglicht, begegnen. In dieser Flucht vor sich selbst in die Zerstreuung hinein, wo ständig Unruhe von verschiedenen Aktivitäten herrscht, kann der Mensch keine Antwort erhalten, die ihm die Religion geben will. Denn weil er nicht bei sich selbst und seinem Elend ist, kann er dieses auch nicht vor Gott hinhalten, der es überwinden könnte.

Pascal hat hier freilich nur jene Menschen vor Augen, die *„genug Vermögen zum Leben“*¹⁸⁹ haben, nicht betroffen hingegen sind diejenigen, die sich um die Erhaltung ihres Lebens kümmern sowie die dadurch ausgelöste Unruhe. Folglich meint Zerstreuung nicht die Sorge um Lebensabsicherung, sondern der Mensch kommt in Zerstreuung und hört nicht auf damit. Er legt sich neue Aufgaben zu, wodurch er verschiedenen Gefahren ausgesetzt ist. Es handelt sich dabei um eine nicht rationale Unruhe, die offensichtlich die menschliche Unfähigkeit zur Ruhe aufzeigt. Pascal zufolge kommt das Leben durch die Missachtung der „Ordnung des Denkens“ in Zerstreuung, zumal es für ihn wichtig ist, *„dass man mit sich selbst, seinem Schöpfer und dem Endzweck beginnt“*¹⁹⁰.“ Die Zerstreuungen, die eine Flucht des Menschen vor sich selbst darstellen, sind ein Verstoß dagegen.

Pascal unterscheidet drei Ordnungen des Denkens, die möglicherweise den Menschen dazu führen, das wahre Glück zu finden und uns auch verschiedene Lebensorientierungen nahelegen sollen¹⁹¹.

¹⁸⁷ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S102

¹⁸⁸ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 47/142

¹⁸⁹ Ebda, Fr. 136/139

¹⁹⁰ Ebda, Fr. 620/146

¹⁹¹ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 102f

4.5.3 Die drei Ordnungen

Alle drei Ordnungen habe ich bereits im Kontext von Pascals religiöser Entscheidung erwähnt, wo sie „Wirklichkeiten“ genannt werden, wie Guardini in seinem Buch *Versuche über Pascal* interpretiert. Seine Erkenntnis veranlasst Pascal nun, seine Haltung sowie seine bisherige wissenschaftliche Arbeit neu zu positionieren und die besagten Wirklichkeiten als „Ordnungen des Denkens“ exakter auszulegen.

Diese drei Ordnungen werden als Entfaltung dreier Dimensionen des Menschen gesehen, zumal sich immer eine von ihnen als mögliche Grundbeziehung des Menschen zur Welt manifestiert¹⁹²: „*Es gibt drei Ordnungen der Dinge: das Fleisch, den Geist, den Willen. Die Fleischlichen sind die Reichen, die Könige: ihr Gegenstand ist Körper (le corps). Die Neugierigen und Gelehrten: ihr Gegenstand ist Geist. Die Weisen: ihr Gegenstand ist die Gerechtigkeit. Gott muss über alles herrschen und alles sich auf ihn beziehen*“¹⁹³.

Der Körper bildet die Ordnung des Fleisches, wobei es sich um die damit verbundenen Bedürfnisse handelt. Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen, ist die Grundlage der Lebenserhaltung und zugleich die Voraussetzung für jede weitere Entfaltung des Daseins. Pascal sieht die Werteordnung des Fleischlichen in den Königen und Reichen am besten verkörpert, weswegen er besonders ihnen diese Ordnung zuweist. Denn, um die menschliche Lebenslage abzusichern, braucht es materielle Güter und Macht, was die Ordnung des Fleisches impliziert. Die Ordnung des Geistes hingegen ist durch immer neue Auslegungen des Gewohnten oder durch ein beständiges Neuentdecken gekennzeichnet und wird daher mit Neugierde (*curieux*) und Gelehrten (*savants*) in Verbindung gebracht. Sie steht über der Ordnung der Lebenserhaltung, weil es hier prinzipiell darum geht, die Lebenswirklichkeit zu erforschen, ihr auf den Grund zu gehen und sie dann dem Verständnis der Menschen nahezulegen. Der Mensch muss sich allerdings nicht nur um die Sicherung der Lebensgrundlage kümmern oder danach streben, die Lebenswirklichkeit geistig zu durchdringen, sondern soll diese auch entsprechend gestalten und um das zu erreichen, soll er nach Gerechtigkeit streben. Deshalb ist Pascals dritte Ordnung die Ordnung des Willens, dessen Grundlage die Gerechtigkeit darstellt. Pascal spricht von den Weisen (*sages*) denen die Sorge um entsprechende Gestaltung zugeschrieben

¹⁹² Siehe ebda, S 103

¹⁹³ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 993/460

ist, und meint damit die Weisheit, die nur von Gott kommt, denn sie ist „*nichts, wenn sie nicht von Gott kommt (quin`est nulle si non de Dieu)*“¹⁹⁴.“ Da es um die von Gott herkommende Weisheit geht, nennt er die Weisen auch die Heiligen und betrachtet ihre Weisheit als die Liebe (*charité*), die konkret wird, aber übernatürlich ist. Pascal ergänzt ferner, dass Gott überall herrschen muss nicht nur in der Ordnung des Willens, wo die göttliche Weisheit explizit zum Ausdruck kommt¹⁹⁵.

Was also meint Pascal, wenn er von „der Ordnung des Denkens“ spricht? Zunächst sind all diese Ordnungen fähig, sich auf Gott zu beziehen, ihn zu beachten und anzuerkennen, daher ist nicht nur die dritte Ordnung auf Gott bezogen. Sind aber alle drei auf Gott bezogen, so ist es ein „geordnetes“ Denken. Pascal räumt freilich Verfallsformen bei allen drei Ordnungen ein: in der Ordnung des Fleisches, wenn die Fokussierung auf der Erfüllung der eigenen Bedürfnisse liegt und das Allgemeinwohl nachgereiht bleibt, und bei der Ordnung des Geistes, wenn die Erforschung absolut gesetzt wird, wenn es um Befriedigung der eigenen Neugier und lediglich um die eigene Perspektive geht, und das Forschen zu einer Art geistiger Autismus wird. Ebenso können sich in der dritten Ordnung Verfallserscheinungen zeigen, wenn die Weisheit nicht als Gabe Gottes gesehen, sondern als menschlicher Verdienst gedeutet wird. Alles müsse sich auf Gott beziehen, betont Pascal, und wenn dies missachtet wird, kommt es zum Verfall.

Pascals Ordnungen bedingen sein Verständnis von der Mehrdimensionalität des menschlichen Daseins, mit dem er das Schema der traditionellen Anthropologie durchbricht. Vor ihm gab es nur zwei anthropologische Reduktionen, denn entweder wurde das Menschliche auf die Vernunft oder auf die Natur begrenzt. Pascal zufolge stehen diese Ordnungen in keinerlei Beziehung und sind einander fremd, dennoch muss sich der Mensch in allen dreien bewegen. Jede Ordnung hat ein spezifisches Regelsystem und eine je eigene Logik, wobei sich der Mensch aufgrund der Unterschiede in der Logik der einzelnen Ordnungen veranlasst sieht, sich immer neu entscheiden zu müssen, aus welcher Perspektive er etwas betrachtet. Die Schwierigkeit beginnt dann, wenn der Mensch sich auf eine der drei Ordnungen beschränkt und von diesem einen Gesichtspunkt aus alles betrachtet und beurteilt¹⁹⁶: „*Es gibt manche, die nur fleischliche Größe bewundern können, als gäbe es keine geistige Größe. Und es gibt andere, die nur geis-*

¹⁹⁴ Ebda, Fr.308/793

¹⁹⁵ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 103f

¹⁹⁶Siehe ebda, S 103 und S 106

*tige Größe bewundern, als gäbe es in der Weisheit nicht unendlich viel erhabenerer Größe*¹⁹⁷.“

Eine solche Haltung wird der Mehrdimensionalität des Menschen nicht gerecht, sondern macht das menschliche Dasein ärmer. Wer beispielsweise, so Pascal, ein Kunstwerk nach rein ökonomischen Kriterien beurteilt, wird blind für dessen geistig-ästhetische Größe. Daraus ist zu schließen, dass Pascal von einer Hierarchie der drei Ordnungen spricht, was folgende Aussage untermauert¹⁹⁸: *„Alle Körper, das Himmelsgewölbe, die Sterne, die Erde und ihre Reiche wiegen nicht den geringsten der Geister auf. Denn der Geist erkennt dies alles und sich selbst, und die Körper erkennen nichts. Alle Körper und alle Geister zusammen und alle ihre Werke wiegen nicht die geringste Regung der Liebe auf. Dies gehört zu einer unendlich erhabeneren Ordnung*¹⁹⁹.“

Diese Hierarchie der Ordnungen wäre nicht verständlich, wenn nur die dritte Ordnung des Willens wesentlich und entscheidend wäre. Vielmehr sind alle drei Ordnungen unverzichtbar und wesentlich. Hier geht es um ein Begründungsverhältnis: Zu höchster Ordnung kann nur derjenige gelangen, der sich in die niederen Ordnungen eingepasst hat. Der Ordnung des Geistes liegt der Ordnung des Körpers zugrunde, der Ordnung des Willens liegen die Ordnung des Körpers und jene des Geistes zugrunde²⁰⁰.

Fragt man nun, welche Bedeutung in der Anthropologie Pascals dieser Unterscheidung der drei Ordnungen im Zusammenhang mit dem menschlichen Glücksstreben zukommt, so lässt sich sagen: *„Die Unfähigkeit, auf Dauer mit verwirklichten Zielen glücklich zu sein, zeigt sich von der Dimensionslehre aus betrachtet als Unfähigkeit, in einer Zielsetzung der Regelsysteme aller drei Ordnungen zugleich zu befriedigen oder gleichsam ‚parallelzuschalten‘*²⁰¹.“ Normalerweise muss der Mensch seine Ziele auf eine dieser Ordnungen fokussieren. Er erreicht seine Ziele und wird trotzdem auf Dauer kein Glück, keine Ruhe finden. Der Mensch darf nicht blind für die Mehrdimensionalität sein, denn das kann ihn aus dem Genuss seines

¹⁹⁷ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 308/793

¹⁹⁸ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 106

¹⁹⁹ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 308/793

²⁰⁰ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 107

²⁰¹ Ebda, S 107

Erfolgs hinaustreiben und in die Partialität seines Handelns führen. Hier kommt es auf die Parallelschaltung an, d.h. auf den Versuch, die Regel-Systeme aller drei Ordnungen gleichzeitig zu befriedigen²⁰².

Hier eröffnet sich auch die Fragen nach der Ruhe: Wie erreiche ich sie? Wenn all seine Ziele auf eine Dimension fokussiert sind und die anderen beiden Dimensionen nicht in Betracht gezogen werden, dann wird der Mensch den unterschiedlichen Ordnungen des menschlichen Daseins nicht gerecht und kann deshalb auch keine dauerhafte Ruhe finden, weil sein Schwerpunkt immer nur auf einer Dimension liegt²⁰³.

4.6 Die Wandlung des Herzens

Nach der anthropologischen Betrachtung Pascals über den unbefriedigenden und glücklosen Zustand des Menschen wurde deutlich, dass erst die Dimension der Liebe den Menschen zum wahren Glück und zur inneren Ruhe führen kann. Die Ruhe der Existenz ist eine Angelegenheit des Herzens. Doch das Herz kann sich verschließen. Allein diese Tatsache fragt nach einer Herzenswandlung, denn der Mensch ist aufgerufen, Gott mit aufrichtigem Herzen zu suchen, und braucht dazu ein antwortendes, ein offenes und aufrichtiges Herz. Was führt nun dazu, dass sich das Herz verschließt? Die Gottesverborgenheit vielleicht oder noch etwas Anderes?

Für Pascal ist Gott offenbar und verborgen zugleich. Zurückgezogen, unzugänglich, den Blicken der Menschen verhüllt und in dem Moment, in dem er sich offenbaren sollte, hat er sich noch mehr verborgen, indem er sich mit Menschlichkeit bedeckte. Sein Versprechen, das er den Aposteln gab, bis zu seiner zweiten Wiederkunft bei den Menschen zu bleiben, löste er in einem noch größeren Geheimnis ein, nämlich in der Eucharistie. Dieses Geheimnis heißt bei Johannes verborgenes Manna und bei Jesaja, der im Geist der Prophetie sprach: „*Wahrlich, Du bist ein verborgener Gott* (Jes 45,15).“ Dazu ist der Geist Gottes verborgen in der heiligen Schrift²⁰⁴.

