

KURT FLASCH

Christentum und Aufklärung

Voltaire gegen Pascal



VITTORIO KLOSTERMANN

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier ISO 9706

Satz: Marion Juhas, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-01717-2

A R u t h
dopo sessant' anni,

Kurt.

INHALT

Vorwort	9
Abkürzungen	15
Einleitung	19
KAPITEL I	
PASCAL UND AUGUSTIN I. ELEMENTE DES AUGUSTINISMUS	29
KAPITEL II	
PASCAL UND AUGUSTIN II AUGUSTINUS KONKRET	49
KAPITEL III	
JANSENIUS	73
KAPITEL IV	
KAMPF UM JANSENIUS	97
KAPITEL V	
MOLINA	127
KAPITEL VI	
PASCAL: <i>LES ÉCRITS SUR LA GRÂCE</i>	141
KAPITEL VII	
PASCALS GEDANKEN	159

KAPITEL VIII

VON PASCAL ZU VOLTAIRE	201
----------------------------------	-----

KAPITEL IX

VOLTAIRE GEGEN PASCAL	249
---------------------------------	-----

Übersicht	249
---------------------	-----

1. Voltaire liest Pascal	251
------------------------------------	-----

2. Wahrheit des Christentums	286
--	-----

3. Erbsünde	291
-----------------------	-----

4. Elend	301
--------------------	-----

5. Divertissement	311
-----------------------------	-----

6. Skepsis	320
----------------------	-----

7. Gott	336
-------------------	-----

8. Religion	352
-----------------------	-----

9. Moses	367
--------------------	-----

10. Zusammenleben	386
-----------------------------	-----

11. Voltaire und Augustin	395
-------------------------------------	-----

12. Voltaire'scher Ausklang	403
---------------------------------------	-----

CONCLUSIO	411
---------------------	-----

Bibliographische Hinweise	425
-------------------------------------	-----

Dank	427
----------------	-----

Indices	429
-------------------	-----

VORWORT

1. Goethe fand Pascals Denken streng und krank. So ungefähr klang das schon bei Voltaire, aber Voltaire ließ es nicht beim Ungefähr. Er machte sich ungleich mehr Mühe. Er psychologisierte nicht, er philosophierte. Er las sein langes Leben lang Pascals *Pensées*, er durchdachte Pascals Religionsphilosophie und machte sich in drei Schüben ausführliche Notizen, etwa 200 Remarques zu den etwa 800 Papieren, die Pascal hinterließ, als er 1662 im Alter von neununddreißig Jahren starb. Das vorliegende Buch präsentiert diesen Disput. Es legt Texte in Übersetzung vor und ermittelt ihre historische und sachliche Bedeutung.

Voltaire läßt Pascal zu Wort kommen. Er bringt ausführliche Zitate und druckt darunter seine Kritik. Sein Verfahren ist nobel, korrekt, gut dokumentiert, auf Nachprüfbarkeit angelegt. Immer besteht Distanz, selten blitzt Spott auf, Voltaire führt eine ernsthafte philosophische Auseinandersetzung mit dem von ihm anerkannten Genie. Er grübelt mit Pascal darüber, wie das Böse in die Welt kommt. Er bekämpft den kulturellen, philosophischen, pädagogischen und religiösen Denk- und Lebensstil, unter dem er in Auseinandersetzung mit Vater und älterem Bruder gelitten hatte; zumindest der Bruder war ein energischer Jansenist der dritten Generation. Arouet sah gute Gründe, seinen Familiennamen in Voltaire umzuwandeln. Pascal war der einzige intellektuell und literarisch gleichrangige Verteidiger dieser verhaßten Strömung. Er sprach von einem Kampf der Giganten.

Dieser gut dokumentierte Konflikt beleuchtet wie ein Blitz die intellektuelle, religiöse und politische Zeitlandschaft: Divergierende Denkmotive zeichnen sich scharf ab. Zwei theoretische Lebensrichtungen schufen zwei verschiedene Deutungen des Christlichen. Voltaire fand Pascals Christentum archaisch, unplausibel geworden, lebensfeindlich. Wie mancher Jesuitendenker vor ihm, suchte er eine andere, eine modernere Religion. Hier ist zu studieren, wie es dem Christentum ging, als es, wie man heute gern sagt, durch die Aufklärung „hindurchgegangen“ war. Man kann das auch genießen; es sprechen zwei der originellsten und witzigsten Schriftsteller Frankreichs. Dabei ist die Sache ernst: Es geht um Religion, um die religiöse, kulturelle und politische Zerrissenheit Frankreichs zwischen 1640 und 1778. Zwei repräsentative

Denker bearbeiten in höchster Form den wohl wichtigsten intellektuellen und politischen Zwiespalt der großen Nation.

2. Dieses Buch untersucht den Streit vor dem Hintergrund seiner Vorgeschichte. Sie war bestimmt durch den Augustinismus. Wittenberg und Genf drängten, das Christentum streng augustinish zu reformieren. Aber das 17. Jahrhundert war nicht nur, wie man einseitig betont hat, „das Jahrhundert Augustins“, es war auch ein Jahrhundert kompetenter christlicher Augustinuskritik. Voltaire zog daraus die Konsequenzen gegen Pascal und gegen das augustinishes Christentum. Auch die Hauptstücke des christlichen Glaubens waren in den Zentren der westlichen Kultur nicht mehr unbestritten. Daher hatten Pascal und Voltaire nicht nur den innerchristlichen Streit um Augustin zum Thema, sondern blickten beide auf die zahlreicher werdenden Freigeister: Agnostiker, Deisten, auch Atheisten. Dies machte die Situation kompliziert. Sie zu erforschen und darzustellen, fordert historische Umsicht und einen Hauch philologischer Umständlichkeit. Ich erleichtere dem Leser die erste Orientierung und erzähle, wie ich zu meinem Thema gekommen bin:

Ich bin Jahrgang 1930, und meine beiden Eltern, leidenschaftliche, aber nicht „strenge“ Katholiken, Christen, aber mit einem Herz aus „Fleisch“, nicht aus „Stein“, Zentrumsleute der Weimarer Zeit, erklärten mir als Kind kompromißlos, Hitler sei ein Staatsverbrecher. Er habe uns die Freiheit geraubt, sein Krieg und die Judenverfolgung seien ungeheures Unrecht, das wir zu recht büßen müßten. Mein Vater war bekannt als konsequenter Zentrumsmann. Als parteiloser Bahnbeamter wurde er wegen „politischer Unzuverlässigkeit“ nachweisbar beruflich benachteiligt. Mein Onkel, Dr. Fritz Bockius, war Mitglied des Reichstags und persönlicher Vertrauter von Reichskanzler Brüning; er kommt in dessen Memoiren an markanter Stelle vor: Brüning bat ihn 1930 persönlich um eine erste Sondierung bei Hitler. Sie scheiterte. Hitler ließ Bockius nach dem 20. Juli 1944 verhaften. Er wurde im März 1945 in Mauthausen umgebracht. Im selben Winter hat der Bombenkrieg unsere Familie zerstört; meine Mutter, mein Bruder und meine Cousine kamen dabei zu Tode. Ich stand um Armeslänge von ihnen entfernt und wurde als letzter verwundet ausgegraben. Es folgten Jahre der Not, des Leidens und Grübelns. Ich wollte diese verdammte Welt verstehen, konnte es aber nicht. Ich stieß auf Pascal; er wurde mir unentbehrlich. Erklärte

mir seine Rede vom dunklen, verborgenen Gott, was ich übermächtig erfahren hatte, nämlich daß Gewalt und Lüge die Welt regieren?

Von Pascal kam ich schon als Schüler zu Augustin. Bei ihm habe ich mich lange aufgehalten; das bestimmt die vorliegende Arbeit mit. Aber ich hatte an Pascal auch meine Zweifel. Mein Frankfurter Hausheiliger war nicht er, sondern Goethe. Im Sommer 1965 hielt ich an der Frankfurter Goethe-Universität ein Seminar über Pascal. Ich überprüfte mein altes Pascalinteresse, historistischen Abstand suchend. Als angelernter Philosophiehistoriker verlangte ich von mir, seine wichtigsten Quellen zu kennen. Das war zunächst und blieb lange Descartes. Mit ihm verband Pascal das mathematische und naturforschende Interesse. Aber Pascal dachte charakteristisch anders. Ich las erneut Montaigne und Augustinus und konnte mir vorstellen, Pascal habe in einer von Descartes bestimmten Atmosphäre begonnen, aber skeptische Überlegungen und radikaler Augustinismus hätten ihn dabei gestört. Um die vermutete Störung zu studieren, brauchte ich den „Augustinus“ von Jansenius. Aber in der Rhein-Main-Region konnte ich das Buch nicht auftreiben. Doch hatte ich bei einer früheren Bibliotheksreise den Bibliothekar einer alten belgischen Abtei näher kennen gelernt, er hatte Vertrauen zu mir und lieh mir den „Augustinus“ von 1640. Inzwischen leitete ich im Nebenberuf die Nachdrucke der Frankfurter Verlagsbuchhandlung Minerva. Ich bat den Pater, den mächtigen Band nachdrucken zu dürfen; er ist 1964 im Druck erschienen. Seitdem habe ich das monumentale Buch zuhause. Inzwischen hatte ich mit meiner romanistischen Freundin eine Liebhaberei für Rabelais und Montaigne entwickelt, und so vorbereitet, hielt ich 1965 mein Seminar über Pascal.

