

»Gott durch Jesus Christus«

Zur Apologetik Pascals

Von Jean Mesnard

Viele Leser Pascals zeigten sich enttäuscht darüber, daß er den klassischen Beweisen für die Existenz Gottes und jedem Versuch, durch die Philosophie eine rationale Grundlage zu schaffen, so wenig Raum läßt. Manche schließen daraus, der Verfasser der »Pensées« neige zum Fideismus, wonach der Glaube unabhängig von aller Vernunft-Überlegung entsteht, sei es durch eine Erregung des »Herzens« (gedeutet im modernen Sinn als »Gefühl«), sei es als Ergebnis einer »Wette«, die in ängstlicher Ungewißheit eingegangen wird und die Gefahr des Irrtums in sich schließt. Es ist hier nicht der Ort, diese Ansichten zu prüfen¹; genug, wenn betont wird, daß der Begriff »Herz« bei Pascal von der Bibel (und nicht von Rousseau) her zu deuten ist, und daß das berühmte »Argument der Wette« in einem genauen und im Grunde sehr eingeschränkten Sinn-Zusammenhang steht². Vor allem aber lenkt beides die Aufmerksamkeit von dem ab, was das eigentliche Prinzip der pascalischen Apologetik ist: der einzige Zugang zu Gott ist Jesus Christus, der mit Recht als der Mittler bezeichnet wird; das einzig sachgemäße Vorgehen liegt darin, »Gott durch Jesus Christus« zu beweisen.

Warum läßt Pascal die traditionellen Gottesbeweise links liegen? Nicht so sehr aus Überzeugung, die Vernunftkraft reiche nicht aus, auch wenn er dieser strenge Grenzen zumißt und sie als durch die Sünde verderbt betrachtet. Vielmehr vor allem, weil er die Unwirksamkeit solcher Beweise feststellt. Aus der Schöpfung zum Schöpfer hin aufsteigen wollen, Gott beweisen durch »den Lauf des Mondes und der Planeten« (242)³, durch »den Himmel und die Vögel« (244), kann zwar eine durchaus gültige Schlußform sein, aber sie trifft nur solche, die bereits den Glauben besitzen. Die andern, die vielleicht zunächst überzeugt scheinen, werden es nicht auf die Dauer sein (vgl. 543): Jeder, der durch die Vernunft zu Gott geführt worden ist, wird höchstwahrscheinlich nachher vom Evangelium und seinen Geheimnissen, wo die Vernunft nicht mehr auf ihre Rechnung kommt, abgestoßen werden;

¹ Dazu das grundlegende Werk von Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, 2 Bde. P.U.F., 1969.

² Ich verweise auf meine eingehende Analyse dieses Argumentes in: *Pascal, Coll. Les Ecritains devant Dieu*. Brüssel/Paris 1965, S. 36–44.

³ Zitate aus den *Pensées* nach der Edition Brunschvicg.

manche heidnische Weise können als Beispiel dafür dienen. Glaube wird nicht durch den sukzessiven Beweis von Einzelwerten erzeugt – welche Bewegung übrigens niemals bis an ihren Endpunkt gelangen könnte – er wird in einem unteilbaren Akt umfassen. Hier zeigt sich der Hauptfehler dieser Beweise: sie sind als Mittel ihrem Zweck nicht angepaßt. Ein der menschlichen Vernunft zugänglicher Gott könnte nur »der Gott der Philosophen und Gelehrten« sein, nicht der Gott der Christen, »der Gott Jesu Christi« (*Mémorial*, vgl. 556). Man darf nicht meinen, die christliche Religion »bestehe einfach in der Anbetung eines als groß und mächtig und ewig betrachteten Gottes«, sie »besteht vor allem im Mysterium des Erlösers, der die beiden Naturen, die menschliche und die göttliche, in sich vereint, die Menschen aus der Sündenverderbnis gezogen hat, um sie in seiner göttlichen Person mit Gott zu versöhnen« (ebd.). Ihr Wesen läßt sich in zwei Wahrheiten zusammenfassen: »Es gibt einen Gott, den die Menschen zu fassen vermögen, und es gibt ein Verderbnis in der Natur, die sie dessen unwürdig macht« (ebd.). Wer nur einen dieser beiden Sätze wahrhaben will, kehrt dem Christentum den Rücken: »Es ist für den Menschen ebenso gefährlich, Gott zu kennen ohne sein eigenes Elend zu kennen, wie sein Elend einzusehen ohne den Erlöser zu kennen, der ihn davon heilen kann. Wer nur eine dieser Wahrheiten besitzt, verfällt entweder dem Hochmut der Philosophen, die Gott, aber nicht ihr Elend erkannt haben, oder der Verzweiflung der Atheisten, die um ihr Elend ohne einen Erlöser wissen« (ebd.). Die beiden Irrtümer heißen der Deismus und der Atheismus, »zwei Dinge, die die christliche Religion fast gleichsehr verabscheut« (ebd.).