²⁰² Siehe ebda, S 107

²⁰³ Siehe ebda, S 107

²⁰⁴ Siehe Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 136

Die Relation zwischen dem Offenbar-Sein und dem ins Menschliche gesetzte Verhüllt-Sein Gottes nennt Pascal die „*ambiguité*“ der Gottesgegebenheit. Diese Gottesgegebenheit ist für uns deshalb von Bedeutung, weil sie eine ernsthafte Herausforderung birgt: Sie stellt den Menschen vor eine besondere Entscheidung, bringt ihn in besondere Gefahr, verlangt eine besondere Haltung und ihr wird nur durch eine besondere Tat genügt. Der Mensch weiß, dass Gott sich offenbart hat, aber trotzdem bleibt er in solch großem Ausmaß verborgen. Was die Offenbarung mit sich bringt, ist demnach die Möglichkeit des Ärgernisses, die mit Gott unteilbar verbunden ist. Pascals „Ambiguität Gottes“ ist Guardini zufolge ein biblisches Grundphänomen, das sich durch die ganze Geschichte Israels hindurchzieht und besonderes in Gestalt der Propheten deutlich wird²⁰⁵. Wenn es sich um gleichzeitig Lebende handelt, nimmt es eine besonders heftige Form an und zeigt sich im Zusammentreffen mit dem Zeugnis für die in ihm geschehene Offenbarung. Die Offenbarung als Möglichkeit des Ärgernisses hat ihre Analogie innerhalb der Welt. Wenn z.B. etwas als höhere Gegebenheit, eine Idee, Forderung oder Persönlichkeit in einen geschlossenen Lebensbereich eintritt, wird dieser Bereich beunruhigt. Hier kommt die Forderung zur Entscheidung. Der Hereintretende bietet dem Gegenüber die Möglichkeit einer existentiellen Erhöhung, zugleich aber sind dessen Selbstgenügen und dessen Ruhe aus eigenem Ansatz erschüttert. Als Beispiel hierfür kann ein neuer Schöpfer oder ein sozialer Reformator gelten, der in einem bestehenden gesellschaftlichen Zustand auftritt. Er eröffnet zwar die Möglichkeit, zu einer besseren Daseinsform aufzusteigen, beunruhigt jedoch gleichzeitig diejenigen, die mit der alten Gesellschaftsform verwachsen sind und den *Status quo* bejahen. So bleibt das Bestehende im eigenen Ansatz haften und kann Gründe über Gründe gegen das Neueintretende als Störung seines augenblicklichen Seins- und Wertgefüges geltend machen. Dieses Neueintretende enthält nach Guardini seine spezifische Schärfe, wenn es der lebendige Gott ist, der sich im Daseinsbereich weltverwachsener Menschen bezeugt, was so weit geht, dass alle Kräfte und Werte, die für den sich Offenbarenden sprechen, und auch Er selbst angefeindet werden, zumal die neue Möglichkeit von der Welt in ihrer Selbstgenügsamkeit als Ärgernis und Bedrohung wahrgenommen und diese Bedrohung als Argument gegen die Offenbarung angeführt wird²⁰⁶.

Die Offenbarung bringt neue Werte mit sich, die in den Lebensraum des Menschen, in alle seine Lebenswelten, seine Gedanken, in sein Herz und in die Beziehungen der Menschen un-

²⁰⁵ Siehe ebda, S 141

²⁰⁶ Siehe Winfried Hofer, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal, Börsig, Fridingen a. d. Donau., 1993, S 165f

tereinander gelangen, die Rezeption dieser Werte ist jedoch nicht automatisch und abgesichert, sondern hängt von der Grundtendenz des menschlichen Herzens ab. Aus unserem Herzen kommen auch die schlimmsten Argumente gegen den Boten Gottes, die aus einer Existenzverfallenheit selbst aufsteigen²⁰⁷. „Diese Welt wird sich bedroht fühlen und diese Bedrohung als Argument gegen die Offenbarung wenden. Vor einer sich behauptenden Welt ist, um es einmal pathetisch zu sagen, Gott tatsächlich der große Ruhestörer. *‘Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert’*, sagt Jesus ganz klar (Mt 10,34)²⁰⁸.“

In Guardinis Text erschließt sich uns das Drama des Herzens, das in sich eindrucksvolle Argumente und Gründe birgt, die gegen die Offenbarung sprechen, und sich deshalb verschließt oder auch unruhig wird, wenn sich die Botschaft an das Herz richtet. Empörung gegen Gott ist die Folge, denn sobald es sich um das Heilige handelt, kommt es aufgrund der gefallenen Existenz des Menschen zu einer Gegenreaktion. Es brechen Hass und Zerstörung aus, was nur aus einem Verständnis der Geschichte heraus zu begreifen ist, wobei es interessant erscheint, dass nicht die genannten Gründe diese feindliche Reaktion hervorrufen, sondern die Gründe vielmehr als Erklärung und Anlass später hinzukommen, zumal es natürlich immer eines Anlasses bedarf²⁰⁹.

„Es werden also immer Gründe da sein. Und immer werden die Leute, welche gegen die Offenbarung auftreten, den Eindruck der Maßvollen und Weisen machen: als Fürsprecher des Lebens, als Hüter der Welt und ihres Wertes erscheinen. Ja es wird sich sogar die Paradoxie einstellen, dass der Mensch gegen Propheten für Gott eintritt; für Gott gegen Gottes Sohn, wie Jesus ja gesagt hat: *‘Die euch töten, werden überzeugt sein, Gott einen Dienst zu tun!’* Der Ablehnende wird den ‚reinen‘ Gottesbegriff des absoluten Wesens; das Geheimnis der tiefen, das Herz beruhigenden Gottheit; den schöpferischen Weltgrund und das unendlich wirkende All-Leben gegen den ‚anthropomorphen‘ oder ‚kulturfeindlichen‘ oder ‚unmenschlichen‘ Gott der Offenbarung verteidigen. Er wird für den ‚Gott der Philosophen‘, für den ‚Gott der Dichter‘ auftreten gegen den ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‘, gegen den ‚Gott Jesu Christi‘. Und zwar mit sehr guten, freilich vorletzten Gründen, die höchst eindrucksvoll sind, solange das Herz sich eigentlich, letzten und wirklich entscheidenden Gründen, die für den Lebendigen Gott der Botschaft sprechen, verschließt²¹⁰.“

²⁰⁷ Siehe Romano Guardini, *Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal*, S 141

²⁰⁸ Ebda, S 139

²⁰⁹ Siehe ebda, S 140f

²¹⁰ Ebda, S 141

In dieser Logik der Ereignisse kann es jedoch eine Sichtweise geben, bei der es nicht möglich ist, eine freie Entscheidung zu treffen. Denn es geht um die Offenbarungssituation, die sofort Sicherheit gibt, zugleich aber insofern in der Schwebelage bleibt, weil es möglich ist, sie in Frage zu stellen. Sie motiviert folglich zu einer Entscheidung für oder auch gegen sich, die notwendig ist, aber in Freiheit getroffen werden muss und dazu braucht es einen Raum, der dies ermöglicht²¹¹. Die Situation, in der das Ereignis geschieht, wird durch die Ambiguität Gottes bestimmt und ist gleichzeitig auch der psychologische und sinngemäße Raum, der die Freiheit schafft, um zu einer Entscheidung gegenüber der Offenbarung der Wirklichkeit zu gelangen. Diese vollzieht sich aus der Anfangskraft der Person heraus, aus der Bewegung zum Hinübergang und aus der Selbsthingabe an das heilige „Du“. Hier bahnt sich der Weg zur gottgemeinten menschlichen Existenz. Da der Glaube auch verweigert werden kann, wenn die Person sich im Zweifel verhängt, in der Müdigkeit der Skepsis versinkt oder sich in irdische Selbstbehauptung verschließt, ist es wichtig zu wissen, wann der Raum sich öffnet, umso mehr, weil Gott nicht nur ruft, sondern das Ohr zu hören und ebenso die Kraft zu folgen gibt, und es dazu der Gnade bedarf. Gott lässt sich jedoch nicht einfangen in menschliche Maßstäbe von Gerechtigkeit oder Vernunft und bleibt im Gewähren dieser Gnade souverän und frei.

Pascal braucht diese Ambiguität der Offenbarung, in der er religiös lebt und kämpft, zumal sie ihm die notwendige Spannung bietet, sich dem Kampf gegen die rationalisierenden und harmonisierenden Tendenzen seiner Zeit zu stellen. In ihr sah er den Raum der Freiheit und der Größe des Glaubens. Diese Ambiguität, der notwendige Raum der handelnden Freiheit, des christlichen Kampfes und der Spannung, dessen Pascal bedarf, grenzt an das Geheimnis der Auserwählung. Es gäbe, so Pascal, genug Klarheit, um die Auserwählten zu erleuchten, und ebenso genug Dunkelheit, um sie demütig zu machen, diese Dunkelheit verblende die Verworfenen, zugleich stelle sie aber die Klarheit vor Gericht, wo sie unentschuldig seien²¹². Alles gereiche, wie Pascal des Weiteren festhielt²¹³, den Auserwählten zum Besten, selbst die Dunkelheit der Schrift. Denn geschützt durch die göttliche Klarheit, werden diejenigen, die sich ihr öffnen, jener Dunkelheit gerecht²¹⁴.

²¹¹ Siehe ebda, S 142

²¹² Siehe Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 578

²¹³ Siehe ebda, Fr. 575

²¹⁴ Siehe Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 141ff

4.7 Sünde und Erbschuld als Grund für Verkehrung des Herzens

Die neue eintretende Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des lebendigen Gottes, das Angebot Gottes an den Menschen, ihn an seiner Herrlichkeit teilhaben zu lassen, welches auch abgelehnt werden kann, wobei die Ablehnung auf die Existenzverfallenheit des Menschen, die Verkehrtheit seines Herzens, zurückzuführen ist, deren Grund in der Erbsünde liegt.

Am Anfang allerdings war der Mensch heilig, unschuldig und vollkommen von Gott erschaffen und hatte teil an Gottes Herrlichkeit. Mit eigenen Augen schaute der Mensch den Glanz Gottes und wurde nicht von Nöten und Blindheit geschlagen, vor allem aber war er nicht der Macht der Sterblichkeit verfallen. Er hatte so viel Herrlichkeit, dass er sie nicht ertragen konnte, ohne in der Anmaßung zu verfallen. Der Mensch wollte nun selber die Mitte und von der Gnade Gottes unabhängig sein. Er entzog sich daher seinem Schöpfer und ist infolgedessen jetzt sich selbst überlassen, denn Gott will nur die Antwort eines Freien. Dass der Mensch auch jetzt noch eine Vorstellung von Wahrheit und Glückseligkeit hat, ist für Pascal der Beweis, dass er vor seinem Fall nicht verdorben, sondern guten Sinnes war. Er konnte nicht von Beginn an verdorben sein, denn sonst hätte er diese Bilder nicht in sich. Die Vollkommenheit, die der Mensch jedoch anfangs hatte, ist nun nicht mehr ihm, daher ist auch das in ihm ausgeprägte Bild nicht mehr das Bild der Wahrheit, sondern das der Dummheit, Irrheit und Verstiegheit.

Pascal zufolge braucht der Mensch die Einsicht in dieses Mysterium der Erbsünde, um überhaupt sein Leben verstehen zu können. Der Tod ist die Strafe für Adams Sünde und dient dem Menschen zur Sühnung seiner Schuld und zur notwendigen Reinigung von der Sünde. Er ist notwendig, denn nur er kann den Menschen von der „Begierde des Fleisches“ freimachen, zumal er schließlich das Leben vollendet, allerdings nicht ohne Christus. Ohne Christus bleibt der Tod schrecklich, mit Christus hingegen ist er liebeswürdig, heilig und die Freude jedes Gläubigen. Daher kann der Tod als Vollendung des Lebens bezeichnet werden. Christus hat durch seinen eigenen Tod das Leiden und den Tod geheiligt. Für Pascal ist der Tod der Moment, in dem der Mensch, Gott und dessen souveräne Existenz anbetet, die allein wirklich existieren, durch die vor Augen seine eigene Majestät zunichtewird. Der Tod führt zum Erwachen zu wirklichem Leben, zu einer Vereinigung mit dem Leben des Herrn und ist notwendig und wünschenswert, denn durch ihn wird die Wurzel der Sünde abgetrennt. Durch den Tod ist der Mensch vor eine Wirklichkeit gestellt, in der er nichts mehr in den Händen hält und die

Welt mit all ihren Angeboten leer bleibt, weil der Tod alles raubt.

Das verkehrte Herz nun wird in der Welt gegenwärtig durch böses Denken, Sprechen und Handeln. Allerdings gibt es eine Unterscheidung zwischen Böses tun und sündigen, denn bösem Tun liegt der böse Wille zu Grunde, während sündigen heißt, die Wahrheit oder die Liebe zu Gott zu verletzen. Es geht Pascal hier um bewusste Bosheit, beispielsweise der Kasuisten, die sich auch in der Kirche eingeschlichen haben und zeigen, dass sich das Böse selbst richtet und sein eigener Feind ist. Er nennt das Böse Weltgeist, Ungeist, Ehrsucht, Rache, Unreinheit sowie den Geist der Begierlichkeit und auch die Beunruhigungen des Menschen stammen seiner Ansicht nach nicht vom Guten, sondern vom Verlangen des Bösen²¹⁵.