3. Denker wie Augustinus und Jansenius lehren nie „dasselbe“. Sie lebten in verschiedenen Zeiten und Denkwelten. Sieht man näher zu, vermehrt sich der Unterschied eher. Doch haben Jansenius und Pascal sich in ihrer Gegenwart mit Hilfe Augustins orientiert. Es gab Differenzen, aber was bei Pascal augustinish war, trug die Färbung des Jansenius. Den durchgängigen Zug vom späten Augustin über Jansenius zu Pascal nenne ich – mit einigen Zusatzbemerkungen – „Augustinismus“. Pascal hat ihn aktualisiert, Voltaire ihn eliminiert. Was wurde dabei aus dem Christentum?

Ich dehnte meine Recherchen zum intellektuellen Umfeld Pascals aus. Ich hatte von den neuen Bibelforschungen gelesen, die im Jahrzehnt nach Pascals Tod in Paris diskutiert worden seien; es ging um Richard

Simon. Ich suchte nach dessen Werken. Als ich klagte, sie seien nicht zu finden, riet mir ein Freund, es mit österreichischen Klosterbibliotheken zu versuchen. Ich fuhr nach Wien und begann südlich der Stadt mit dem Kloster Heiligkreuz. Wie es mir dort erging, das muß ich erzählen:

Ich fuhr von Frankfurt mit dem Auto, die Autobahn war noch nicht fertig, die Fahrt bei Regenwetter zog sich hin. Ich kam am frühen Nachmittag müde an. Ich ging zur Klosterpforte und trug die Bitte vor, in die Bibliothek zu dürfen. „Nein, wo denken Sie hin, jetzt in der Mittagszeit geht das gar nicht. Aber unser Pater Bibliothekar ist auch sonst mürisch und unfreundlich; er mag sie nicht, die Bibliotheksbesucher.“ Das war neu für mich. Ich war über diesen hohen Grad christlicher Wahrheitsliebe hinter Klostermauern verdutzt, faßte aber Mut und fing an, im Vertrauen auf die christliche Nächstenliebe zu jammern: ich käme doch eigens wegen der Bibliothek von Frankfurt, ich habe wegen der Straßenverhältnisse mehr Zeit gebraucht als geplant. Ich sei gerne bereit, bis zum Ende der Mittagspause zu warten.

„Nein“, erwiderte der ansonsten normal freundliche Pfortner. „Das geht alles nicht.“ Nach einer Stunde Wartens faßte ich mir ein Herz, ging nochmals zum Pfortenbruder und bat, ob ich nicht wenigstens den Katalog sehen könnte. „Nein, das will der Pater Bibliothekar schon gar nicht.“ Ich wartete noch eine halbe Stunde, ging nochmal zur Pforte und zählte auf, welche Bibliotheken in Wien ich alles noch zu besuchen vorhatte. Ich gab mich demütig, bildsam, voller Respekt für österreichische Klöster und erreichte schließlich, daß ich an die Gestelle mit den Zetteln der Buchbestände durfte. Ich suchte den Holzkasten mit dem Buchstaben S wie Simon und sah sofort, ich hatte Glück, die Bibliothek besaß seine wichtigsten Bücher.

Ich schwamm nur eine Minute in meinem Glück, da legte sich mir von hinten eine Hand auf die Schulter und eine weißgekleidete Gestalt, ein etwas älterer Herr, fragte: „Junger Mann, was suchen Sie denn da?“ Ich wollte den Ball flach halten und antwortete: „Ach, ein paar alte Franzosen“. Er wollte mehr wissen. Ich nannte den Namen Richard Simon, und der Pater Bibliothekar umarmte mich strahlend vor Glück darüber, daß jemand sich für Richard Simon interessiere. Er fragte weiter, woher mein Interesse stamme. Ich sagte, ich bin Philosophiehistoriker, habe nie Theologie studiert, aber für die ältere Zeit, meine ich, sollte ich Philosophie von Theologie nicht trennen. Mich interessiere Pascal, und da möchte ich schon wissen, wie man zur Zeit Pascals die Bibel gelesen hat. Die Unterhaltung ging hin und her, der überaus ausgeschlafene Pater

erklärte mir seine Freude; er sei der Bibliothekar und in Wien Professor für das Alte Testament und kenne Richard Simon. Über so viel Zusammentreffen glücklich, überbot er sich: „Wenn Sie Lust und Zeit haben, gehen wir in den Keller, ich habe mehr „Deputatswein“ als ich brauche, dann können wir dort unten weiterreden.“ Wir tranken gut und reichlich, wie alte Klosterbrüder, wie sie in der Weinwerbung vorkommen. Sein Thema war: Er wäre schon lange ein Exeget von der Konsequenz des Richard Simon gewesen, aber heute gehe das nicht mehr ... Darüber gingen die Stunden hin, ich hatte eine Theaterkarte für das Theater in der Josephsstadt, ich bin dort knapp zum Nestroy wohlbehalten angekommen. Ich bekam bald die alten Bücher und habe sie in Frankfurt nachgedruckt.

4. Das Verhältnis Pascal-Augustinus ist ein heute gut besuchter Gemeinplatz. Aber inzwischen ist in der Augustinusdeutung eine Wende eingetreten; sie hat den „anderen Augustinus“ entdeckt. Ihr habe ich zugearbeitet mit einem kleinen Buch namens: *Logik des Schreckens, Die Gnadenlehre Augustins von 397*. Es enthält die deutsche Erstübersetzung durch Walter Schäfer von Augustins Schrift: *Fragen für Simplician, Quaestiones ad Simplicianum*, I 2, Mainz 1990, ³1995. Ich bitte darum, es in der erweiterten dritten Auflage zu benutzen.

Der neuen Forschungsrichtung, die in Handbüchern und Lexika noch nicht vorkommt, geht es um ein Gesamtbild von Augustins Denken, mit besonderem Interesse am späten Augustin, also um den radikalen, den „antihumanistischen“, den „strengen“ Autor der Phase von 397 bis zu seinem Tod 430. Jansenius und Pascal haben ihn nach Renaissance und Humanismus aktualisiert. Voltaire hat ihn kritisiert.¹

Ich erprobe die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes für die Auslegung des Konflikts Pascal-Voltaire. Er beleuchtet neu dessen sachliche Bedeutung und geschichtliche Position. Manchem Augustinusverehrer der früheren Generation ruft Voltaire zu: Wenn Du wüßtest, wievielmals Augustin sich korrigiert hat! Vous avez même attiré à vous saint Augustin, sans songer combien des fois il s'est retracté.² Vielleicht trifft ein berühmter Heiliger eher offene Ohren. Thomas von Aquino ist die

¹ Den Ausgangspunkt der Forschung bildet nicht mehr die magistrale Arbeit von Philipp Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, Paris 1970, die unentbehrlich bleibt, sondern die monumentale Studie des römischen Gelehrten Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino*, Brescia 2001.

² Voltaire, Anecdote sur Bélisar, in: Mel p. 921.

Meinungsänderung Augustins aufgefallen. Er zählte sie zu den Doktrinen, die einem „modernen“ Leser (modernis) beim Lesen der Kirchenväter Zweifel verursachen (*dubia esse videntur*). Das gebe es selbst bei einem so überragenden Lehrer wie Augustin, habe er doch über die menschliche Freiheit in seiner Spätzeit wesentlich zurückhaltender geurteilt als vorher, *cautius locutus est de potestate liberi arbitrii*.³

Voltaires Pascalkritik war ein historisches und zugleich ein literarisches Ereignis. Ich stelle mich auf keine der beiden Seiten; ich prüfe einzelne Argumente. Jedem der beiden Kontrahenten gehört genau die Hälfte meiner Seele. Beiden gilt meine Kritik. Um dem Leser ein von mir unabhängiges Urteil zu erleichtern, habe ich relativ viel übersetzt.⁴ Ich lege die Akten auf den Tisch.