Die Sünde wiederum ist, wie oben erwähnt, die Strafe für Adams Ungehorsam und hat Auswirkungen auf das gesamte menschliche Leben. Sie wirkt in der Tiefe des Menschen und beeinflusst seine Entscheidung, womit das Existenzproblem des Menschen angesprochen ist. „Sünde bedeutet, dass der Mensch in sich selbst stehen will, dass er hochmutig ist, selbstsüchtig, unrein im Geiste, nämlich bestrebt, die Freiheit des Gültigen unter das eigene Wollen zu zwingen. Diese Sünde, die überall wirkt, vor allem im Geiste, das heißt also auch in tiefen des Herzens, droht zu einer bösen Vorentscheidung zu werden, die allen einzelnen Entscheidungen vorausliegt. Sie strebt, die Werte in die Gestalt der Autonomie zu bringen und sie so zu Werkzeug der Empörung gegen Gott zu machen. Sie beeinflusst die Herzkraft und sucht so das wahre Bild der Dinge zu falschen. Sie trübt den Wertblick, beirrt das Wertgefühl, lenkt die Wertentscheidung ab – und die Gefahr ist umso größer, als das Herz sich bei der eigentümlichen Unmittelbarkeit seines Aktes seiner selbst so sicher fühlt und an die Möglichkeit eines Irrtums nicht glauben will. In Wahrheit kann sich nichts so tief, so verhängnisvoll und so schwer belehrbar irren wie das Herz²¹⁶“

Da für Pascal die Entscheidung des Menschen sehr wichtig ist und sich alles nach dieser Entscheidung hin ausrichtet, kann der soeben zitierte Text über die Macht der Sünde erschütternd wirken, insbesondere folgender Satz; „Diese Sünde, die überall wirkt, vor allem im Geiste, das heißt also auch in den Tiefen des Herzens, droht zu einer bösen Vorentscheidung zu werden, die allen einzelnen Entscheidungen vorausliegt²¹⁷. “Vom lebendigen Gott holt sich der

²¹⁵ Siehe Winfried Hover, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal, S 97ff

²¹⁶ Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 149

²¹⁷ Ebda, S 149

Mensch seine eigentliche Wesenswahrheit herunter, richtiger, sie wird ihm geschenkt, genauso gilt dies fürs Erkennen. In diesem Akt des Erkennens steht der ganze Mensch. Der Bogen muss auf Gott hin und von Gott her gespannt sein, ein Flammenbogen gleichsam. Die Sünde hat aber diesen Flammenbogen unterbrochen²¹⁸. „Die Sünde will gar nicht, dass die Erkenntnis des lebendigen Gottes zustandekomme. So benutzt sie die Zerstörung der eigentlichen Ganzheitsgestalt, des „Bogens“, um sich zu sichern. Der Erkenntnisstrahl wird abgelenkt, die Sachverhalte werden verschleiert, hinweise verhüllt, die Sinngehalte verfälscht. Wohl weisen alle Dinge über sich hinaus – aber das Wesen der Sünde ist die Eigensucht, der Wille, nicht auf Gott bezogen zu sein, sondern in sich selber zu stehen. Der Mensch liebt sich selbst, macht sich und seine Welt zum Mittelpunkt des Daseins²¹⁹.“

4.8 Die Verkehrung des Herzens

Pascal schreibt, der Mensch sei nichts als Verstellung, Lüge und Heuchelei, und zwar nicht nur sich selbst, sondern auch den anderen gegenüber. Er wolle die Wahrheit nicht hören und vermeide es auch, sie Anderen zu sagen. Diese Anlage sei weit von Gerechtigkeit und Vernunft entfernt und habe ihre Wurzel in seinem eigenen Herzen. Ihm zufolge ist das Herz des Menschen verkehrt und nicht so, wie es sein sollte. Dies zeigt sich darin, dass es sensibler für das Nichtigste ist, während es empfindlicher sein sollte für das Höchste. Es freut sich sogar über das Negative, neigt zu Bequemlichkeit und auch der Stolz hat sich in seinem Innersten eingenistet. Eigenliebe und Nützlichkeit bestimmen sein Bestreben anstatt Frömmigkeit und Entsagung, gleichwohl zeigt die Bereitschaft zur Verleumdung die große Verblendung des Herzens, zumal das Herz nicht fähig ist, das Bösertige der Verleumdung zu sehen, was seine noch größere Verblendung beweist. Für Pascal ist es nichts als eine „rebellische Festung“, eine „*place rebelle*“, in der Laster und Unvollkommenheiten festgehalten werden.

Eine weitere Manifestation dieser Verkehrung ist die Einbildung des Menschen. Denn der Mensch arbeitet daran, sein, wie es Pascal nennt „*wahngebildetes Sein*“²²⁰ immerfort zu verschönern und zu erhalten und vernachlässigt dabei die Ausbildung seines wirklichen Seins, was einzig wesentlich wäre. Der Mensch führt demnach im Grunde genommen ein Scheinle-

²¹⁸ Siehe ebda, S 129f

²¹⁹ Ebda, S 130

²²⁰ Siehe Blaise Pascal, Über die Religion (Pensées), Lambert-Schneider, Heidelberg, 1954, Fr. 226/183

ben und bemüht sich stets darum, dieses zu erhalten²²¹. Bei weniger bedeutsamen Dingen erweckt er den Anschein, als ob alles auf dem Spiel stehe, aber für die wesentlichen Dinge ist er blind. Sorglos eilt er dem Abgrund entgegen, den er aber aufgrund dessen, was er vor ihm aufgebaut hat, nicht sieht. Zudem liebt es der Mensch, getäuscht zu werden, und ebenso, wenn man ihm schmeichelt, weswegen er auch Anderen schmeichelt, weil er im Vorhinein zu ergründen sucht, was diesen angenehm sein könnte, anstatt sich darum zu kümmern, was den Anderen tatsächlich guttäte, nämlich ihre Eitelkeit zu begrenzen. Pascal hält das menschliche Leben für einen fortwährenden Trug ebenso wie die Einigkeit der Menschen, zumal diese auf gegenseitiger Täuschung begründet sei. Nichts ist den Menschen so verhasst wie die Wahrheit und diejenigen, die ihnen die Wahrheit sagen, sind unerwünscht. Lieber sind ihnen die, die sie täuschen. Man liebt den Kampf der Meinungen will aber die gefundene Wahrheit nicht akzeptieren und bedenken. Wenn es um die Suche nach dem Wesen der Dinge geht, interessiert den Menschen das Ergebnis nicht, sondern er ist schon mit der Suche zufrieden. Der Mensch ist nach Pascal ein Wesen voller Irrtum ohne Gnade.

Da der Mensch vermeintliche Machtpositionen besitzt, meint er, Macht zu haben und die öffentliche Meinung beeinflussen zu können. Diese Macht ist jedoch an bestimmte gesellschaftliche Gruppen gebunden und wird mit der Zeit zur Tyrannei. Nochmals ist der pascalsche Mensch vor die Wahl gestellt, diese Macht sich selbst zuzuschreiben oder sie Gott zu übergeben, dem sie wirklich gebührt. Wenn der Mensch diese Macht für sich beansprucht, so maßt er sich einen Ort an, der ihm nicht zusteht. Es ist dies ein „Wille zu Macht“ (*désier de dominer*), wobei diese Formulierung später auch Guardini und Nietzsche aufgreifen, die sich mit der Selbstliebe als einer Folge des Sündenfalles beschäftigen. Nur dem Herrscher kommt diese Macht zu, der versucht, Fallstrukturen zu überwinden und im Sinne Gottes zu handeln, wodurch seine Macht der Macht Gottes ähnlich wird, die sich dadurch auszeichnet, dass sie alles Böse von sich weist und im Guten allmächtig ist.

Wie soll es aber dem Menschen gelingen, sich so zu verhalten? Jedenfalls nicht aus eigener Kraft und Anstrengung, wie Pascal ausführt, denn er brauche die Bekehrung des Herzens, um weiter tun und denken zu können²²². Pascal selbst bedarf einer außerordentlichen Gnade, um sich zu bekehren. Er gesteht und betet: „*Oh mein Gott; mein Herz ist so verhärtet, erfüllt mit Vorstellungen, Sorgen, Unruhen und Unhandlichkeiten dieser Welt, dass weder die Krankheit,*

²²¹ Siehe Winfried Hover, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal, S 84f

²²² Siehe ebda, S 100f

*noch die Gesundheit, Gespräche, auch nicht die Bücher; noch Deine heiligen Schriften, noch das Evangelium, weder Deine heiligen Geheimnisse, noch Almosen, noch Fasten, noch Abtötungen, noch Wunder, auch nicht der Gebrauch der Sakramente, noch das Opfer Deines Leibes, noch alle meine Anstrengungen, noch alle Menschen zusammen auch nur das geringste Bekehrung in Gang zu setzen vermögen, falls DU nicht al diese mit außerordentlicher Hilfe, außerordentlichen Beistand Deiner Gnade begleitest*²²³.“ Pascal wendet sich an Gott und dessen Allmacht, um ein Geschenk der Gnade zu erbitten, das alle anderen Geschöpfe ihm nicht gewähren können. Gott allein ist der Herr des Herzens, der dieses auch wandeln kann. Das Herz, die „rebellische Festung“, ist von Lastern in Besitz genommen und Gott möge nun als „Herr des Herzens“ in diese Bastion eindringen, den starken und mächtigen Feind, der dort seine Herrschaft aufgebaut hat, fesseln und die Schätze an sich nehmen, die sich in ihr befinden und Ihm gehören. Den Augenblick der Taufe betrachtet Pascal als zweite Geburt. Denn der Schöpfer prägte zu Beginn ein Bild ins Herz des Menschen, das dieser mit der Zeit ganz verwischen ließ, sodass es nur noch Gott selber möglich ist, das Bildnis wiederherzustellen.

4.9 Der Gnadenakt

Das Gebet verweist und baut eindeutig auf die Souveränität Gottes, zumal der Mensch infolge der selbstverursachten Verkehrung seines Herzens vonseiten Gottes eigentlich keine Gnade zu erwarten hätte, denn für Pascal wiegt der Akt der Loslösung von Gott so enorm schwer, dass Gott eigentlich den Schlussstrich ziehen und die Beziehung zum Menschen abbrechen müsste. Allerdings kommt nun in einem Schlüsselmoment die Barmherzigkeit Gottes ins Spiel, die als Rettungsanker für den Menschen fungiert²²⁴. Allein durch sie kann Gott seine Gnadengaben über dem Menschen ausgießen und in dieser Ausgießung der Gnade Gottes über dem Menschen kommt es zu einer Vereinigung mit Gott. So ist der Mensch in den Stand der Gnade erhöht und Gott ähnlich, er darf daher an Seiner Göttlichkeit teilhaben.

Pascal meint, der Mensch werde im Stand der Sünde den Tieren ähnlich und es gebe auch Menschen, die sowohl zur Gnade als auch zur Sünde hinzustreben vermögen. Der Mensch fühlt beides, einerseits klarer als den Tag die untilgbaren Spuren seiner Größe, andererseits leidet er aber unter der Wirkung seiner beklagenswerten Beschaffenheit. Allein die Gnade

²²³ Blaise Pascal, Über die Religion (Pensées), Fr. 607

²²⁴ Siehe Winfried Hover, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal, S 101ff

kann ihn zum Menschen machen, sie hilft ihm, zu sich selbst vorzudringen und erlöst ihn von der Schwäche, von seinem Elend, seiner Begierden, seinem Stolz und dem falschen Ehrgeiz. Pascal nennt zwei Quellgründe für diesen menschlichen Zustand, das Dünkel und die Trägheit, und Gott hat sich, um den Menschen zu erlösen, ebenfalls auf zweifache Weise enthüllt, in Gerechtigkeit und in Barmherzigkeit²²⁵. Der Sinn der Gerechtigkeit ist es, Dünkel und Stolz einzudämmen, zugleich besagt die Gerechtigkeit, dass Gott allein „gerecht“ und der Richter ist, denn Menschen steht es nicht zu, Andere zu richten. Den Menschen zu guten Werken aufzufordern, ist der Sinn der Gnade, indem sie Trägheit und Bequemlichkeit bekämpft. Die Gnade ist der Barmherzigkeit zugeordnet, und soll bewirken, dass der Mensch zu Werken der Güte und Barmherzigkeit fähig wird. Die Barmherzigkeit ist eine „*qualité*“, eine Wesenseigenschaft Gottes, sie ruft den Menschen dazu auf, alle Lässigkeit zu überwinden und danach zu streben, die Tugend der guten Werke zu erwerben. Erneut betont Pascal hier die Souveränität Gottes, indem er über Bekehrung spricht. Die Bekehrung des Menschen kann allein durch Gnade geschehen, d. h. nicht durch menschliche Anstrengung oder Bemühungen und nicht durch menschliche Verdienste. Gott allein entscheidet, wem diese Gnade zuteilwird und in welcher Intensität er sie zuteilt. Dies zeigt das Beispiel des Petrus, der Christus nicht deshalb verleugnete, weil er ihm gegenüber gleichgültig war, sondern weil ihm die Gnade fehlte. Gott hat ihn verlassen und dadurch der ganzen Kirche eine Lektion erteilt: Ohne ihn vermag man nichts²²⁶. „Im Gegensatz zu den Kasuisten, die die Lehre vertreten, dass alle Menschen Gnaden hätten, die tatsächlich reichten, und dass diese Gnaden dann auch den Willen bestimmen: höchstens noch durch eine wirksame Gnadengabe bei jeder aktuellen Versuchung, um die Sünde zu verhindern, unterstützt werden, hält Pascal mit Augustinus daran fest, dass die menschliche Natur nicht mehr hinreichende Gnade hat, als es Gott gefällt²²⁷.“

Wenn also der Mensch zu seiner Bekehrung weder durch eigene Verdienste, noch durch eigene Bemühungen oder Anstrengung etwas beitragen kann, so stellt sich die Frage: Was kann der Mensch überhaupt? Auch seine Sehnsucht nach Erfüllung und sein Streben nach Glück sind, wenn sie innerweltlich bleiben, nicht von Dauer, weil der Mensch ohne Gott das Ziel seines Strebens nicht finden kann, zumal alle rein innerweltlichen Glückskonzeptionen zum Scheitern verurteilt sind. Pascal greift diesbezüglich auf ein biblisches Beispiel, die Erzählung

²²⁵ Siehe ebda, S 101ff

²²⁶ Siehe ebda, S 101ff

²²⁷ Ebda, S 103

vom Turmbau zu Babel (siehe Gen 11,1), zurück²²⁸: Der Mensch bemüht sich, zum Unendlichen aufzusteigen, und versucht einen Turm zu errichten, der sich ins Unendliche erheben soll, was ihm aber auf Grundlage seiner eigenen Möglichkeiten nicht gelingt. Seine eigene Grundlage ist folglich nicht tragfähig, sie bricht auseinander. Ebenso steht es mit den Bemühungen, Gott mit dem eigenen Erkenntnisvermögen zu erfassen. Obwohl der Mensch nach Unendlichkeit strebt, um sich festhalten zu können, ist er nicht fähig, das Unendliche durch seine Unendlichkeitsvorstellungen zu erreichen. Pascal zufolge erfährt der Mensch das existenziell in sich selbst, weil das Scheitern seines Unendlichkeitsstrebens eine unendliche Leere in ihm hinterlässt. Ohne Gott bleibt das menschliche Dasein nur ein auswegloses Schwanken zwischen zwei Extremen, dem Unendlichen und dem Nichts. Das Entdecken der unendlichen Leere alleine ist jedoch noch kein richtiger Schritt, und keine richtige Haltung, um über Gott und dessen Gnade nachzudenken: Der Mensch erfährt einen Zwiespalt den Bruch an sich selbst, weil er nicht anders kann, als nach unvergänglichem Glück zu streben, andererseits erweist er sich als unfähig, es zu erreichen. Der Mensch ist schwankend und gefährdet wie ein Schilfrohr.