Die wichtigsten Texte stammen von Augustinus, Pascal und Voltaire. So unterschiedlich diese Herren auch dachten, alle drei waren Meister der Sprachkunst. Ich wollte die Sätze dieser genialen Schriftsteller nicht nur als „Belege“ kleingedruckt in die Fußnoten setzen. Ich habe ihre Worte in meinen Text aufgenommen, habe sie aber mit Rücksicht auf den weniger sprachkundigen Leser übersetzt oder kurz zusammengefaßt, damit sie nicht, während sie dem Sprachfreund Vergnügen bereiten, den Lesefluß unterbrechen.

Mainz, den 12. März 2020

Kurt Flasch.

³ Thomas von Aquino, *Contra errores Graecorum*, *Opera omnia* XL A, Rom 1967, p. A 71. Thomas hob historisch zurecht hervor, der Wendepunkt sei bei Augustin die Neuerung im Konzept von Freiheit gewesen. Thomas führt den Bruch in Augustins Lehrentwicklung auf seinen Abwehrkampf gegen die Pelagianer zurück. Das liest man zwar auch heute noch, ist aber aus chronologischen Gründen unhaltbar. Augustin hat die neue Kritik am Freiheitskonzept 397 publiziert, in den *Quaestiones ad Simplicianum* I 2. Er hat sie in den *Confessiones* an seinem Lebenslauf demonstriert und damit nach 410 den pelagianischen Widerspruch hervorgerufen.

⁴ Alle Übersetzungen stammen von mir. Nur für die Bibel habe ich benutzt: Die Bibel. Einheitsübersetzung, Aschaffenburg 1980.

EINLEITUNG

Kleinste Stücke

Wer heute nach Paris kommt, um sich Pascal und Voltaire zu nähern, nimmt meist die kleine Steigung zum Mont Sainte Geneviève auf dem linken Seine-Ufer. Er kommt über die Rue Saint Jacques, wo einst Albert der Große und Thomas von Aquino arbeiteten und wo die Jakobiner hausten. Die Revolutionsführer erinnern ihn daran, wie die Konflikte des siebzehnten und achtzehnten französischen Jahrhunderts ausgegangen sind. Pascals Grab findet er mit kleinen Schwierigkeiten in der Kirche Sainte Geneviève du Mont, Voltaire ruht majestätisch nahebei im Panthéon, nach langem Streit um seine Unterbringung. Beide gehören zu den ganz Großen, beide umgibt eine feierliche, eine erhabene Umgebung, und wer sie kurz vorstellt, zumal außerhalb Frankreichs, wird immer das Falsche tun, er bringt zu wenig oder das Schwerstzugängliche.

Beide Autoren haben einen Hof um sich, jeder einen andersgearteten. Nicht nur ihr Ruhm bildet um sie eine Schutzmauer der Unnahbarkeit. Es stehen auch die Pascal- und Voltairebilder früherer Generationen zwischen ihnen und uns.

Pascal und Voltaire, sie stehen auf der höchsten Höhe, fast neben Dante, Shakespeare oder Goethe, aber beide Giganten sind noch im Gebrauch. Ihre Anhänger nehmen sie in Anspruch. Sie verherrlichen oder verwerfen sie schonungslos. Ausleger malträtieren sie so lange, bis sie ihren Verehrern ähnlich sehen. Die Frommen vergolden ihren Heiligen; Feinde und Freunde Voltaires glauben schon alles über Aufklärung zu wissen und lesen ihn unter dieser Voraussetzung. Ihre Bilder haben sich festgesetzt; es ist gut, sie zum Anfang ein wenig zu entmythologisieren. Ich kann ihren Tiefsinn nicht verschweigen, nicht die Melancholie ihrer Themen: Tod und Sünde, Übermacht des Scheins und Elend der Welt, aber das kommt später; zur einführenden Lockerung ehre ich beide wegen ihrer Witzigkeit und stelle jeden vor mit der kleinsten, fast beiläufigen Äußerung, die ich bei ihnen gefunden habe. Von Pascal ist

es ein einziger, selten zitierter Satz, von Voltaire nur eine einzige Silbe, ein winziger Ausruf.

Also zunächst Pascal (1623–1662). Seine Gedanken über die Religion besitzen wir nur als ein Meer von Zetteln. Wir haben Fragmente. Ich kann also ein einziges auswählen, wenn es nur bestehende Pascaltypen verbessert. Da steht also:

Wenn Gewalt das Hofzeremoniell attackiert, wenn ein einfacher Soldat die quadratische Kopfbedeckung des Staatspräsidenten packt und durchs Fenster segeln läßt.¹

Die kleine erdichtete Szene könnte sich 1618 ähnlich auf dem Schloß kurz vor dem Prager Fenstersturz oder in London 1649 vor der Hinrichtung des Königs Karl I. zugetragen haben: Gewalt zerstört das Zeremoniell. Pascal beschreibt die Kriegsszene mit exakter Phantasie: Er läßt einen einfachen Soldaten handeln, keinen General, und die Kopfbedeckung des ersten Präsidenten muß viereckig flach sein, wie man sie heute nur noch in Feierstunden altmodischer Universitäten sieht. Sie stürzt nicht einfach hinaus; sie nimmt sich Zeit zum eleganten Abschied. Sie fällt nach ihrem eigenen Zeremoniell. Ihr Machtverhältnis ist zu Ende. Der Prunk hat ihr nichts genutzt.

Pascal hat Kriege erfahren und gehaßt. Das Leben, das er vor Augen hatte, war keine Idylle. Der Realismus seiner kleinen Szene hat damit zu tun. Die *Pensées* sind zwischen 1656 und 1662 entstanden, in der Hauptsache wohl 1657 und 1658. Er hat die Kämpfe der Fronde (1648–1652) erlebt; der Spanienkrieg ging 1659 zu Ende. Das Trauma der Hugenottenkriege wirkte nach. Die Bartholomäusnacht war in vielen Familien unvergessen. Noch Voltaire (1694–1778) war am 24. August jedes Jahres verstört.

Pascal als Kriegskind denkt nach über das gewöhnliche Leben. In ihm herrschen sie, die Roben der Anwälte, die Perücken der Richter, die weißen Kittel der Ärzte, die Mitren der Bischöfe, die roten Kalbslederstiefel des Papstes und die Kronen der Könige. Ein Moment roher

¹ Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, Editions du Seuil, Paris 1962. *Papiers non classés*, S. 315: *Quand la force attaque la grimace, quand un simple soldat prend le bonnet carré d'un premier président et le fait voler par la fenêtre.*
Alle Nummern der Fragmente der *Pensées* beziehen sich auf die zitierte Ausgabe von Lafuma.

Gewalt spielt mit ihnen und enthüllt die Schwäche der neuen wie der alten Macht. Krieg nützt nichts.

Pascal moralisiert nicht. Er tadelt nichts, er lobt nichts; er zeigt. Er warnt nicht vor Kriegslust. Er predigt nicht über die Hinfälligkeit des irdischen Lebens oder das einzig verlässliche Glück, das er übrigens nicht im Glauben sah, sondern in der jenseitigen Seligkeit. Pascal nutzt den Vorfall nicht theologisch aus. Er stellt ihn vor uns hin. Der Leser kommt kaum darum herum, über die Sache nachzudenken. Vielleicht wird ihm das alles zum Problem: Präsidenten und Militär, Krieg und gute Manieren. Pascal erzählt seine Ein-Satz-Geschichte und schweigt. Man könnte wohl auch sagen, er habe ein kleines Prosagedicht geschrieben.

Nun zu Voltaire (1695–1778). Er liest Pascal. Er anerkennt seinen Stil und seine Originalität. Er findet folgenden Satz über die Erschaffung der Welt:

Als die Erschaffung der Welt in die Ferne zu rücken begann, sorgte Gott für einen zeitgenössischen Geschichtsschreiber, un historien contemporain.

Voltaire wiederholt am Rand Pascals Stichwort: „zeitgenössisch“, contemporain, und schreibt nur daneben:

AH!²

Man kann streiten, was „ah!“ heißt. Bedeutet es: „Ach so!“ = etwa so viel wie: Auf diese Idee wäre ich gar nicht gekommen! Jüngere Leute würden vielleicht Spott und Verwunderung ausdrücken durch ein „Wow!“. Voltaire schmunzelt, er findet Pascals Idee ausgefallen, bizarr, lächerlich. Die Erschaffung der Welt hatte sich längst in weite Entfernung verzogen, als Moses anfang zu schreiben. Er war nicht bei der Schöpfung dabei, und er war auch kein Zeitgenosse mehr, als der Anfang der Welt länger zurückzuliegen begann. Voltaire widerlegt Pascals Einfall nicht. Er amüsiert sich und spießt ihn auf. Normalerweise ist der Autor Voltaire wortreicher. Er nimmt sonst Argumente Pascals genau.

² Voltaire, *Lettres philosophiques ou Lettres Anglaises. Remarques sur les Pensées de Pascal*, hg. von Raymond Naves, Paris 1956, Rem (1777) Nr. LXXXIV S. 298: La création du monde commençant à s'éloigner, Dieu a pourvu d'un historien contemporain.

Hier wischt er gutgelaunt einen kleinen Patzer zur Seite. Er blamiert den verehrten Gegner nicht, der sich in der Wortwahl vertan hat. Er unterdrückt allerdings auch nicht sein Vergnügen und deutet an, daß er Moses und seine Bücher anders las als Pascal. Auch das ist Voltaire.

Große Themen

Beide Autoren handeln von ernsten Sachen, von den größten Themen. Ich beginne mit Pascal. Man stellt ihn sich oft traurig vor. Dafür spricht Manches, aber er war sehr wandlungsfähig. Das Dokument, mit dem ich beginne, war ihm so wichtig, daß er es in seinen *pourpoint* – das war ein im 17. Jahrhundert noch übliches längeres, männliches Kleidungsstück – zwischen Oberstoff und Futter einnähen ließ, so daß er es immer bei sich trug. Ein außerordentliches Papier, aufgewühlt-schnell beschrieben, der Text später sorgsam auf Pergament übertragen.³ Er notiert überwältigendes Glück. Eine Gotteserfahrung, ein Strahl der Gewißheit und der Freude über die Gewißheit: „Tränen der Freude“. Es war der 23. November 1654, die Nacht des „Memorial“. Erst seit 1904 heißt der berühmte Text „Memorial“. Die Vokabel „Memorial“ bezeichnete Monumente des Erinnerns. Dieses Wort hat Pascal dafür nie gebraucht.

Er spricht Reue aus über sein bisheriges verschwendetes Leben, fern von Gott; er markiert das Ende der „weltlichen Jahre“ des jungen Pascal. Dieses Gebet, diese Selbstbesinnung steht zu Beginn des letzten Lebensabschnitts, der stark, aber nicht ausschließlich von religiösen Themen bestimmt war. Wenige Sätze bezeichnen prägnant Pascals augenblickliche Situation. Ein gläubiger Christ war er immer, aber Gott war bisher fern gewesen:

Feu
 Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaak, Dieu de Jacob,
 non des philosophes et des savants.
 Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.
 Dieu de Jésus-Christ.

³ Text bei Lafuma, S. 362, bei Jean Mesnard, Pascal, *Œuvres complètes* 3, S. 50.

Feuer
 Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,
 nicht der Philosophen und der Gelehrten.
 Gewißheit, Gewißheit, sentiment, Freude, Friede.
 Gott Jesu Christi.

Frühere Forscher haben gründlich nachgefragt, was in dieser Nacht zwischen halb Elf und Halb Eins in der Seele Pascals Erschütterndes und Beglückendes passiert sei: Hatte er eine Vision, eine Halluzination, eine Schau oder ein mystisches Erlebnis? Ich weiß das alles nicht. Ich weiß nicht, ob diese Anfangssätze ein Aufruf, ein Anruf, der Anfang eines Gebets oder eines Gedichts sind. Sind sie ein Bekenntnis? Der einfache christliche Alltagsglaube redet so nicht. Die zitierten Sätze sprechen eine Annäherung aus, die jetzt gelingt. Sie nennen Gott den

„Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,
 nicht den Gott der Philosophen und der Gelehrten,
 sondern den Gott Jesu Christi.“

Der Text ist in Bibel- und Kirchensprache gehalten, aber zu ihr gehörte nicht der Satz:

Grandeur de l'âme humaine. Größe der menschlichen Seele.
 Das ist eine andere Tonart. Bei Abraham kam sie nicht vor.

Pascal beginnt nicht mit ruhiger Meditation, sondern mit schroffer Konfrontation: Er ist beglückt angekommen beim Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und den stellt er in Gegensatz zum Gott der Philosophen. Als habe er es mit einem abstrakten Gott versucht und erfahre nun das Glück, den lebendigen Gott.

Warum nennt er den wahren Gott nach den alttestamentlichen Urvätern? Liest man, was in der Bibel über sie steht, leuchtet seine Bevorzugung nicht gleich ein. Das erste Buch der Bibel, die *Genesis*, berichtet Befremdliches: Da schickt Gott die Sintflut und läßt alle Menschen und selbst die Tiere ertrinken, außer den Bewohnern der Arche, deren Türe er besorgt von außen verschließt, damit kein Wasser eindringt. Alle anderen Lebewesen ertränkt er. Ihn reut seine Schöpfung (*Genesis* 6–9). Dieser Gott stellt Abraham auf die Probe, er solle seinen Sohn Isaak töten. Er verlangt ihn als blutiges Opfer. Dieser Gott verspricht vor allem

Landbesitz. Oben auf der Jakobsleiter stehend, nennt er sich selbst den Gott Abrahams und Isaaks und verspricht, Abraham das fremde Land, auf dem er steht (*Genesis* 28, 13). Der Gott Jakobs billigt den Betrug, mit dem Jakob dem älteren Esau das Erstgeburtsrecht abkauft (*Genesis* 25, 27 ff.) Dann bekommt Jakob mit einem Gaunertrick seine Frau (*Genesis* 29). Da herrschen rauhe Sitten. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs agiert mit Gewalt und Betrug. Er liebt nicht die Menschen, sondern nur die Stammväter seines Volkes und nebenbei auch deren Frauen. Man fragt sich, ob Pascal diese *Genesis* gelesen hat. Das muß man annehmen, er zitiert sie oft, meist in der alten lateinischen Übersetzung, der Vulgata; er hat auch ältere französische Übersetzungen benutzt. Aber warum zieht er ausgerechnet diesen Gott, also nicht etwa den der Propheten, dem Gott der Philosophen vor? In dem Buch *Genesis* töten und täuschen die Menschen, auch Gott begeht Verbrechen. Kain hatte ihm keinen Grund gegeben, sein Opfer abzulehnen und einzig Abel gnädig anzusehen. Gott hat Kain gereizt. Wie orientalisch-machthaberisch geht er mit den Zwillingen Esau und Jacob um. Er liebt Jakob, er haßt Esau, und für beides weiß er keinen Grund. Und das soll der Gott Jesu Christi sein? Das wird nur begreiflich, wenn man Pascal zugute hält, daß er die Hebräische Bibel in der jahrhundertealten augustinischen Interpretation gelesen hat. Danach hatte die hebräische Welt nur die Aufgabe, den christlichen Glauben vorzubereiten. Augustin kommentierte die Psalmen, und er sagte auch, was er in der hebräischen Poesie gesucht und gefunden hat. Nämlich das, was darin König David über Christus und seine Kirche geweißt hat, *quid in psalmis David de domino Jesu Christo vel eius ecclesia prophetizaverit*.⁴ Den altjüdischen Text primär auf Christus und seine Kirche zu beziehen, war eine ebenso fromme wie historisch blinde Gewohnheit. Pascal zeigt in den *Pensées* großes Interesse am Alten Testament. Er zitiert es seitenweise, aber immer im Blick auf Jesus Christus. So übersah er in der *Genesis* alles, was es ausschließt, dessen Gott für den Gott Jesu Christi zu halten.

Für Voltaire war Bibellesen etwas anderes. Nach Pascals Tod, etwa ab 1670, lasen Hobbes, Spinoza und Richard Simon in der hebräischen Bibel jeden Text zunächst isoliert, ganz für sich sprechend, nicht in Bezug auf Christus.