Was er aber sicherlich besitzt, ist die Fähigkeit zu denken, mit der er seine eigene Lage zu erkennen vermag. Genau darin liegt die besondere Würde des Menschen: im Denken, das seine Einzigartigkeit ausmacht. Dadurch ist der Mensch allem anderen überlegen, sogar über das ganze Universum²²⁹. *„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“*²³⁰.

Damit hat der Mensch nun die richtige Haltung, indem er einerseits sein Elend erkannt hat, und andererseits durch das Denken zu einer Würde gelangt, die ihn über alles andere Geschaffene erhebt, wobei die anfängliche Erkenntnis seines Elends den Ausgangspunkt markiert, von wo aus die Bewegung des Menschen zu Gott geschehen kann. Die Grundstruktur der Philosophie Pascals ist somit folgende: Der Mensch bewegt sich auf das Absolute hin, diese Bewegung tut der Mensch jedoch nicht autonom aus eigener Kraft, sondern er ist gewissermaßen gezogen. Er wirkt zwar mit an seinem eigenen Heil, allerdings ist es Gott selbst, der dieses

²²⁸ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 95ff

²²⁹ Siehe ebda, S 98

²³⁰ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 113/348

Wirken und auch das menschliche Wollen bewirkt²³¹. Diese Bewegung des Menschen zum Absoluten hin wird daher durch sein Berührt-werden von Gott und dessen heiliger Nähe ausgelöst. Wenn Pascal von Gott sagt, er sei „*sensible au cœur, non à la raison*“, meinte er eben dieses Berührt-werden, die einzigartige, sinnergebende, erfüllende Gottesnähe, das höchste Gut. Er braucht die Nähe Gottes, die das Herz innerlich tröstet, und den Herzensgrund erfüllt, erleuchtet, reinigt und stärkt. Es geht hier um den Wert des „Heiligen“, wobei man beachten muss, dass es sich „*um ein Entflammt-Werden, nicht um ein Unterrichtet-Werden*“ handelt²³². Mit dem Heiligen meint Pascal den Charakter des im Alten und Neuen Testament sich offenbarenden Gottes, denn die „*sainteté*“ hat bei ihm keine allgemein-religiöse Bedeutung, sondern bezieht sich auf biblische Heiligkeit. Genau sie tritt dem Menschen entgegen, ist willens, „*den Grund des Herzens zu durchfluten*“, „*denn inneren Abgrund auszufüllen*“, der sonst nicht gefüllt werden kann, und das „*véritable bien*“ zu sein, das allein den wesenhaften Werthunger sättigen kann. Genau von hierher öffnet sich der „*ordre de la sainteté*“, von dem Fr.793 spricht, der „*ordre de la charité*“ der seine eigene „*Größe*“ hat, seinen eigenen „*Glanz*“, seine besondere Wertfülle, wesentlich verschieden und unerreichbar höherstehend als die Ordnung des „*Fleisches*“ sowohl wie jene des „*Geistes*“, zu der auch das natürliche Herz aus Fleisch gehört. Hier geht es nicht um die Wertfülle des „Gottes der Philosophen“, sondern des „Gottes Jesu Christi“²³³.

„Ebendiese Werte nun sind es, die in der Ambiguität stehen. Das Herz aber ist von ihnen herangerufen und in die Entscheidung gestellt, ob es sie als das erkennt, was sie sind, und ihnen die Herrschaft gibt, die sie fordern. Das Herz – dessen Kraft der Stellungnahme selbst unter dem fälschenden Einfluss der Sünde steht! So ist es konsequent, wenn Pascal mit solchem Nachdruck von der rechten inneren Haltung redet: Demut, der Selbstlosigkeit, der Bereitschaft – verschiedene Beziehungen dafür, dass das Herz die Verklammerung in sich selbst löst, sich selbst als Mittelpunkt des Daseins aufgibt und willens wird, das Herbeiführende als den eigentlichen Beziehungspunkt anzunehmen. Es ist im Grunde das, was das Wort des Evangeliums meint: *‘Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren; wer sie aber hergibt, wird sie gewinnen’* (MT 10,39). Je reiner diese Bereitschaft, je vollkommener dieses Loslassen, desto grösser die Chance, durch die Ambiguität hindurchzukommen. Desto klarer der Blick

²³¹ Siehe Winfried Hofer, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal, S 104

²³² Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 283/460

²³³ Siehe Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 149f

dafür, was da redet. Desto sicherer Wertantwort. Desto stärker die Bewegung, durch welche das `Auf-hin` vollzogen und die eigentliche Struktur des Menschen wiedergewonnen wird: der Flammenbogen in Gott hinüber²³⁴.“

Wie kommt es nun dazu, dass aus „*amour*“ „*charité*“ wird? „*Amour*“ bezeichnet hier die Herzkraft schlechthin. Sie ist eine natürliche Antwort auf den Wert, der überall vibriert, und ist selbst „natürlich“, d.h. sie steht in der Verfallenheit und in der Zweideutigkeit und deshalb sind Chaos und Schein in ihr. Wenn sich aber das Herz dem Ruf ergibt, dann geschieht etwas mit ihm, denn dieses sich dem-Ruf-ergeben seitens des Herzens ist die Entstehung der Mitte, das Gegenbild der rufenden, göttlichen Kraft. So erst erwacht das gottgemeinte, wirkliche Selbst und zugleich erwacht eine neue Liebe, die eine neue Kraft der Wertung ist, mit einer neuen inneren Sicherheit und Freiheit. Die Gnade als Teilhabe an der Liebe Gottes wird in der Theologie „göttliche Tugend“ genannt. Was hier wesentlich geschieht ist, dass die Gottesliebe, die ihm in Einvernehmen entgegentritt, in eine Einwilligung mit dem „*fonds du cœur*“, dem Herzensgrund, kommt, der sich dieser Liebe ergibt. Der Herzensbegriff setzt sich damit in die mystische Sicht fort, ergibt sich der Liebe Gottes und erwacht darin als neue Liebe „*carité*“²³⁵.

„Was da geschieht, verliert sich an seinen beiden Enden ins Geheimnis: Ins Geheimnis jener absoluten Initiative, aus welcher heraus der offenbarende Gott sich deutlich macht, Licht gibt, den Grund des Herzens so wirksam berührt, dass er sich löst, öffnet, sehend und frei wird... Und ins Geheimnis des Menschenherzens; seiner endlichen Initiative, worin die Macht der Sünde sitzt, aus der heraus es sich öffnet und loslässt, um Gottes teilhaft zu werden. Es ist das Geheimnis der Gnade und der Freiheit. Wie das Zusammenkommen; wie sie zweierlei sind doch eines, darüber kann man weiter nichts mehr sagen. Dass sie aber zusammenkommen können, hat Pascal in jenem Ereignis erfahren, von dem das *Mémorial* berichtet²³⁶.

Wenn Gott den Herzensgrund des Menschen berührt, so wird die Vernunft des Menschen zu ihrer wahren Fähigkeit befreit. Sie kann die eigenen Grenzen und die Größe Gottes erkennen. Deshalb soll im Folgenden noch auf die Rolle der Vernunft im Zusammenspiel mit dem Herzen eingegangen werden.

²³⁴ Ebda, S 150f

²³⁵ Siehe ebda, S 151f

²³⁶ Ebda, S 152

4.10 Pascals Vernunftkonzept

Es gibt eine Reihe von Texten Pascals, die, für sich betrachtet, den Verdacht einer Vernunftfeindlichkeit der pascalschen Philosophie erwecken mögen, weshalb es wichtig ist, eine Analyse dieser Texte durchzuführen. „*Demütige dich, ohnmächtige Vernunft ... und höre von Deinem Herrn, welches deine wirkliche Lage ist, die du nicht kennst. Höre auf Gott!*“²³⁷. Diese Aussage scheint Pascals Bereitschaft zum Opfer des Intellekts zugunsten des Glaubens aufzuzeigen und damit eine Absage der Rationalität zu erteilen. Ob dies jedoch tatsächlich zutrifft, soll im Folgenden anhand der Erörterung von Pascals Forderung einer Unterordnung der Vernunft entschieden werden, die gleichzeitig ein Verständnis von den Aufgaben und den Grenzen der Vernunft entwickelt²³⁸.

4.10.1 Die Forderung nach einer Unterordnung der Vernunft

Dass Pascals vernunftskleptische Äußerungen nichts mit einer Absage an die Rationalität zu tun haben, wird schon deutlich, wenn es heißt²³⁹: „*Nichts entspricht so sehr der Vernunft (conforme à la raison) wie diese Nichtanerkennung (Verleugnung) der Vernunft (ce désaveu de la raison)*“²⁴⁰.“ Aufgrund dieses Fragments bezieht sich Pascals Vernunftkonzept auf dem Boden der Vernunft. Jeder der das übersieht kann Pascals Vernunftkonzept nicht erfassen und ihm nicht gerecht werden. Die Vernunft kommt eben darin zum Ausdruck, dass sie ihre eigenen Grenzen erkennt und keine Allzuständigkeit für sich beansprucht. Genau darum geht es, wenn Pascal von einer „Nicht-Anerkennung der Vernunft“ spricht. Er will sagen: Die Vernunft kann nicht als allzuständig anerkannt werden. Pascal behauptet, dass es zu den elementaren Aufgaben der Vernunft gehört, nach ihren eigenen Grenzen zu fragen, und hat dabei zwei Aspekte im Visier: die Hochschätzung der Vernunft und Einsicht und die Notwendigkeit ihrer Selbstbegrenzung. Es gilt demnach zwei Extreme zu vermeiden: „*die Vernunft ausschließen, und allein die Vernunft anerkennen*“²⁴¹. Gehört man der Vernunft nicht, so „*ist man ein Dumm-*

²³⁷ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 131/434

²³⁸ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 122

²³⁹ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 182/271

²⁴⁰ Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 122

²⁴¹ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 183/253

*kopf*²⁴²“, denn wenn der Mensch sich nicht von der Vernunft leiten lässt, schädigt er sich selbst. Zugleich will Pascal, dass die Vernunft die Anerkennung ihrer eigenen Grenzen fordert. Die Vernunft selbst muss einsehen, dass sie nicht für alles aufzukommen vermag. Diese Einsicht ist keine Schwächung der Vernunft, sondern ihre Stärke. Nur dann ist die Vernunft schwach, wenn sie ihre Grenzen nicht anerkennt²⁴³. Dass die Vernunft aber ihre Grenzen akzeptiert, erfordert ihre Unterordnung/ Unterwerfung (*soumission*)²⁴⁴. Allerdings ist nicht allein die „Unterordnung der Vernunft“ im Spiel, denn es gilt, drei propositionale Einstellungen zu unterscheiden: die erste ist das sichere Urteil, die zweite ist der Zweifel und die dritte ist die Unterordnung. Welche dieser drei Einstellungen angebracht ist, wird durch gegebene und nicht gegebene Gründe entschieden. Nur wer das beachtet, hat die Möglichkeit, zu einer angemessenen Wahrheitserkenntnis gelangen. *„Wer nicht so verfährt, begreift nicht die Macht der Vernunft (la force de la raison)*²⁴⁵. Deshalb braucht es eine entsprechende Kritik²⁴⁶: *„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*²⁴⁷“.