Pascal verstand sich auf Präzision. Von seinen mathematischen Überlegungen und seinen physikalischen Entdeckungen her war er Genauig-

⁴ Augustinus, civ 17, 15, CCSL 48 p. 549; PL 41, 548.

keit gewohnt. Seine lateinischen Zitate mußten stimmen, wenn er gegen die Jesuiten schrieb. Aber das Alte Testament hat er mit historischer Blindheit gebraucht. Historisch sorglos springt er vom Gott Abrahams zu dem Gott Jesu. Er ignoriert die geistige Arbeit der Jahrhunderte, die geballte Energie Jehovas zu sublimieren, zu vergeistigen, zu ethisieren, zu disziplinieren, zu humanisieren.⁵

Den Gott der Philosophen weist Pascal zurück. Er tut das in einem wichtigen Augenblick; er spricht begründungslos mit dem Nachdruck, mit dem man eine längst feststehende Überzeugung äußert. Welchen Philosophengott wird er gekannt haben? Am ehesten den des Descartes. Die beiden Herren kannten sich und konnten sich wechselseitig nicht leiden. Descartes sprach im vierten Teil des *Discours de la méthode* und in seinen *Meditationes de prima philosophia* von der Beweisbarkeit der Existenz Gottes und der Immaterialität der Seele.⁶ Seinen *Meditationes* stellte er einen Brief an die Sorbonne voran, die er um Unterstützung bat (Episola, 1–6), ein Vorwort an den Leser (Praefatio, p. 7–10), ferner eine Zusammenfassung (Synopsis p. 12–16). Schon diese Einführungsstücke belegen die Gemeinsamkeit von Themen, die Pascal gegensätzlich beantworten wird. Descartes erinnert daran, er habe eine Methode entwickelt, die alle wissenschaftlichen Probleme zu lösen imstande sei, ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas (p. 3), und damit wolle er den mehrfach erwähnten Atheisten (p. 6; 9) die Existenz Gottes und die Immaterialität, also die Unsterblichkeit der Seele beweisen, über jeden möglichen Zweifel hinaus (p. 1–2). Die Sache sei von äußerster Wichtigkeit, denn ohne philosophische Theologie und metaphysische Seelenlehre erwarte niemand Vergeltung im Jenseits; dann wären ethisches Handeln und gesellschaftliche Ordnung unmöglich. Denn jeder sehe, daß es im Diesseits den Guten oft schlechter gehe als den Bösen, cumque saepe in hac vita majora vitiis quam virtutibus premia proponantur, pauci rectum utili preferrent (p. 2). Er macht sich keine Illusionen über die tatsächliche Lage der Moral: Wenige Menschen ziehen das ethisch Richtige ihrem Vorteil vor. Aber seine Philosophie stärke die Moralität der Gesellschaft und sichere ihr Wertesystem. Schließlich werde es keine Atheisten und Agnostiker mehr geben (*Meditationes*, Epistola

⁵ Lafuma 449: Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaak, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation.

⁶ Descartes, *Œuvres*, ed. Ch. Adam/P. Tannery. Paris 1897–1913, Nachdruck Paris J. Vrin 1973 Korrespondenz: Band 1–5; Band 6: *Discours de la Méthode*; Band 7: *Meditationes de prima philosophia*; Band 8: *Principia philosophiae*.

p. 6). Denn man könne an allen materiellen Gegenständen zweifeln, aber nicht am Geist, der den Zweifel betreibe. Diese Überlegung werde den Zweifel endgültig besiegen (p. 12). Er spricht mit dem Pathos der Freiheit, in deren Kraft. Er stellt sein dualistisches Schema vor, den Gegensatz von Körper, *res extensa*, und Geist, *res cogitans*. Das Wesen der *res extensa* sei Einheit und Unteilbarkeit; an jedem ausgedehnten Wesen lasse sich eine Halbierung vornehmen (p. 13). Es geht Descartes nicht um bloße Ontologie, seine philosophische Arbeit sichere das schwankende und bestrittene Wertesystem, Reizthemen tauchen auf, die Pascal zum Anti-Cartesianer machen werden: die angebliche Stabilität des denkenden Ich und die Durchführbarkeit geometrischer Ordnung in der Philosophie (p. 13). Man ahnt die Gründe, warum Voltaire mit Hilfe von John Locke Descartes entthronen wird.⁷

Am Abend des 23. November 1654 genügte Pascal wohl die coole Art, in der Descartes vom christlichen Glauben als einem unangetasteten *Besitz* sprach. Das klang nach Desinteresse am *Inhalt* des Glaubens. Descartes' Gottesbeweis bediente eine logische Notwendigkeit; ein persönliches Gottesverhältnis klang nicht an. Descartes greift den Glauben nicht an; er sichert sich unter dem Schutz seiner Maskierung

⁷ Bibliographische Hinweise zu Descartes:

Die Literatur zu Descartes ist unübersehbar. Ausgezeichnete Überblicke bei Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Bari ²1984, p. 207–233 und im Grundriß I S. 446–461. Zu ergänzen mindestens um folgende neuere Arbeiten:

Perler, D., René Descartes, München 1998;

Poser, H., R. Descartes, Stuttgart 2003;

Kemmerling, A., *Ideen des Ichs. Studien zur Descartes' Philosophie*, Frankfurt/M. ²2005;

Ebert, Th., *Der rätselhafte Tod des Descartes*, Aschaffenburg 2009;

Betz, Gr., *Descartes' Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Stuttgart 2011;

Detlefsen, K., *Descartes' Meditations. A Critical Guide*, Cambridge 2013;

Moreau, D., *La philosophie de Descartes. Repères*, Paris 2016;

Cunning, D., *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge 2014;

Ott, W.R., *Descartes, Malebranche and the Crisis of Perception*, Oxford 2016;

Ragland, C.P., *The Will to Reason. Theodicee and Freedom in Descartes*, Oxford 2016;

Barth, Chr., *Intentionalität und Bewußtsein in der frühen Neuzeit. Die Philosophie des Geistes von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz*, Frankfurt/M. 2017;

Gress, Th., *Dictionnaire Descartes*, Paris 2018;

Rometsch, J., *Freiheit zur Wahrheit. Grundlagen der Erkenntnis am Beispiel von Descartes und Locke*, Frankfurt/M. 2018;

Dragon, Tr., *Pensée et critique de l'identité*, Paris 2019;

Mehl, E., *Descartes et le Christianisme*, Paris 2019;

Kemmerling, A., *Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Berlin ²2019.

die Ruhe, die Zensoren, wie ihm der Fall Galilei 1633 bewiesen hatte, gar gerne störten.

Pascal kannte die philosophische Gotteslehre des Aristoteles. Dessen philosophische Gotteslehre aus dem achten Buch der aristotelischen *Physik* und dem 12. Buch der *Metaphysik* waren um 1620 noch allgemeiner Bildungsstoff europäischer Universitäten, aber Pascal hat nie an einer Universität studiert. Er war von seinem mathematikbegeisterten Vater, einem hohen Finanzbeamten, sorgfältig privat ausgebildet worden. Die aristotelische *Physik* hatte im 13. Jahrhundert die Forschung gefördert, war aber um 1620 als forschungsfeindlich verschrien. Sie hatte Kopernikus und Galilei behindert und bestritt die Möglichkeit des Vakuums. Dies könnte ein erstes Motiv für Pascal gewesen sein, ihre philosophische Gotteslehre im *Memorial* abzuweisen. Andere Gründe standen bei Montaigne und Jansenius. Mit ernsten, auch sehr theoretischen Auseinandersetzungen ist zu rechnen, doch als erste Annäherung nutzt wohl auch die lockere Vorstellung: Pascals Umgebung war von Christenglauben, Wissenseifer und Cartesianismus geprägt, aber der Versuch, dies alles zu versöhnen, wurde verhagelt – sowohl durch die Zweifel Montaignes wie durch die neu gefaßte augustinische Christlichkeit des Jansenius. Die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles kennt einen anderen Gott der Philosophen als die *Physik*. Sein Gott kümmert sich wohlwollend um Menschen. Der Gott, der im höchsten Maße weise ist, liebt weise Menschen, NE 10, 9 1179 a 24–30. Daran knüpften im Mittelalter einige arabische und christliche Denker an. Diesen harmonischeren Weg sah Pascal verschlossen.

Auch Augustin bot eine philosophische Gotteslehre. Er berichtet im 7. Buch *Confessiones*, 9, 13, CCSL 27 p. 101, die „platonischen Bücher“, die *libri platonici*, hätten ihm mit ihrer philosophischen Lehre die Augen dafür geöffnet, daß es nicht nur Körperdinge gebe. Ihre philosophische Lehre vom Logos und höchsten Gut habe ihm den Weg über die Seele zu Gott und zum christlichen Glauben gezeigt. Sie bewiesen den einheitlichen Grund der Welt und widerlegten den Manichäismus, dem Augustin neun Jahre lang angehangen hatte. Warum hielten diese Theorien Pascal nicht beim Gott der Philosophen? Warum setzte er den Gott Abrahams und Jakobs schroff daneben? Der war wilder, fordernder, aufregender. Da floß Blut. Der Gott der Philosophen ging schonender mit seinen Leuten um; war verläßlich. Er war immer derselbe, immer das reine Gute, der Begründer der bleibenden Ordnung des Univer-

sums. Er war nicht leblos, nur weil er ewig war. Die neuplatonisch inspirierte Gotteserkenntnis des jungen Augustin griff in sein Leben ein, sie blieb nicht akademisch abgehoben. Sie gab die ruhige Einsicht, Gott sei die Weisheit und die Ruhe. Warum wies Pascal das zurück? Wußte er nicht, daß er „im Jahrhundert Augustins“ lebte? Zog er den rohen Gott Abrahams dem vornehmen Gott Plotins vor? Oder dachte er an Augustin, aber nicht an den Augustin des siebten Buchs der *Confessiones*? Er wußte, daß er im Jahrhundert des Descartes lebte und daß die immer zahlreicher auftretenden Freigeister Montaigne lasen. Da zeigen sich Spannungen, die erklärt werden müssen. Am Ende wird Voltaire Pascals Wahl zurückweisen.