Auch in den folgenden Zeilen ist die Unterordnung der Vernunft nicht als eine Haltung dargestellt, welche die Vernunft verneint, sondern vielmehr als ihre Fähigkeit gekennzeichnet, sich dort dem Urteil zu entziehen, wo es einen Mangel an Gründen gibt: *„Wo es hinreichend Gründe da sind, zu entscheiden, ob etwas wahr oder falsch ist, in diesem Fall kann die Vernunft ein siecheres Urteil geben. Wenn die Gründe nicht ausreichen, hat die Vernunft zwei andere Möglichkeiten: sich des Urteiles zu entziehen und im Zustand des Zweifels verharren, auf Grund der fehlenden Gewissheit. Zum anderen kann die Vernunft eine Aussage für richtig und wahr halten, obwohl es keine Gründe für sie hat. Hier unterscheide von ‚für wahr halten‘ von ‚sicheres Urteil abgeben‘. Daher handelt es sich in diesem Fall um die Unterordnung der Vernunft d.h. die Vernunft akzeptiert hier, dass sie nicht selbst als Entscheidungsinstanz fungieren kann. Wo ausreichend Gründe da sind muss auch ein Urteil gefällt werden.*

²⁴² Ebda, Fr. 183/253

²⁴³ Siehe ebda, Fr. 188/268

²⁴⁴ Siehe ebda, Fr. 167/269 und Fr. 170/268

²⁴⁵ Siehe ebda, Fr. 170/268

²⁴⁶ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 122f

²⁴⁷ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 170/268

*Es ist auch interessant wie die Spannung zwischen der Unterwerfung der Vernunft und dem Zustand des Zweifels ist? Es ist angemessener in dem Zweifel zu verharren, wenn nicht alle notwendige Gründe für eine Entscheidung zu Verfügung stehen, als die Unterwerfung der Vernunft, diese können noch bekannt werden und der Erkenntnis von denen in Möglichkeitsraum der Vernunft liegt. Andernfalls ist es die Möglichkeit wo sich die Gründe für eine Entscheidung ob wahr oder falsch ist, der Erkenntnismöglichkeiten der Vernunft entziehen. In so einem Fall kann die Unterordnung der Vernunft gefordert sein, weil die Vernunft selbst tut hier ihre Grenzen anerkennen. Die Vernunft wird sich aber niemals unterordnen, wenn sie selbst nicht einsehen werde, urteilte, dass es Fälle gibt wo die Unterordnung notwendig ist²⁴⁸“. Sollte sich die Vernunft in so einem Fall doch nicht unterordnen, so verfällt sie dem Skeptizismus, wobei diese Haltung, die jegliche Festlegungen vermeidet, dazu führt, dass alles in Zweifel gezogen wird, eine Haltung, die für Pascal inakzeptabel ist²⁴⁹: „Der Letzte Schritt der Vernunft ist anzuerkennen, dass es unendlich viele Dinge gibt, die über sie hinausgehen (*une infinité de choses qui la surpassent*)²⁵⁰.“ Die Vernunft erkennt ihre eigene Begrenztheit, sie vermag nicht alles zu erfassen und ist somit über sich hinaus verwiesen. Wir wissen, dass wir nicht träumen, obwohl wir es durch Vernunftgründe nicht beweisen können. „Dass wir nicht träumen, ist uns intuitiv gewiss, dazu bedarf es keines Beweises auf der Grundlage von Vernunftschlüssen. Und dieses Wissen ist grundlegend für unser Bewusstsein und unsere Lebensgestaltung und damit auch für all das, was wir mit Hilfe unserer Vernunft bewerkstelligen²⁵¹.“*

4.10.2 Herz und Vernunft

Das Vernunftkonzept Pascals wird nur vollständig verstanden, wenn ihm der Begriff des Herzens zugesellt wird. Die Eingrenzung der Vernunft und das daraus resultierende Ergebnis, dass diese über sich hinaus verwiesen ist, deckt sich mit dem, was der Begriff des Herzens beinhaltet²⁵². Hier ist wesentlich zu erwähnen, dass es nicht um einen Gegensatz geht, denn das Herz ist nicht etwas Widervernünftiges und Vernunft und Herz schließen einander nicht aus. Pascal geht es vielmehr um ein Zusammenspiel: Die Vernunft ist auf das Herz bezogen

²⁴⁸ Ebda, Fr. 174/270

²⁴⁹ Siehe Markus Knapp, S 123f

²⁵⁰ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 188/267

²⁵¹ Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 124

²⁵² Siehe ebda, S 124f

und das Herz bezieht sich umgekehrt auf die Vernunft. In dieser Konstellation gründet die Begrenztheit der Vernunft, darin ist sie sowohl fundiert als auch erweitert: „*Wir erkennen die Wahrheit nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit dem Herzen*“²⁵³. Pascal behauptet, dass im Herzen die ersten Axiome zu Anschauung gelangen und das Herz somit die Voraussetzungen für alle mögliche Erkenntnis gibt²⁵⁴. Fragment 282 spricht diesbezüglich für sich selbst: „*Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz. In der letzteren Form erkennen wir die ersten Prinzipien, und umsonst versucht die Überlegung der Vernunft, die an ihnen keinen Anteil hat, sie in Frage zu ziehen. Die Skeptiker haben kein anderes Ziel aber sie mühen sich umsonst.*“

„Die Erkenntnis der ersten Prinzipien, z. B. dass es Raum, Zeit, Bewegung und Zahlen gibt, (ist) ebenso fest wie irgendeine jener (Erkenntnisse), welche die Überlegungen unserer Vernunft uns vermitteln. Auf diese Erkenntnisse des Herzens und des Instinktes muss Vernunft sich stützen und all ihre Arbeit auf ihnen aufbauen. Das Herz fühlt, dass es drei Dimensionen im Raume gibt, und dass die Zahlenreihen unendlich sind, die Vernunft beweist dann, dass es keine zwei Quadratzahlen gibt, deren doppelt so groß wäre wie die anderen“²⁵⁵.

So hat das Herz bei Pascal eine Erkenntnisfunktion und ist neben der Vernunft ein spezifisches Erkenntnisorgan, das nicht ersetzt werden kann, denn dem Herzen ist eine spezifische Erkenntnis zu verdanken, welche der Vernunft nicht zukommt: Nur mit dem Herzen erkennen wir die ersten Prinzipien und die vernünftige Überlegung (*le raisonnement*), die nicht daran beteiligt ist, trachtet vergebens, sie zu bekämpfen. Damit meint Pascal den Skeptizismus. Dieser sieht richtig, dass die ersten Prinzipien durch die Vernunft weder erkannt noch begründet werden können. Trotzdem bleiben unsere Erkenntnisse für Pascal deswegen, wie oben gezeigt wurde, nicht ungewiss. Vielmehr ist die Erkenntnis des Herzens mit der Erkenntnis der Vernunft identisch. Das verkennt der Skeptizismus²⁵⁶. „Doch Pascal geht einen Schritt weiter, wenn er das Verhältnis von Herzenserkenntnis und Vernunftkenntnis genauer bestimmt. Es zeigt sich dann: „Auf diese Erkenntnis des Herzens und des Instinkts muss die Vernunft sich

²⁵³ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 110/282

²⁵⁴ Siehe Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 147

²⁵⁵ Ebda, S 147f

²⁵⁶ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 124f

stützen und darauf ihre ganze Urteilskraft begründen²⁵⁷. Die Vernunft bleibt demnach unabdingbar auf die Erkenntnis des Herzens angewiesen: ohne Herzenerkenntnis keine Vernunftenerkenntnis. Die mit den Herzen erfolgende Erkenntnis der ersten Prinzipien hat für Vernunft eine fundierende Bedeutung; die Vernunft kann nur auf der Grundlage des vom Herzen Erkannten operieren²⁵⁸.“

Die Begrenztheit der Vernunft ist ihr nicht von „von außen“ auferlegt, sondern hat Pascal zufolge eine interne Begrenzung. Das Vermögen der Vernunft besteht darin, dass sie urteilt und Schlussfolgerungen zieht. All das vermag sie aber nicht aus sich heraus, denn dazu braucht sie externe Anknüpfungspunkte in Form von Erstprinzipien und Axiomen. Dieses Vermögen von Prinzipien thematisiert Pascal unter dem Ausdruck *cœur* „Herz“²⁵⁹. „In diesem Verwiesensein auf Anknüpfungspunkte außerhalb ihrer selbst besteht die interne Begrenzung der Vernunft. Als zentral für Pascals Verständnis der Vernunft erweist sich somit „Unmöglichkeit, in sich selbst gründen zu können“²⁶⁰.“

Auch die Gotteserkenntnis hat ihren Ursprung nicht in der Vernunft, vielmehr vollzieht sie einen anderen Weg. „Nach Pascal kann Gotteserkenntnis sich nicht in der Weise eines intentionalen Aktes oder Vernunftschlusses vollziehen; Gott gibt sich dem Menschen vielmehr zu erkennen, indem er ihn in seinem Inneren ‚berührt‘, in dem er dem Menschen seine Nähe innerlich ‚fühlen‘ lässt²⁶¹.“ Pascal hat eine unterschiedliche Wertung über Vernunft und die Kraft des Denkens, wenn es um die Erkenntnis der Wahrheit geht. Ebenso ist die Metaphysik nicht in allen Bereichen ausgeschlossen, sondern er teilt ihr ihre Rolle und Grenzen zu. Pascal ist der erste unter den Denkern, der seinen Platz nicht mehr in der Metaphysik sucht, aber auch nicht außerhalb von ihr steht²⁶². „Dass Pascal nicht außerhalb der Metaphysik steht, besagt: Sein Denken bewegt sich dort, wo auch die Metaphysik ihren Ursprung hat. Denn Pascal wie der Metaphysik geht es um die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen, darum also, wie er mittels seines Denkvermögens Wahrheit zu erfassen und sich ihrer zu vergewissern vermag. Von der metaphysischen Tradition unterscheidet Pascal sich hierbei jedoch

²⁵⁷ Siehe Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 282

²⁵⁸ Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 125

²⁵⁹ Siehe, ebda, S 126

²⁶⁰ Ebda, S 126

²⁶¹ Ebda, S 126

²⁶² Siehe, S 127

dadurch, dass er davon Abstand genommen hat, mit Hilfe der Vernunft letzte Gründe der Wahrheit erreichen zu wollen²⁶³.“

Pascals Wertschätzung des Denkens kommt gerade darin zum Ausdruck, dass er das Durchdenken eher auf die Vernunft zurückführt, während das Herz die Voraussetzungen für das Denken bietet und zugleich die Beziehung zur Wirklichkeit hält und nicht unbeteiligt ist. In den folgenden Sätzen lesen wir die Guardinis Interpretation, wie Pascals Denken der Wirklichkeit nahe ist: „Das Gedachte wird nicht bloß, vorgestellt empfunden, sondern es hat ein Gewicht, das es für das Bewusstsein des Denkenden in Stand setzt, mit dem Konkreten-Wirklichen zu konkurrieren. Die Gottesidee bei Anselm, das Wahrscheinlichkeitsgefüge bei Pascal, das Moment des Paradoxes bzw. des Absurden bei Kierkegaard sind nicht „Nur-Gedachtes“ im radikalen Unterschied zum Wirklichen; sie haben vielmehr, als Gedachtes, eine Dichte, welche macht, dass der Akt des Denkens, als wirklich geistiger Vollzug, sich auf sie wie auf Wirklichkeit stützen kann; dass er sich bewusst ist, durch sie hindurch auf Wirklichkeit zu treffen²⁶⁴.“

Wenn es um den Wertmoment geht, dann sind der Beweis und die Überzeugung maßgeblich, die beide Früchte des Denkens sind. „Gemeinsam ist ferner die große Bedeutung des Wertmomentes. Es handelt sich nicht darum, ein bloßes Vorhandensein oder eine Richtigkeit festzustellen, sondern jenen Wert, an dem alles hängt, den absoluten Wert, zu finden und zur Geltung zu bringen. Das Verlangen nach diesem Wert steht als entscheidender Faktor im Beweisgang; ja dessen erste, erlebnishafte Prämisse. Die zweite ist Überzeugung, diese Verlangen könne unmöglich nicht erfüllt werden, da sonst die Welt sinnlos bleiben würde – was selbst als schlechthin unmöglich empfunden wird. (An sich handelt sich handelt ja nicht um den absoluten Wert im philosophischen Sinne bzw. um den Heilswert der natürlichen religiösen Erfahrung, sondern um das, was das Neue Testament mit Perle meint, mit dem Schatz im Acker, mit den Kostbarkeitsvisionen der Apokalypse, mit dem Lohn im Himmel)²⁶⁵.“

²⁶³ Ebda, S 127f

²⁶⁴ Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 178

²⁶⁵ Ebda, S 178f

4.11 Die Logik des Herzens

Die zentrale These der Erkenntnistheorie Pascals vermittelt Fr. 110/282, wonach die Erkenntnis der Wahrheit sich als ein Zusammenspiel von Herz und Vernunft vollzieht. Die Vernunft muss sich demzufolge auf die „Erkenntnisse des Herzens“ stützen, welche die Grundlage ihrer Urteilsbildung und -kraft bilden und sie operiert auf Basis dieser Voraussetzungen, für die sie selbst nicht aufzukommen vermag. Die Erkenntnisse des Herzens sind aber ein Instinktives, Erahntes, ohne Beweis für wahr Gehaltenes, eine unbewiesene Wahrheit. Freilich darf man eine solche Formulierung nicht unkommentiert lassen oder so verstehen, als ob es sich hierbei um etwas Wiedervernünftiges ohne festen Boden handeln würde: Da die Vernunft sich auf die Erkenntnisse des Herzens stützen muss, sind diese auch berechtigt, denn wären diese widervernünftig, so wäre die Grundlage, die Basis der Vernunft ebenfalls widervernünftig - eine Auffassung, der Pascal entgegensteht. Es ist richtig, dass sich die Erkenntnisse des Herzens mittels der diskursiven Vernunft nicht beweisen lassen, insofern handelt es sich in der Tat um „unbewiesene Wahrheiten“, die deswegen jedoch nicht unbegründet sind. Pascals Position ist nur dann richtig erfasst, wenn diese Differenzierung zwischen Unbeweisbarkeit und Unbegründetsein berücksichtigt wird, was auch folgende Formulierung belegt: „*Das Herz hat seine Gründe (ses raisons), die die Vernunft nicht kennt (que la raison ne connaît pas)*“²⁶⁶ Der Begriff, den Pascal verwendet, *raison*, ist zwar nicht so einfach vom Französisch ins Deutsche widerzugeben, seine Überzeugung scheint jedoch klar zu sein: Es gibt Gründe des Herzens, für die die diskursive Vernunft nicht aufzukommen vermag, da diese ihr entzogen sind. Es ist eine andere Art von Gründen, die nicht auf diskursiven Erörterungen oder Beweisführungen beruhen. Um Pascal möglichst genau verstehen zu können, bedarf es einer Klärung, welche Gründe hier gemeint sind. Einen Anfang dafür bietet Fr. 298/283²⁶⁷: „Das Herz hat seine Ordnung, der Geist hat die seine, die durch Prinzipien und Beweise bestimmt ist. Das Herz hat eine andere. Man beweist nicht, dass man geliebt werden muss (*qu`on doit être aimé*), indem man die Gründe der Liebe systematisch darlegt. Das wäre lächerlich“²⁶⁸.

Zum Erläutern der „Ordnung des Herzens“ verwendet Pascal also das Beispiel der Liebe. Es ist für ihn unlogisch, das eigene Bedürfnis nach Liebe jemandem beweisen zu wollen. Dieses

²⁶⁶ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 423/277

²⁶⁷ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 129

²⁶⁸ Ebda, S 129f

gehört in die „Ordnung des Geistes“, wo es notwendig ist, eine Erörterung von Gründen durchzuführen, um andere damit zu überzeugen. Das Bedürfnis geliebt zu werden, ist jedoch nicht eine Sache, die von außen kommt, denn Liebe muss vom Anderen erspürt und gefühlt werden. Dieser Andere muss sie vielmehr „ergründen“ indem er sich öffnet und seine Bedürftigkeit wahrnimmt. Das meint Pascal mit der „Ordnung des Herzens“. Zum einen wird durch die Art des Erfassens sichtbar, dass im Begriff des Herzens der intellektuelle und der existenzielle Momente eine Einheit bilden, denn das Herz meint etwas Ganzheitliches, sowohl Geistiges als auch Seelisches. So ist das Herz in die Personenmitte gestellt, in dem sich Wollen und Begehren, Fühlen, Erkennen, und Entscheiden zentralisieren. Um das zu unterstreichen ziehen wir das Fr. 298/283 heran²⁶⁹: Wenn jemand das Bedürfnis eines Menschen erfassen will, der geliebt werden möchte, muss er sich ihm ganz zuwenden und es müssen sein Wille, seine Erkenntnisfähigkeit sowie sein Gefühl daran beteiligt sein. Daraus folgt ein zweiter Aspekt, der für das Herzensverständnis Pascals wichtig ist: Durch das Herz steht der Mensch in Beziehung zu seiner Mitwelt, zu anderen Mitmenschen sowie zur Natur. Hier ist der Ort, wo der Mensch sich als Teil der Welt versteht, er „spürt“ und „fühlt“ sie in seinem Innersten, dem Zentrum seines Personenseins, aus dem alle seine Kräfte und sein Verbundensein mit der Welt entspringen. Mit dem Herz nimmt der Mensch die Welt wahr, er wird mit ihr vertraut, weil sie sich auf das Herz hin öffnet. Die Welt ist ihm nicht fremd und abweisend gegenüber, sondern der Mensch kann sich auf sie einlassen und sich in ihr bewegen. Anders als die Vernunft hat das Herz nicht das Ziel, die Welt durch den Menschen zu bewältigen. „Die *raison* bewegt sich im Raum der Welt selbst, während das Herz Beziehung schafft oder fähig ist, Beziehung entgegenzunehmen. Aus der Perspektive Pascals sind dagegen Innen und Außen, Ich und Welt immer schon miteinander verbunden, und zwar eben durch das menschliche Herz²⁷⁰.“

Es ist das Herz, das dem Menschen das Gefühl vermittelt, in die Wirklichkeit eingebunden zu sein, was ihm ermöglicht, mit der Welt vertraut zu sein, sich in ihr zu bewegen und sie mittels der Vernunft zu gestalten. Das Herz stellt somit ein „Sensorium für das Ganze“ dar und ist gewissermaßen das Organ der unbeschränkten Offenheit des Menschen auf die Welt hin, zumal seine Erkenntnisse selbst nicht auf rationalen Erwägungen und Schlüssen beruhen. Hier geht es um ein ganzheitliches Erfassen der Wirklichkeit, wobei alle geistig-intellektuellen und willentlichen Kräfte des Menschen beteiligt sind, auch sein Gefühl sowie seine Empfindungsfähigkeit. Für Pascal ist wichtig zu zeigen, dass die Herzenserkenntnisse Gründe haben, die nicht willkürlich oder irrational sind, auch wenn es sich um Gründe handelt, die der Vernunft

²⁶⁹ Siehe ebda, S 130f

²⁷⁰ Ebda, S 131

unbekannt sind, wie uns das oben zitierte Fragment 423/277 schildert²⁷¹. „Fragt man nur noch einmal, um welche Art von Gründen es dabei geht, so lässt sich sagen: Es handelt sich um Gründe, die die Ungesicherheit der menschlichen Existenzsituation in dieser Welt betreffen. Bei der Herzenerkenntnis geht es darum, dass der Mensch Halt und Orientierung in der Welt, einen ihn tragenden Weltbezug findet. Sie vermittelt dem Menschen die Gewissheit, in ein Sinn Ganzes eingebunden, Teil einer Wirklichkeit zu sein, die auf ihn hin offen ist. Die Gründe des Herzens stützen diese Gewissheit, und zwar ebenso, dass dem Menschen das Gefühl seines Eingebundenseins in eine sinnhaft strukturierte Wirklichkeit vermitteln und ihm dadurch Halt und Orientierung ermöglichen. Diese Herzerkenntnis bewährt sich dadurch, dass sie das menschliche Weltverhalten trägt und stützt. Und das gilt insbesondere für die Vernunft, die sich auf Erkenntnisse des Herzens beziehen muss. Die Gründe des Menschen im Weltzusammenhang; sie stellen das Fundament seines Weltverhältnisses sicher²⁷².“

Der Mensch sucht Pascal zufolge immer nach Glück, indem er mit seinem Herzen nach einem ihn tragenden Weltbezug sucht. Wenn er durch das Herz und seine Erkenntnis Halt und Orientierung in der konkreten Welt findet, handelt sich dabei stets um den Wunsch, dass sein Dasein im Weltzusammenhang ein geglücktes, zu einer Glückserfahrung wird. Da das Herz unterschiedlich fokussiert sein kann, gibt es zwei unterschiedliche Grundhaltungen: zum einen die Liebe zum Sein als Ganzes, zum anderen die Liebe zu sich selbst, so dass das Herz dem einen nachgeben und sich für das andere verhärten oder aber beide Grundhaltungen in sich vereinigen kann, die Liebe zum Ganzen ebenso wie Liebe zu sich selbst.²⁷³ Pascal ist jedoch davon überzeugt, dass die Grundhaltungen nicht immer ein ausgewogenes Verhältnis zueinander haben und beide nicht in gleichem Maß zur Geltung kommen. Vielmehr öffnet sich das Herz für eine Grundhaltung und verhärtet sich für die andere. Liebt ihr aus Vernunft, fragt Pascal, so kann die Antwort nur negativ sein²⁷⁴. Daher lassen sich die Präferenzen nicht vernünftig entschlüsseln, sondern bleiben der vernünftigen Einsicht entzogen. Wenn ein Mensch sich selbst liebt, tut er dies sicherlich nicht, weil es vernünftig ist, sich zu lieben. Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt, denn hier sind unbewusste, instinktive Antriebe am Werk, die der Mensch nicht zu durchschauen vermag. Der nächste Schritt, den Pascal hier

²⁷¹ Siehe ebda, S 132

²⁷² Ebda, S 132f

²⁷³ Siehe ebda, S 133f

²⁷⁴ Siehe Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 432/277

geht, ist auch für das Verständnis seines Denkens wichtig. So ist er überzeugt, dass alle Menschen mit der Neigung zur Selbstsucht geboren sind und die Disposition des Herzens, die Selbstliebe vorzuziehen, dem Menschen gleichsam in die Wiege gelegt ist, also von Geburt an besteht: „*Alles nimmt sich selbst zum Ziel: Das ist gegen alle Ordnung. Man muss das Allgemeine (le général) 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*²⁷⁵.“ Daraus schließt er: „*Der Wille ist also verderbt*²⁷⁶“. Im Herzen ist deshalb Unordnung, weil die Menschen mit dem Hang zur Selbstliebe geboren sind und folglich von beiden Grundhaltung jene der Liebe zum ganzen Dasein weniger ausgeprägt ist. Demnach ist der Mensch ungerecht und verderbt geboren. Wie aber kommt der Mensch aus seiner Situation heraus? Pascal spricht hier von einem religiösen Hintergrund aus, denn die biblische Erzählung vom Sündenfall steht im Hintergrund seiner Anthropologie. Erst nachdem sein Religionsverständnis einbezogen ist, kann sein Vernunftkonzept ganz beurteilt werden²⁷⁷.

4.12 Zusammenfassung

Pascal lädt uns durch seine persönliche Erfahrung ein, unsere eigene Haltung neu zu überdenken, zumal er selbst durch das Wahrnehmen neuer Wirklichkeiten entdeckte, wie das Denken eine andere Qualitätsebene bekommt. Eine eigene Haltung zu haben, heißt Entscheidungen zu treffen und zu wagen, diese auch durch- und umzusetzen, denn nur so ist es möglich, zu Höherem zu gelangen. In erster Linie gelingt dies, wenn der Mensch sich selbst erkennt, weil Pascal zufolge die Selbsterkenntnis der Gotteserkenntnis vorausgeht. Er unterscheidet nicht nur zwischen dem Bereich des Sichtbaren und des Unsichtbaren, sondern vollzieht auch eine Trennung der Werte, die er „*distance infinie*“ nennt und betont, dass die Bereiche des Natürlichen und des Übernatürlichen einen je eigenen Wertcharakter besitzen, zumal das Denken bis dato entweder auf die Vernünftigkeit oder auf die Natürlichkeit reduziert war. Die Notwendigkeit der menschlichen Entscheidung stellt Pascal nochmals klar, wenn er von der „*ambiguité*“ als einer ernsthaften Herausforderung für den Menschen spricht. Die Offenbarung Gottes bringt neue Werte mit sich, die in alle Lebenswelten des Menschen, in seine Gedanken, sein Herz und in seine Beziehungen zu anderen Menschen gelangen. Die Rezeption dieser

²⁷⁵ Ebda, Fr. 421/477

²⁷⁶ Ebda, Fr. 421/477

²⁷⁷ Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 134f

Werte ist freilich nicht automatisch und abgesichert, sondern hängt von der Grundtendenz des menschlichen Herzens ab. Pascal, der Religiosität nie ausklammert, wenn es sich um die Entscheidungen für Gott handelt und um Werte, welche die Offenbarung mit sich bringt, weist auf die Gefahr hin, die die Sünde verursacht. „Die Sünde, die überall wirkt, vor allem im Geiste, das heißt also auch in den Tiefen des Herzens, droht zu einer bösen Vorentscheidung zu werden, die allen einzelnen Entscheidungen vorausliegt²⁷⁸.“ Da die Entscheidung mit dem Herzen verbunden ist, soll das Herz die richtige Grundtendenz innehaben. Nur dann wenn der Grund des Herzens vom Heiligen Geist durchflutet und mit dem Heiligen Geist daher jede Wirkung der Sünde losgelöst ist, ist eine richtige Entscheidung möglich²⁷⁹. Pascal würdigt die Vernunft, weist ihr aber auch ihre Grenzen zu. Was die philosophische Anthropologie anbelangt, so möchte Pascal hier der Vernunft eine besondere Note geben, weil sie fähig ist, die menschliche Lage ohne religiöse Voraussetzungen zu erkennen. Denn sie vermag festzustellen, dass der Mensch seiner Natur nach verdorben und damit unzufrieden ist. Die Vernunft muss selbst einsehen, dass sie nicht für alles aufzukommen vermag und sie nicht allzuständig ist, was jedoch keine Schwächung der Vernunft darstellt, sondern ihre Stärke: „*Der letzte Schritt der Vernunft ist anzuerkennen, daß es unendlich viele Dinge gibt, die über sie hinausgehen. Sie ist nur schwach, wenn sie nicht so weit geht, das anzuerkennen*²⁸⁰.“

Des Weiteren zeigt Pascal die Begrenztheit der Vernunft und ihr Zusammenspiel mit dem Herzen bei der Frage der Wahrheitserkenntnis. In diesem Zusammenhang erlebt das Herz auch eine neue Aufwertung, zumal es nicht auf irrationales Fühlen reduziert wird. „*Die Vernunft ist auf das Herz bezogen und auch umgekehrt ist das Herz auf die Vernunft bezogen. In dieser Konstellation gründet die Begrenztheit der Vernunft, darin ist sie fundiert als auch erweitert. Wir erkennen die Wahrheit nicht nur mit der Vernunft, sondern mit dem Herzen*²⁸¹.“ Begrenztheit ist der Vernunft nicht von außen, sondern intern auferlegt, denn die Erstprinzipien, die Axiome, aufgrund derer die Vernunft operiert, bestimmt Pascal als Vermögen des Herzens. Pascal zufolge kann sich Gotteserkenntnis nicht in der Weise eines Vernunftentschlusses vollziehen, vielmehr gibt sich Gott dem Menschen zu erkennen, indem er dessen

²⁷⁸ Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 149

²⁷⁹ Siehe ebda, S 150

²⁸⁰ Jean-Robert Armogathe (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Fr. 188/268

²⁸¹ Ebda, Fr. 110/281

Inneres „berührt“ und dieser „fühlt“²⁸². Als zentral für Pascals Verständnis von Vernunft erweist sich somit „die Unmöglichkeit, in sich selbst gründen zu können“²⁸³.“ Auch hinsichtlich der metaphysischen Gottesbeweise ist Pascal der Meinung, dass diese nur einzelnen nützen, und das nur momentan, denn kurz danach haben die besagten Menschen Angst, getäuscht worden zu sein. Bei Pascals Gotteserkenntnis hingegen, handelt es sich immer um ein Involviert-Sein des Erkennenden in die Erkenntnis und ist mit Selbsterkenntnis verbunden. So führt die Frage der Gotteserkenntnis unausweichlich zur Frage der Anthropologie hin: Der Weg zu wahrer Gotteserkenntnis wird nur möglich, wenn die menschliche Existenzsituation, so Pascal, nicht ausgeblendet wird.