KAPITEL I
PASCAL UND AUGUSTIN I
ELEMENTE DES AUGUSTINISMUS

Phasen der Lehrentwicklung

Ohne die älteren Debatten für und gegen Augustin läßt sich Voltaires Pascalkritik nicht adäquat beschreiben. Wie angedeutet, unterscheidet ein markanter Zweig der neueren Augustinforschung zwei Phasen in der intellektuellen Entwicklung Augustins. Sie sieht die Wende um 397 in der Schrift: *Quaestiones ad Simplicianum* I 2. Natürlich bestreitet niemand die Einheit des Schriftstellers Augustin von seiner Taufe 386 bis zu seinem Tod 430. Wer sich nur dafür interessiert, daß Augustin seit 386 immer ein katholischer Autor geblieben ist, braucht sich um seine Brüche nicht zu kümmern. Aber es gibt kontrastierende Deutungen des Christentums. Deren Verschiedenheit ergab sich aus differierenden philosophisch-theologischen Gesamtanschauungen. Und Augustin hat seine ersten Deutungen von 386 bis 396/97 gründlich verändert. Er hat eine neue Weltansicht entwickelt. Er hat seine Interpretation von Gott, Mensch und Offenbarung so radikalisiert, daß er seine frühere Deutung als Irrtum ansah. Er hat am Lebensende ein eigenes Buch verfaßt, *Revisionen* genannt, *Retractationes*, in dem er die einzelnen Schriften kritisch durchging, um sie mit seinem letzten Erkenntnisstand zu konfrontieren, damit wir seiner Entwicklung genau folgen können. Er selbst bezeichnete in seinen Selbstdarstellungen, die er gern wiederholte, die Zeit um das Jahr 397 und die Schrift *Ad Simplicianum* als wichtige Zäsur. Er nahm Ansichten zurück, die ihm vorher als zentral und wahr galten. Zum Beispiel die, daß Sünde immer einen freien individuellen Beschluß voraussetze. Fast gab er zu, er sei Pelagianer gewesen. Man kann andere Lebensabschnitte unterscheiden, aber er selbst teilte seine Schriftstellerei in diese zwei Phasen: Es gab einen ersten Augustin, von der Taufe 386 bis zum Bruch von 397. Danach gab es den zweiten, den anderen Augustinus, den Lehrer von Gnade und unbefragbarer Gottesallmacht, von Prädestination und Erbsünde, also von der Vererbung der Adamsschuld auf alle Menschen, die von einem Mann erzeugt worden

sind. Ich werde in diesem Buch das Wort „Augustinismus“ immer im Sinne des strengen Augustinismus benutzen. Ich meine also damit das theoretische Denken Augustins von 397 (also lange vor der antipelagianischen Polemik) bis 430. Einige Spezialisten nennen diese Zeit – eher schonend – die Zeit der späten Gnadenlehre, als wäre es nur um eine theologische Einzeldisziplin gegangen, deren Krise sein übriges Wissen von Gott und der Seele verschont hätte. Die Botschaft von der Menschheit als *massa damnata* war neu, war weder von der Bibel erzwungen noch von den älteren Kirchenlehrern geteilt. Augustins Neuerung seit 397 bestimmte von da an sein Konzept von Gott, Mensch und Welt. Es ging ihm um umfassende Neugründung, um eine veränderte Weltauffassung in Philosophie und Theologie. Sie zu entwickeln war freilich nicht möglich ohne Verwendung und Neudeutung einiger Elemente der früheren Stufe. Und gerade diese zweite Gesamtkonzeption, entwickelt ab 397 und vertieft 411 im Streit mit den Pelagianern, hat auf die *Pensées* Pascals den entscheidenden Einfluß ausgeübt. Daher umreiß ich hier im ersten Kapitel ihre Elemente im Allgemeinen. Im nächsten Kapitel belege und untersuche ich sie genauer anhand einzelner Augustin-Texte. Ich zeichne also zuerst den Umriß von Augustins Spättheorie, für die ich abkürzend den Ausdruck „stri Augustinismus“ benutze. Er ist das Geflecht von Behauptungen Augustins ab 397. Ich zeichne diesen Ideenblock zunächst eher abstrakt und belege im nächsten Kapitel konkret, wie Augustin in der antipelagianischen Zeit arbeitete. Dies alles nur, soweit es für die historische Analyse der *Pensées* und ihrer Kritik nützlich scheint.

Zur Forschungsgeschichte

Die Unterscheidung zweier Phasen läßt sich aus Augustins Schriften belegen. Dies leistet die neuere Augustinforschung, die wie schon die ältere von Odilo Rottmanner, Karl Holl, Joseph Turmel, Julius Groß und Alberto Pincherle durch philologische Präzision aus dem Meer erbaulicher Augustinusdarstellungen auftaucht. Sie belegt die Verschiedenheit zweier Gesamtkonzepte im Werk Augustins und widerlegt die These des berühmten Etienne Gilson, Augustins Denken habe sich nach 386 (Taufe) nicht wesentlich entwickelt. Die Unterscheidung zweier Haupt-

phasen und die Behauptung des Bruchs von 397 sind heute keine Frage der bloß subjektiven Interpretation mehr. Wie bei solchen Themen üblich, bleiben Einzelheiten umstritten und die Bewertungen differieren je nach Originalität, Fleiß und methodischer Zurüstung der Bearbeiter.

Augustin selbst gab den ersten Anstoß zu einer genetischen Lektüre seiner Schriften. Er hat seine Theorieentwicklung mehrfach im Blick auf seine Wende von 397 beschrieben, und zwar in den Spätschriften *De praedestinatione Sanctorum* 3, 7–4, *De dono perseverantiae* 20, 52 und 21, 55 und den *Retractationes* II 1. Er hat mehrfach auf die Schlüsse, die er für Simplician verweisen konnte, hingewiesen. Er hat seine Rolle der Schrift für Simplician verweisen.

Nach seinem Bericht in den *Retractationes* II 1 siegte seit 397 in seinem Denken die Gnade über die Willensfreiheit, die Augustin vor 397 verteidigt hatte.¹ Dies allein schon ergab die Differenz zweier Metaphysiken und zweier Theorien vom Menschen und seiner Ethik.

Einflußreiche Augustindeuter haben die theoretische Bedeutung dieser Entwicklung übersehen oder als bloßen Alterstrübsinn abschätzig behandelt. Sie wollten einen einheitlichen, kompakt dogmatischen Kirchenlehrer statt eines Denkers in Entwicklung. Sie haben den Umschwung Augustins trotz seiner mehrfachen Selbsterklärung teils wie Gilson geleugnet, teils abgeschwächt wie viele andere Autoren. Dazu braucht es nicht viel. Wer beim Vergleich zweier Stadien einen zu allgemeinen Lehrpunkt wählt, zum Beispiel den, Augustin sei seit 386 immer Christ und bald aktiver Kirchenmann gewesen, kann seine Wandlung von 397 darstellen, als handle es sich um ein abgelegenes Spezialproblem der Theologie, nicht um eine Neukonzeption von Freiheit, Gott und Mensch mit Rückwirkung auf die Bewertung der antiken Ethik und Kultur. Augustin hat seit 386 kontinuierlich mit dem begrifflichen Instrumentarium weitergearbeitet, das die lateinische rhetorische Kultur ihm bot und das er erlernt hatte. Er zehrte von der antiken Literatur und Philosophie. Das waren Vergil, Cicero und Seneca; Origenes wirkte auf ihn auch auf dem Weg über Ambrosius. Einiges Brauchbare fand

¹ Augustinus, *Retractationes* II 1, CC 57, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984, p. 89–90. Dazu Kurt Flasch, *Augustinus von Hippo, Die Logik des Schreckens. Die Gnadentheorie von 397*, zuerst Mainz 1990, zu benutzen in der dritten Auflage, Mainz 2013, die sich ausführlich mit Kritikern auseinandersetzt. Das kleine Buch hat umfassende philosophische und methodologische Debatten ausgelöst. An ihnen haben sich unter anderen Peter Sloterdijk und Martin Walser beteiligt. Zur Forschungsgeschichte gibt Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino*, Brescia 2001, umfassende Informationen.