Gotteserkenntnis ist ihm zufolge daher mit Fühlen und Berührt-werden verbunden, was auch ein Erlebnis bestätigt, von dem er sagt, es sein nicht der Gott der Philosophen, bei dem es sich um Erfassen, Durchdenken oder um eine äußere Vorstellung handle, sondern es sei der Gott Abrahams, Isaak und Jakobs und der Gott Jesu Christi, wo es um Begegnung geht, um eine Beziehung, um einen Gott, der handelt. Pascal unterscheidet ferner drei Ordnungen und kommt somit zu einem Verständnis von der Mehrdimensionalität des menschlichen Daseins, womit er das Schema der traditionellen Anthropologie durchbricht. Jede der drei hat einen für sich spezifischen Wertcharakter. Das Herz antwortet auf den Wert und ist für Pascal daher „*cœur*“, das Organ für den Wertcharakter des Seins. Dieser erschließt sich nur von oben her, aus der Offenbarung, d.h. aus der erfüllenden und heilgebenden Heiligkeit Gottes²⁸⁴. Pascal hat viele neue Erkenntnisse gebracht und vieles differenziert, wobei es wichtig ist, ein nicht-liberales Pascalbild zu bewahren. Dies war auch das Anliegen Guardinis, wie er in einem (unveröffentlichten) Brief an Carl Muth vom 21.11. 1931 schrieb: „Sie haben ja gewiss schon aus der ersten gesehen, worum es mir geht: um ein nicht liberales Pascalbild. Erst dann bekommt er seine Größe und zugleich seine Freiheit. Die Freiheit, die ihm die liberalisierende Deutung gibt, ist ebenso trügerisch wie bei Newman. Seine Freiheit kommt erst heraus, wenn er in die Sphäre des strengen und großen Gedankens gestellt wird. Abgesehen davon ist es Zeit für dieses Bild, denn Leute wie Leo Schestow tun bereits das Gleiche, aber indem sie in von der Kirche losreißen und ihn an das Bild der – ebenfalls radikalisierten – Kierkegaard und Dostojewski annähern“²⁸⁵.

²⁸² Siehe Markus Knapp, Herz und Vernunft, S 127f

²⁸³ Ebda, S 126

²⁸⁴ Siehe ebda, S 105

²⁸⁵ Schriftliche persönliche Mitteilung von Prof. Falkowitz vom ...

5. Der Herzensbegriff bei Augustinus und Pascal – Zusammen- schau und Vergleich

Alles, was das Religiöse eines Menschen ausmacht, bekommt Augustinus zufolge seiner Vitalität aus der Sinnessphäre und ist somit eine vorgegebene Anlage und so ursprünglich wie Trieb und Geist. Die kulturellen Schritte und grundlegenden Möglichkeiten der Lebensentfaltung werden durch religiöse Erfahrung getragen oder bedroht und die vitalen Kräfte des Religiösen kommen daher, dass der Trieb in die religiösen Akte eingeht. Die Bildung des religiösen Lebens ist im Großen und Ganzen durch den Zufluss der Vitalkräfte bestimmt und was diesen Vitalkräften Frische gibt, sind Volk, Sprache, Familie, Symbol, Brauch, Landschaft und Menschenbeziehungen. Die Voraussetzung für den richtigen Einstrom der Grundkräfte ist die Umwandlung und Aufhellung des Ganzen, d.h. der Sinnessphäre, die durch den Geist in Bewegung gebracht und gebändigt wird²⁸⁶. Damit aber diese Transformation und Erhellung des Sinnlichen durch den Geist geschehen kann, ist ein Mittenbereich notwendig. Dies ist jener Ort, wo der Geist ins Blut geht, zumal es einen Raum braucht, wo das Organische in Geistesnähe kommt und sich verwandeln lässt²⁸⁷.

Hinsichtlich der Umwandlung und Aufhellung stellt sich folglich die Frage, wo sie vonstattengeht, wo die Sinnessphäre in den Geist-Bereich eintritt, d.h. in dessen Nähe kommt. Es wird also nach einem Ort gesucht, der als ein Medium zwischen dem sinnlichen, triebhaften und dem geistigen Bereich postuliert werden kann. Dieses Medium als Mittenbereich, wo der Geist ins Blut geht und die Sinnessphäre sowie der Trieb, das Organische, verwandlungsbereit werden können, ist das Herz. In ihm vollzieht sich die Scheidung von Wert und Unwert, in ihm wird das Chaos in Ordnung verwandelt. Daher ist das Herz sowohl Ort als auch Organ, namentlich ein werterkennendes, Ordnung schaffendes Organ. Wo sich die Triebwelt dem Geist öffnet und sich als speisende Kraft darbietet, kommt es zu einem Austausch, welcher der Triebwelt Freiheit bringt und dem Geist Wirklichkeitsbeziehung. Im Herz ist der Mensch angelegt, es ist seine lebendige Mitte. Im Herzen ist Liebe, Innigkeit und Demut, daher soll die Triebwelt schöpferisch durchwirkt und der Blick und Wille des Menschen im Bereich des Herzens angesiedelt sein. Durch die Liebe im Herzen wird der Trieb durchgeistigt und der Geist geht in die Verleiblichung ein. Aus dieser Liebe wird der Mensch und alles, was in die-

²⁸⁶ Siehe Heinrich Franz (Hg.), Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 53

²⁸⁷ Siehe ebda, S 54

sem Strahl der Liebe bleibt, menschlicher. Daher können wir sagen: Das Herz ist auch Organ der Menschwerdung²⁸⁸.

Wenn das Herz ein werterkennendes Organ ist, dann geht es nicht nur um das Wahre und Gute, sondern um den Wert im Sinne der Unterscheidung von Unwert. Es geht hier nicht um Norm und um Gehorchen, was stets ein Pflichtgefühl hervorruft, vielmehr ist hier die Fähigkeit angesprochen, den Wert von innen her zu erkennen und sich in Freiheit - selbstbestimmend - zu entscheiden. Keine Statik, sondern Dynamik kommt zur Geltung, damit es zu Bewegung, Sehnsucht und Streben nach Einheit kommen kann²⁸⁹.

Für Augustinus ist die Unruhe des Herzens wichtig, denn diese verfolgt das Ziel, dauerhafte Ruhe zu finden, die Ruhe im Gott. Er betrachtet sie folglich als Chance, denn diese Bewegung und freie Entscheidung dienen der Menschwerdung, indem sie einen Weg zu einem höheren Wert eröffnen, der am Ende Gott selbst ist. Diesen Weg geht der Mensch somit mit Hilfe des Herzens, das ein vom Heiligen Geist eingeschultes Organ ist. „Als Organ und Bereich des menschlichen Ganzen heißt die auf Wert antwortende Innerlichkeit 'Herz'. Damit ist nicht das Gefühlsleben im Gegensatz zum Geiste gemeint. Herz ist selbst Geist; aber wertschätzender, im Unterschied zum normgehorchenden. Vom Wert her erregbarer und auf den Wert hin bewegbarer Geist. Geist als Erosträger. Dieses Herz hat auch eine wesentliche Beziehung zur Schönheit- ob die nun mehr in der Natur oder im Menschen oder im Kunstwerk gesucht wird²⁹⁰.“

Bei Pascal entsteht das Herz, wenn der Geist mit Blut und Fleisch in Berührung kommt. Nähern wir uns dem Herzen im Pascalschen Sinne an, so ist das Herz nicht nur ein Organ, sondern vor allem eines: „Nicht Ausdruck des Emotionalen im Widerspruch zum Logischen; nicht Gefühl im Widerspruch zum Intellekt; nicht Seele im Widerspruch zum Geist. *Coeur* ist selbst Geist; eine Erscheinungsform des Geistes. Der Akt des Herzens ist ein für die Erkenntnis gebender Akt. Bestimmte Gegenstände gelangen nur im Herzessakt zur Gegebenheit. Da bleiben sie aber nicht in arationaler (sic!) Intuition, sondern sind intellektuell-logischer Durchdringung zugänglich. Herz ist der vom Blut her heiß und fühlend gewordene, aber zugleich in die Klarheit der Anschauung, in die Deutlichkeit der Gestalt, in

²⁸⁸ Siehe ebda, S 54f

²⁸⁹ Siehe ebda, S 68

²⁹⁰ Ebda, S 69

die Präzision des Urteils aufsteigende Geist. Herz ist Organ der Liebe. Die Liebe beutet nämlich die Bezogenheit der verlangenden und fühlenden Menschenmitte auf die Idee; die aus dem Blut in den Geist, aus der Leibgegenwart in die geistige Ewigkeit gespannte Bewegung. Sie ist es, die im Herzen erfahren wird²⁹¹.“

Als lebendiges Organ macht das Herz den Menschen zum Menschen, und zwar durch das Lieben. Wenn der Geist ins Herz hineinstrahlt, werden die Triebe geordnet und gewandelt. Das Sinnliche verbindet sich zwar nicht mit dem Geist, aber es entsteht ein optimaler Zustand, wenn der Mensch seinen Blick und Willen auch im Bereich des Herzens angesiedelt hat. Das zeigt sich dann in Liebe, Innigkeit und Demut²⁹². Das Herz ist als eine lebendige Mitte gedacht, als ein Ort und ein Organ der Menschwerdung, wo der Mensch immer neu wird, wenn es heißt, dort steige der Trieb zu Durchgeistung und der Geist gehe in die Verleiblichung. Für das Triebhafte ist das Herz Höhe, und Freiheit, vom Geist her gesehen, bedeutet, dass die Innerlichkeit und der Weg mit der Wirklichkeit in Berührung kommen²⁹³.

„Das Herz antwortet auf den Wert, der die innere Sinn-Bewegtheit des Seins ist. Wert ist die Selbstrechtfertigung des Seienden, daß (sic!) es seines Daseins würdig ist. Diese Dynamis ruft die Bewegung des Herzens, die Liebe. So ist 'cœur' bei Pascal das Organ für den Wertcharakter des Seins. Alles Seienden; selbst des scheinbar fernsten, weil es kein Sein gibt, das nicht werthaft wäre und dadurch fähig zu jener inneren Berührung, welche die Wertschwingung hervorbringt. Besonders des Lebendigen. Noch einmal mit Vorzug des Menschlichen. Endlich aber und entgültigerweise ist das Herz das Organ für jenen Wertcharakter, der sich nur von oben her, aus der Offenbarung erschließt: der erfüllenden und heilgebenden Heiligkeit Gottes²⁹⁴.“

Sowohl für Augustinus als auch für Pascal ist das Herz der Innenraum des Menschen, wo der Mensch sich selbst begegnet. Dieser Weg nach ihnen beginnt außen und kehrt nach einer reflektierenden Prüfung im Herzen, um sich persönlich aneignen zu können was wertvoll ist, wieder ins Außen zurück. „Als Organ und Bereich des menschlichen Ganzen heißt die auf

²⁹¹ Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 144f

²⁹² Siehe ebda, S 144f

²⁹³ Siehe Henrich Franz (Hg.), Romano Guardini. Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, S 54f

²⁹⁴ Ebda, S 146

Wert antwortende Innerlichkeit bei Augustinus' Herz²⁹⁵“ und auch für Pascal stellt das Herz, das in einer dynamischen Bewegung Wert von Unwert scheidet, „das Organ für den Wertecharakter des Seins²⁹⁶“ dar.

Für beide Autoren ist das Herz Ort der Begegnung des Menschen mit dem personalen Gott, der Ort, wo Gott den Menschen und der Mensch Gott trifft. „Gott ist dem Herzen innerlich, und zwar so, dass er auch durch das *cor* wiederum nicht erfasst werden kann; denn Gott ist noch innerlicher als das innere des Menschen²⁹⁷.“

Auch die Wahrheitserkenntnis weist erstaunliche Parallelen bei Augustinus und Pascal auf: Das Herz ist der Ort und Organ der Wahrheitserkenntnis. „Weil aber das Licht jeden Menschen erleuchtet, erleuchtet es ihn im Herzen, wo er den Intellekt allein besitzt. Das Herz ist also nach Augustinus der Ort, wo es dem Menschen gegeben ist, ‚in den Dingen lesen‘ (interlegere) zu können. Hier kann er verstehen und einsehen, wie es sich um die Wirklichkeit verhält. Der Verstand, der den Akt der denkenden Zusammenschau leistet, steht im Dienst des Herzens, das seine Kräfte in ihn eustrahlen lässt oder die Schau durch ihn selbst vollbringt. Erkenntnis ist für Augustin nur möglich durch Erleuchtung und Einstrahlung. Sie ist kein Akt, in dem der Mensch sich durch eigene Anstrengung Wissen erwirbt, sondern dieses wird ihm *gewährt* aufgrund eines Gnadenaktes Gottes, der jedem nach dem Masse, wie Er es will, zuteilt. Das Herz des Menschen ist der Ort, wo Gott diese *Zuteilung* ankommen lässt. ‚Niemand soll das Fleisch befragen, fraget den Geist. Antwort möge euch euer Herz geben²⁹⁸‘ (nemo carnem consulat; spiritum consulite: respondeat vobis cor vestrum)²⁹⁹.“ „Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; in der Weise des letzteren kennen wird die ersten Prinzipien, und vergeblich ist es, dass die urteilende Vernunft, die hieran nicht beteiligt ist, sie zu bekämpfen versucht³⁰⁰.“ Pascal zeigt deutlich, dass die Erkenntnis nicht durch Herz und Vernunft geschieht, sondern dem Herzen wird vielmehr eine Vorrangstellung eingeräumt. Die Vernunft stützt sich auf das Herz, nimmt das, was sich im Herzen bemerkbar macht, auf und zieht von dort aus ihre Entschlüsse. Das Erkennen wird

²⁹⁵ Ebda, S 69

²⁹⁶ Romano Guardini, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, S 146

²⁹⁷ Anton Maxsein, Philosophie Cordis S 162

²⁹⁸ Winfried Hover, Der Begriff des Herzens bei Pascal, S 80

²⁹⁹ Aurelius Augustinus, Enarrationes in Psalmos 93,4, 1089

³⁰⁰ Blaise Pascal, Über die Religion (Pensées), Fr. 479 (282), 1221

demnach im Herzen vollzogen, welches zugleich die personale Mitte des Menschen ist³⁰¹. „*Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours*“ (Und es ist dieses Wissen des Herzens und der Intuition, auf das sich die Vernunft stützen muss und auf das sie alle Ableitungen gründet)³⁰².