er bei dem Materialisten, aber Mit-Afrikaner und Märtyrer Tertullian. Die *Confessiones* erwähnen die „platonischen Bücher“, also Plotin, Porphyrios, Marius Victorinus, als entscheidend für seine Abkehr vom Manichäismus. Von ihnen hatte er den Begriff der Seele, des Geistes und der Glückseligkeit, auch das ethische Programm, sich dem Einfluß der sinnlichen Welt zu entziehen und sich der allein verlässlichen, bleibenden, idealen, jenseitigen Wirklichkeit zuzuwenden. Diese Kontinuitäten blieben bestehen, wurden aber umfunktioniert. Augustin hat sie ausführlich revidiert. Er zog jetzt den Gott Abrahams und des Paulus dem Gott der Philosophen vor. Die neuere Forschung, welcher der Münchner Benediktiner Odilo Rottmanner (†1907) und der italienische Emigrant Alberto Pincherle (†1979) mit *La formazione teologica di Sant'Agostino*, Rom 1947 vorausgegangen sind und die heute Gaetano Lettieri führt mit *L'Altro Agostino*, Brescia 2001, minimiert nicht mehr Augustins Wende von 397; sie privilegiert nicht mehr die bleibenden Traditionselemente. Sie achtet auf die veränderte Funktion der weiterwirkenden Aussagen früherer Werke. Auch nach 397 dachte Augustin Gott als das Eine, das bleibende Sein und das höchste Gut. Die menschliche Seele als Geist blieb Ebenbild des göttlichen Geistes in der Dreieinheit von memoria, intellectus und amor. Dies beweist Augustins Schrift *De Trinitate*, an der er von etwa 399 bis 419 gearbeitet hat. In beiden Phasen war ihm Gott die Wahrheit, in der philosophisch rechtberatene Menschen die Glückseligkeit finden. Kontinuitätsmomente bestreitet niemand. Doch hat Augustin selbst gefordert, über diese theoretischen Allgemeinheiten hinauszugehen. Ausdrücklich sagte er, er wolle genetisch gelesen werden. Deswegen schrieb er die *Retractationes*. Wir sollten ihn nicht in seinen Irrtümern nachahmen, sondern in seinem Fortschreiten zu besserer Erkenntnis.² Man sollte ihn nicht leicht verwechseln mit den Christen, die er die „Einfachen“, simplices, nannte. In beiden Phasen wollte er als Theoretiker sein Denken argumentierend plausibel machen. Er wollte nicht nur predigen. Er *verkündete* nicht nur den christlichen Glauben, sondern er lehrte, was er bedeute und warum er wahr sei. Er veränderte, was er an Glaubenslehre vorfand. In nachkantischer und neuscholastischer Zeit wurde unterschätzt, daß er den Glauben, fides, zur Einsicht, zum intellectus, führen wollte. Gott, Mensch, Glück, Schöpfung, Wille,

² Augustinus, *Retractationes*. Liber primus. Prologus 3, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 57, Turnhout 1984, p. 6.

Sünde und Erlösung, dies alles trat nach 397 in neue Beleuchtung. Und dieser zweite Augustin zog Pascal an und stieß Voltaire ab.

Logik der Gnade

Augustins Denken wurde seit 397 Wissen von der Gnade. Es war nicht nur Glaubensbezeugung, sondern Begründung und Verteidigung. Augustinus hieß später geradezu *de r doctor gratiae*. Es ging ihm nicht um einen theologisch-sekundären Spezialbegriff, gar um eine neue Fach-Disziplin „Gnadenlehre“, sondern er schuf ein neues Konzept von Gott und der Welt, vom Menschen und vom christlichen Glauben. Er hätte sich darauf beschränken können zu verkünden, das Leben des Christen hänge von der Gnade Gottes ab, die nicht vergeben werde nach vorausgehenden Verdiensten. Sie sei absolut unabhängig von menschlichen Qualitäten; sie beruhe nicht auf sozialen, ethischen oder intellektuellen Leistungen, sondern allein auf dem Willen Gottes. Doch begnügte der Intellektuelle Augustin sich nicht mit dieser schlichten Botschaft. Er sah, daß sie Voraussetzungen enthielt und eine neue Art der Weltbetrachtung implizierte. Er entwickelte sie und stellte zunehmend ihren intellektuellen Zusammenhang dar. Ich spreche nicht von einem „spätaugustinischen System“, denn die Kategorie „System“ paßt nicht in die vorcartesianische Zeit und schon gar nicht zu Augustin, der seine Ideen je nach Gelegenheit, meist im Kampf, entwickelt hat. Um sie zu präzisieren, brauchte er Gegner. Aber es handelte sich doch um ein theoretisches Ganzes, nicht um einen einfachen Glaubens- oder Lehrsatz, auch wenn es sich nicht immer en bloc zeigte und sich zunehmend in Polemik verschärfte. Es enthielt verschiedenartige Elemente; es war eine Weltauffassung, die ich als „Augustinismus“ bezeichne. Dieser gab Konzepten wie: Gott und Glück, Wissen und Gerechtigkeit eine neue Bedeutung. Zwar war längst erkannt, daß Augustin für Pascal grundlegende Bedeutung hatte, zumal durch Philippe Sellier, der das 17. Jahrhundert „das Jahrhundert des Heiligen Augustinus“ nannte, was zu diskutieren ist; ich präzisiere diese Sicht, indem ich das Gewicht auf die Spätschriften Augustins lege. Ich ziehe, nachdem der Pulverdampf der Devoten um die „Logik des Schreckens“ von 1990 verzogen ist, einige Folgerungen für das Verständnis der *Pensées* und ihr Gegenüber Voltaire.

Augustin hatte in den ersten zehn Jahren nach seiner „Bekehrung“ im Jahr 386, die im Beschluß zum Zölibat und zur Taufe bestand, vergleichsweise ‚humanistische‘ Ideen, philosophische, politische, sogar ästhetische. Aber die drängte er, Bischof des afrikanischen Hippo geworden, seit 397 zurück zugunsten seines theologischen Radikalismus und seiner kirchenpolitischen Machtausübung. Er beschrieb seine neue Ausrichtung dahin, sie nehme dem Menschen alles und gebe Gottes Willen alles, *De praedestinatione Sanctorum* 16, 32. Der Mensch ist von sich aus leer, arm, böse. Alles, was er habe, habe er von Gott empfangen. Er dürfe sich nicht seiner Kräfte rühmen. Für Augustin war das keine Kleinigkeit, keine Reparatur an Details. Er betonte: Alles, was er schreibe, gehe darum.³ Niemand soll sich seiner Gesinnungen, seiner Taten oder Erfolge rühmen.⁴ Seine Neuerung hatte nie nur rein theoretischen Charakter; er verstand sie als Regel der Lebensführung, der Erziehung und der Politik von Imperium und Kirche. Er schreibe, um den Hochmut des Menschen zu brechen.⁵ Der Mensch solle sich nicht auf seine Kräfte verlassen wie die Juden auf das Gesetz. Diese antijüdische Polemik schwang mit – bei Augustin und gröber bei manchem seiner späteren Schüler. Das antike Konzept ethischer Selbstgestaltung wollte er abbauen. Alles, was der Mensch habe, habe er empfangen. Quid habes, quod non recipisti? Das Attribut göttlicher Allmacht bekam die zentrale Funktion. Gottes Allmacht lasse sich von nichts Geschöpflichem bestimmen. Er bestimme alles. Der Anfang des Glaubens liege nicht bei uns. Er bewirke ihn. Gottes Gnade beginne mit dem Glauben.⁶ Gute Entscheidungen gingen der Gnade nicht voraus, sie folgten ihr.

Erbsünde

Das wesentliche Theoriestück ist Augustins neue Ansicht von der Erbsünde. Kein Historiker teilt mehr die Abschwächung, als behauptete sie nur einen *Erbschaden*. Sie war bei Augustin mehr als eine allgemeine

³ Augustinus, *Simpl I 1*, 14 p. 17, 138–139: Hoc autem totum ideo dicitur.

⁴ Augustinus, *Simpl I 2*, 1 p. 24: Ut de operibus nemo gloriatur.

⁵ Augustinus, *Simpl I 2*, 3 p. 27: ad frangendum et deiciendum superbiam hominis.

⁶ Augustinus, *Simpl I 2*, 2 p. 25: Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere.