Pascals bekannteste Äußerung zur Gottesthematik findet sich im *Memorial* vom 23. Nov. 1654 Pascal findet den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht mehr mit dem Gott der Philosophen identisch³⁰³, denn der Weg zum gewussten Gott führt vom geglaubten Gott weg, nicht umgekehrt. Hier nimmt folglich auch die metaphysische Tradition ein Ende und die Synthese zwischen christlichem Glauben und philosophischer Metaphysik zerbricht³⁰⁴. Dazu heißt es in den *Pensées*: „*Die metaphysischen Gottesbeweise liegen dem menschlichen Denken so fern und sind so verwickelt, dass sie kaum zu Herzen gehen, und wenn das auch einigen nützlich sein sollte, so würde es ihnen nur in dem Augenblick nützen, da sie diese Beweisführung vor Augen haben, doch eine Stunde danach fürchten sie, sich getäuscht zu haben*“³⁰⁵. Pascal stellt somit die die Nützlichkeit der Gottesbeweise in Abrede und befürwortet stattdessen einen anderen Weg der Gotteserkenntnis als die der Entschlüsse der Vernunft. Da Gott selbst die Distanz zu den Menschen überwunden hat, bedarf es keiner geistigen Akte seitens des Menschen, denn Gott ist dem Menschen in seinem Inneren so nahegekommen, dass der Mensch Ihn selbst wahrnehmen kann, sobald er sich von der Nähe Gottes *berühren* lässt und diese *fühlt*³⁰⁶.

Sowohl Augustinus als auch Pascal geht es um die Ganzheit des Menschen. Nach Augustinus kommt der Mensch zum Bewusstsein, indem er alles, all das, was aus seinem Gedächtnis hervorkommt, vor Gott trägt und bekennt. Dieses Bekennen ist Vergegenwärtigung der inneren Welt des vergangenen Lebens³⁰⁷. In moderner Sprache formuliert, ist das menschliche Bewusstsein Vergegenwärtigung des Unbewussten des Menschen. „In jener raumhaften Vorstellung drückt sich das Bewusstsein aus, dass das eigene Innere groß ist. Darauf wird der Begriff

³⁰¹ Siehe Winfried Hover, *Der Begriff des Herzens bei Pascal*, S 81

³⁰² Blaise Pascal, *Über die Religion (Pensées)*, Fr. 479 (282), 1222

³⁰³ Jean-Robert Armogathe (Hg.), *Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Fr. 913

³⁰⁴ Siehe Markus Knapp, *Herz und Vernunft*, S 90f

³⁰⁵ Jean-Robert Armogathe (Hg.), *Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Fr. 190/543

³⁰⁶ Siehe Markus Knapp, *Herz und Vernunft*, S 93f

³⁰⁷ Siehe Heinrich Franz (Hg.), *Romano Guardini. Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, S 24f

des Gedächtnisses erweitert. Es bedeutet nun nicht mehr Vorrat an früher Erfahrenem, sondern das schaffende Bewusstsein überhaupt³⁰⁸.“ Auch für Pascal ist der innere Mensch, der innere Zustand des Menschen, bestimmend für dessen äußeres Verhalten. Ebenso behandeln beide Autoren die Realität der Verkehrtheit des Herzens und die Notwendigkeit der Gottesbegegnung, indem es zu einem inneren Entzünden und weniger zu einem Unterweisen kommen soll.

Der Vergleich zwischen beiden Autoren wird daher alles in allem nicht so sehr durch die Verschiedenheit ihrer Herzensbegriffe, sondern vielmehr durch den Kontext des geistigen Horizonts ihrer Werke und durch die Probleme mit der Geisteshaltung ihres Umfelds, mit denen sich die Gelehrten in ihrer jeweiligen Zeit konfrontiert sahen, gekennzeichnet. So spricht Augustinus dem Herzen Rationalität zu, zumal diese auch in der Natur und im Kosmos operiert und sich ausweiten kann und der Kosmos für Augustinus rational ist. Pascal wiederum legt seinen Schwerpunkt darauf, der Vernunft die richtige Rolle und Würde zuzuweisen und das Herz in ein richtiges Verhältnis zur Vernunft zu setzen, indem er es als Voraussetzung für die Vernunft bestimmt. Obwohl das Herz die Basis bildet und der Vernunft gegenüber eine Vorrangstellung einnimmt, geht es jedoch auch Pascal um die Ergänzung und das Zusammenspiel der beiden Instanzen.

6. Resümee

Sowohl Augustinus als auch Pascal befürworteten emphatisch die Zentralität des Herzens, allerdings lebten sie zu verschiedenen Zeiten – in der Spätantike der eine und in der frühen Neuzeit der andere – und waren folglich in unterschiedliche Geisteshorizonte eingebettet und setzten zudem auch ihrer persönlichen Lebenssituation und -erfahrungen gemäß divergierende Schwerpunkte. Augustinus fand im Herzen Gott, Ruhe und sich selbst und stellte dieses der Außenwelt gegenüber, die er durch eine falsche Ausrichtung und die Abwendung von Gott gekennzeichnet sah. Das maßgebliche Problem stellte für ihn die Verkehrtheit des Willens dar, der das innere Leben suchen soll, wo Gott, Demut, Innigkeit, Liebe und eine Größe angesiedelt sind, welche die Außenwelt nicht zu bieten vermag. Auf seinem Weg nach innen, den er als gnadenhaft erlebte, fand er schließlich in Gottes Gegenwart sich selbst und kam in sei-

³⁰⁸ Ebda, S 26

nem Herzen zur Ruhe, womit er die biblische Tradition bestätigte, in der das Herz als Sitz der Lebenskraft, des Denkens und Wollens, als innere Mitte der Person und als für die Beziehung zu Gott zuständiges Organ die zentrale Rolle im Leben des Menschen innehat.

Pascal hingegen, der in einer Epoche lebte, die schon klar zwischen Glauben und Wissen, Verstand und Gefühl trennte, ging es vor allem darum, das Herz nicht als irrational und alleinige Bastion der Gefühle auszuweisen, sondern als Basis und Voraussetzung für die Operationen der Vernunft darzulegen. Als Mathematiker, Physiker und Erfinder standen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie für ihn in keinerlei Widerspruch, vielmehr plädierte er für ein Zusammenspiel von Herz und Verstand als Grundlage menschlicher Erkenntnis. Denn der prozedurale Rationalismus, wie ihn die Wissenschaft seit dem 17. Jh. pflegt und zum Credo erhebt, stellt lediglich Hypothesen auf, bei denen es sich um Meinungen handelt, die jedoch nicht zum Erkennen der Wahrheit führen. Das Wahrheitserkennen geschieht im Herzen und in der Vernunft, zumal die Vernunft das Herz prüft, das irren kann, und das Herz der Vernunft die wesentlichen Informationen liefert. Die rationalen Verteidigungen verschiedener Aussagen stellen für Pascal keine Beweise dar, weil sich für die Wahrheit nur Gründe anführen lassen, die allein das Herz kennt. Wenn wir diese auch nicht mit dem Verstand beweisen können, so heißt das trotzdem nicht, dass sie unbegründet sind, sondern dass sie eben im Herzen begründet sind. Deshalb stellt Pascal auch die Sinnhaftigkeit von Gottesbeweisen in Abrede und hält dem abstrakt-spekulativen „Gott der Philosophen“ den in der Beziehung als konkretes, reales DU erfahrbaren „Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu“ entgegen, wodurch die jahrhundertelange metaphysische Tradition in Europa an ihr Ende kam.

Literaturverzeichnis

Quellen

Die Zitate aus den „Bekenntnissen“ von Augustinus, sind übernommen aus: Bernhart, Joseph, Die Bekenntnisse, Berlin 1955 und Lachmann, Otto F., Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, Leipzig, 1988, abrufbar unter:

<http://www.augustiner.de/files/augustiner/downloads/Bekenntnisse.pdf> (17.3.2019).

Pascal, Blaise, Über die Religion und einige andere Gegenstände (Pensées), Heidelberg⁵1954.

Lexika und Handbücher

Handbuch der Philosophie, hrsg. von Baeumler, Alfred; Schröter, Manfred, München-Oldenbourg 1926.

Handbuch der theologischen Grundbegriffe, hrsg. von Fries, Heinrich, München 1962.

LThK (Lexikon für Theologie und Kirche) 5, hrsg. von Kasper, Walter u.a., Freiburg i. Breisgau 1996.

Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von Schmidt, Heinrich; Gessmann, Martin, Stuttgart 2009.

Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. von Schütz, Christian, Freiburg i. Breisgau 1988.

RAC (Reallexikon für Antike und Christentum), hrsg. von Klauser, Theodor, Stuttgart 1950.

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, hrsg. von Coenen, Lothar; Haacker, Klaus, Wuppertal 1997.

Sekundärliteratur

Armogathe, Jean-Robert (Hg.), Blaise Pascal. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, Leipzig, 1987.

Assmann, Jan, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: Assmann, Jan; Sundermeier, Theo (Hrg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh 1993.

Balz, Horst; Schneider, Gerhard (Hrg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart²1992.

Berger, Klaus, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh – München 2011.

Bernd, Janowski; Christoph, Schwöbel (Hrg), Dimension der Leiblichkeit: theologische Zu-

gänge, Neukirchen-Vluyn 2015.

Crüsemann, Frank; Hardmeier, Christoph und Kessler, Rainer (Hrg.), Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 1996.

Fischer, Georg, Jeremia 26-52, in: HthK AT, Freiburg i. Breisgau 2005.

Frankemölle, Hubert, Der Brief des Jakobus 2-5. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 17/2, Gütersloh 1994.

Guardini, Romano, Anfang einer Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustinus Bekenntnissen, München ²1950.

Guardini, Romano, Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal, Mainz 1991.

Guardini, Romano, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, München 1989.

Heer, Josef, Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der Herz-Jesu – Verehrung, Rom 1966.

Hofer, Winfried, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal, Fridingen a. d. Donau 1993.

Hosu, Stejepan, Aurelise Augustin. Ispovijesti, Zagreb ¹⁰2007.

Knapp, Markus, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion, Paderborn 2014.

Krüger, Thomas, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes: Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, Zürich 2009.

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

Sieger, Jörg, Zentrale Themen des AT, in: <http://www.joerg-sieger.de/einleit/zentral/04glaub/zent66.html>, eingesehen am 9.10.2018

Staubli, Thomas, Begleiter durch das Alte Testament, Ostfildern 1999.

Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, Göttingen 2009.

Kurzfassung/Abstract

Die vorliegende Arbeit behandelt den Begriff und die Bedeutung des „Herzens“ in den Schriften von Augustinus und Pascal. Sie zeigt, welche herausragende Rolle das Herz für das Konzept der beiden großen christlichen Denker vom Menschen als einem „geistigen“ Wesens spielt. Ausgehend von den biblischen Grundlagen und den Auffassungen in der Patristik sowie den Anschauungen der antiken Philosophie wird zunächst die Relevanz des Herzens in den Werken von Augustinus - mit Schwerpunkt auf den *Confessiones* - untersucht. Dabei wird herausgearbeitet, inwieweit Augustinus bereits bestehende Konzepte seiner Zeit aufgenommen und erweitert hat. Beginnend mit seiner Erkenntnis „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“ (*Confessiones* 1,1) wird das Herz als Ort und Organ der Gotteserkenntnis und der Wahrnehmung von Gottes Gegenwart ausgewiesen, was die Zentralität des Herzens in einem ganzheitlichen Bild vom Menschen festigt und krönt.

Der zweite Abschnitt widmet sich der Anthropologie Pascals, für deren Darstellung Pascals Formulierung "Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt." (*Pensées* IV, 277) den Ausgangspunkt bildet. Im Folgenden wird erläutert, wie Pascal die „Vernunft“ mit dem „Herzen“ erweitert, welche wechselseitigen Beziehungen zwischen Vernunft und Herz bestehen, und welche Auswirkungen diese für das Verhältnis von Vernunft bzw. Wissen und Glauben haben. Zum einen wird die Vorrangstellung des Herzens gegenüber der Vernunft bei Pascal unterstrichen, gleichzeitig wird aber auch Pascals Aufwertung der Vernunft untermauert, der diese so in eine Beziehung zum Herzen stellt, dass die beiden zu einem Ort der Gotteserkenntnis werden. Das unzertrennbare Zusammenspiel zwischen Herz und Vernunft markiert auch das Ende der traditionellen Metaphysik, zumal diese der Sphäre der Vernunft angehört. Ferner wird gezeigt, dass der Rationalismus, den die Wissenschaft seit dem 17. Jh. pflegt und zum Credo erhebt, lediglich Hypothesen aufstellt, bei denen es sich um Meinungen handelt, die jedoch nicht zum Erkennen der Wahrheit führen. Das Wahrheitserkennen geschieht vielmehr im Herzen und in der Vernunft, zumal die Vernunft das Herz prüft, das irren kann, und das Herz der Vernunft die wesentlichen Informationen liefert. Die rationalen Verteidigungen verschiedener Aussagen stellen für Pascal keine Beweise dar, weil sich für die Wahrheit nur Gründe anführen lassen, welche allein das Herz kennt.