Warnung vor Selbstüberhebung, mehr als seelsorgerliche Mahnung. Wer sie darstellt, ohne Erb-Sünde zu unterscheiden von Erb-Schaden, täuscht den heutigen Leser. Sie war kein tragisches Selbstgefühl. Sie war nicht die Entdeckung, daß menschliches Handeln geschichtlich bedingt ist und daß vorgegebene Schuldzusammenhänge auf es einwirken. Sie ist kein „Existential“. Augustins Erbsündentheorie, die das westliche Christentum geprägt hat, ist nicht bloß Bescheidwissen über die Schlechtigkeit der Welt. Das kann man einfacher haben. Sie ist nicht schlicht genereller Pessimismus, sondern sie behauptet, wir hätten von Adam, dem ersten individuellen Mann, die größte Schuld geerbt: wirkliche Schuld, Sünde, reatus, culpa, wirklich *ererb*t, durch fernwirkende Ansteckung übermittelt. Das sind die entscheidenden Thesen.⁷ Wer sie bestreitet, betreibt keine oberflächliche „Ethisierung“ des Christentums. Er muß nicht an Fortschritt glauben.

Die Erbsünde hat beim späten Augustin allesbestimmende Bedeutung. Sie veränderte das Bild von Gott und Mensch, vom Glauben und von Philosophie, von Ethik und von Kirche. Adam habe seine Sünde in völliger Freiheit begangen. Er war in wichtigster Sache ungehorsam gegen seinen Herrn. Er habe sein eigener Herr sein wollen. Wollte sich nicht unterordnen. Seine Sünde verändere das Menschengeschlecht für immer; sie bedeute unermesslichen Schaden, nicht nur für Adam, sondern, da er als Vater und Rechtsvertreter der Menschheit die Unterordnung verweigert habe, für alle Menschen. Alle haben Schaden an Einsicht und Willenskraft. Indem er Gottes Oberherrschaft verweigerte, verlor er die Selbstbeherrschung, die Herrschaft über Eigenliebe und Triebe. Seitdem werden alle Menschen beherrscht von Gier. Alle sterben nur wegen der Sünde Adams. Gott habe Adam unsterblich und gesund erschaffen, aber jetzt bestrafe er alle mit Tod und Krankheit.

Dazu die nötigsten Belege: Die Erbsünde hat die natura des Menschen verändert, verschlechtert, Simpl I 1, 11 p. 16. Dadurch ist die ganze Menschheit jetzt *eine* massa peccati, eine massa damnata.⁸ Alle Nachkommen Adams sind in der Wurzel verdorben: Ench 8, 26 p.18. Sie haben in Adam mitgesündigt und haben alle *in ihm* Schuld auf sich geladen. Sie haben alle die Erbsünde begangen. Daher werden sie nicht nur *de facto* geschädigt, sondern sie haben mitgesündigt, sind im vollen

⁷ Vgl. Baumann, U., Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der heutigen Theologie, Freiburg/Br. 1969; Schmitz-Moormann, K., Die Erbsünde, Olten 1969.

⁸ Simpl I 2, 16 p. 42. Vgl. ib. I 2, 18 p. 48, auch I 2, 20 p. 51, 696–698: Tunc facta est una massa omnium, veniens de traduce peccati et de poena mortalitatis.

Sinne des Wortes „schuldig“ und haben daher die Strafen im höchsten Maße verdient. Diese seien *poenae dignissimae*.⁹

Der theoretische Kern der Aussage Augustins ist nicht nur, daß durch Adams Sünde der Tod in die Welt gekommen ist, sondern daß wir *mit Recht* alle sterblich geworden seien, was ursprünglich nicht vorgesehen gewesen sei. Hätte Adam nicht gesündigt, wären weder er gestorben noch wären wir sterblich. Jetzt aber *erwarteten wir* nicht nur alle den Tod, wir hätten ihn *verdient*.

Augustins Erbsündentheorie ist entscheidend für sein Weltverständnis. Augustin machte von ihr abhängig, ob wir die Welt als das Werk eines weisen und guten Urhebers erkennen und anerkennen. Ohne sie müßten wir die Welt als sinnlos oder als das Werk eines Dämons betrachten. Der faktische Zustand der Welt ist nach Augustin unerträglich. Wer das Leiden der Menschen und insbesondere der Kinder sehe, finde, der Zustand der Welt sei unvereinbar mit der Annahme eines guten und allmächtigen Gottes, wenn er nicht die Erbsündenlehre annehme, die ihn belehre, alle Menschen hätten dieses Elend als gerechte Strafe verdient. Er argumentiert: Der faktische Zustand der Welt widerspricht dem Glauben an einen guten und mächtigen Gott. Er führe zu der Annahme, Gott sei entweder böse oder ohnmächtig. Dieser Folgerung könnten wir nur entgehen, indem wir mit der ihm neu „geoffenbarten“ Lehre annähmen, alles Elend sei verdiente Strafe für Adams Sünde, die wir mit ihm begangen haben. C. Iulianum IV 16, 83. Das heißt: Augustins Erbsündentheorie erhebt der Sache nach den Anspruch, sie allein löse das Problem der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes vor dem Bösen in der Welt. Gott *wolle* dieses Elend, weil wir durch unsere Allsünde seinen Zorn erregt haben. So konnte Augustin gegen Julian behaupten, sein Streit mit ihm über die Erbsünde betreffe keine Nebensache, es gehe um das Wesen des Christentums: In tam magna causa, ubi christianae religionis summa consistit, C. Iul. I 7,34 PL 44 c. 665.

⁹ Ench 8 27 p. 18. Tod als Sündenfolge: Ench 8, 23 p. 17 und 8,26 p. 18. – Dem aufmerksamen Leser wird aufgefallen sein, daß ich in diesem Kapitel fast nur aus den beiden Schriften Augustins *Quaestiones ad Simplicianum* I 2 (397) und aus dem *Enchiridion* (421/ 422) zitiere. Diese beiden Schriften geben die kürzeste und klarste Einführung in das Denken des späten Augustin. Für den Zugang zu Pascal sind sie unentbehrlich. Nur wer sie durchgearbeitet hat, kann *Confessiones* und *De civitate Dei* für das Verständnis der *Pensées* nutzen. Danach sind alle antipelagianischen Schriften Augustins durchzugehen. Datierungen der Schriften Augustins in der Regel nach S. Döpp/W. Geerlings, Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 2002.

Zorn Gottes

Adams Ungehorsam erregte Gottes Zorn. Diesen Zorn entmythologisiert Augustin nur soweit, als in Gott Zorn keine leidenschaftliche Wallung sei, keine Unbeherrschtheit, sondern der gerechte Wille, seine Macht über das Böse zu demonstrieren¹⁰. Augustins Gott ist zornig und verlangt Versöhnung, die kein Mensch, sondern nur ein Gottmensch leisten kann. Für den Menschen allein ist die Lage hoffnungslos. Sein Zorn gelte gerechterweise allen. Aber nicht gleichermaßen. Er haßt – abgestuft – einzelne Menschen. Erlösung ist gnadenweise Befreiung Einzelner von Gottes Zorn: Ench 10, 34 p. 23. Der ist so gewaltig, daß ihn weder Adam noch sonst ein Mensch besänftigen konnte.

Wegen der Erbsünde müssen Babys getauft werden: Ench 13, 44 p. 30; 52 p. 33. Sie haben noch nicht selbst gesündigt, aber sind wie wir alle Kinder des Zorns, filii irae, Ench 8, 27 p. 8; 10, 33, p. 22, 25; 29, 1–2, p. 70. Nur ein jungfraugeborener Mensch, der zugleich Gott sei, konnte ihn versöhnen, also Gnade vermitteln. Diese gebe die Kirche weiter. Das sei der Sinn der christlichen Religion. Gnade sei kein Nebenthema.

Allmacht. Prädestination

Gottes Omnipotenz regelt alles. Er bestimmt die Mehrheit der Menschen zur ewigen, körperlichen und geistigen Strafe. Andere reißt er aus der Sündermasse heraus. Das ist seine Gnade. Sein Wille bestimmt im Voraus Einzelne zum Himmel und überläßt die Mehrheit der ewigen Feuerhölle. Bei all dem insistiert Augustin: Jeder Beschluß Gottes über uns sei im höchsten Maße gerecht. Es geht um unser ewiges Schicksal, aber wir dürfen es nicht einmal wagen, von ihm eine Begründung zu erbitten. Frevelhaft wäre es, wollte ihn jemand dafür kritisieren. Wir haben ihn für beide Richtungen seiner Entscheidung zu loben.

Gottes Verfügung über Einzelne heißt Prädestination. Er verteilt souverän, d.h. ohne erkennbare Kriterien, die Menschen auf Himmel wie

¹⁰ Zu dem Wort „demonstrare“ in diesem Zusammenhang siehe Hans Martin Gärtner, Augustinuslexikon Band 2, S. 293. Augustin hat den Satz aus dem Römerbrief 9, 22: *volens deus ostendere iram et demonstrare potentiam* zwanzigmal zitiert.