Mit Recht bejaht der Deismus Gott, erblickt in diesem aber faktisch nicht mehr als die Vergöttlichung der menschlichen Vernunft: Der Mensch selbst ist Gott: das ist die Haltung des Hochmuts. Mit Recht hält der Atheismus den Menschen für eines Gottes unwürdig, aber zu Unrecht leugnet er darob Gott, der trotz allem das wahre Endziel des Menschen bleibt; ohne dieses verengt sich der Horizont, stellt sich die Verzweiflung ein, die entweder zur Evasion oder zum Selbstmord drängt. Aus diesem machtvoll originellen und eindrücklichen Gedanken ergibt sich, daß Pascal manche Formen des heutigen Atheismus als Deismus bezeichnen würde, da sie faktisch Vergöttlichungen des Menschen sind. Ergibt sich auch, daß das Christentum sich im gleichen Abstand von beiden Irrtümern situiert und die beiderseits vorhandenen Wahrheiten in sich vereint: Gottes Erhabenheit und des Menschen Unwürdigkeit. Diese doppelte Wahrheit trägt einen Namen: *Jesus Christus*.

In Christus liegt das ganze Christentum zusammengefaßt. In ihm, sofern nicht zuerst seine Person, nicht einmal seine Botschaft, sondern seine Erlösersendung, seine doppelte Beziehung zu Gott und zu den Menschen in Betracht gezogen wird. Als Christ Gott beweisen heißt schlicht: Jesus Christus beweisen.

Und hier gibt es wirklich Beweise, aber der Mensch konstruiert sie nicht, er ergreift sie bloß: sie sind von Gott vorgesehen und angeordnet. Sie sind darauf ausgerichtet, die beiden in der Person Christi vereinigten Wahrheiten des Christentums zu beleuchten: »Wie es für den Menschen unumgänglich ist, diese beiden Punkte zu kennen, so gehört es zur Barmherzigkeit Gottes, sie uns zum Erkennen gegeben zu haben. Die christliche Religion ist diese Tat« (ebd.). Und so hat Gott fortan die Initiative. Zwischen der Lehre und den Beweisen besteht ein klarer Zusammenhang.

Die Geschichte als ein System von Zeichen

Gehört die Initiative Gott, dann hat die christliche Religion nichts gemein mit einer Philosophie. Sie kann unmöglich aufgrund eines Vernunftsschlusses konstruiert werden; sie ist das Ergebnis einer Offenbarung. Diese aber ist nichts anderes als Gott, der sich den Menschen zu erkennen gibt. Und dies tut er wesentlich durch Christus, gesandt als Träger einer Botschaft, aber zugleich in seiner Person die von ihm verkündete Lehre bezeichnend, da er dem durch die Sünde von Gott getrennten Menschen die Erlösung bringt. Durch die Offenbarung greift Gott in die Geschichte ein, er »sucht sein Volk heim« (Lk 7, 16). Dieser Eintritt Gottes in die Geschichte trägt nun aber ein doppeltes Gesicht. Gott hat zweierlei Weisen, sich erkennbar zu machen. Auf der einen Seite bestimmt er sich, tut er seine Wahrheit kund, die auch die Wahrheit des Menschen ist, und er tut es nicht weniger in Taten als in Worten; erfolgt doch der Ausdruck seiner Lehre durch Christus gleichzeitig mit der Verwirklichung seiner Heilspläne in demselben. Andererseits begleitet er seine Worten und Taten durch *Zeichen*, die deren göttlichen Charakter bezeugen. Während er Wahrheiten zu glauben vorstellt, schenkt er Gründe zum Glauben. Gründe, die sich nicht aus Vernunftschlüssen ergeben, sondern der Ordnung der Tatsachen zugehören. Offenbarung und Zeichen für die Offenbarung werden im Rahmen der Geschichte greifbar. Diese Weise, den Bezug zwischen dem Ausdruck des Glaubens und seinem Beweis zu fassen, hat natürlich ihren Ursprung im Evangelium. Und zwar schon gemäß dem Grundsatz, wonach alle Offenbarung Gottes durch Christus erfolgt: »Keiner kennt den Vater als den Sohn und wem der Sohn es offenbaren will« (Lk 10, 22; vgl. Joh 1, 18; 14, 6; *Pensées* 242). Aber auch demgemäß, daß das Zeichen, auf das Pascal sich stützt, um die Wahrheit des Christentums, genauer: um die Echtheit der Offenbarung zu erweisen, die gleichen sind, die Jesus heranzieht, um die Göttlichkeit seiner Sendung zu zeigen.

An erster Stelle die *Wunder*, die Zeichen *kat'exochen* für das Eingreifen Gottes je jetzt in der Geschichte⁴, »Die Werke, die ich vollbringe«, sagt

⁴ Vgl. T. Shikawa, Pascal et les miracles. Paris 1977.

Jesus, »sie sind es, die für mich Zeugnis ablegen« (Joh 5, 36; *Pensées* 842). Oder bei der Heilung des Gelähmten: »Damit ihr wißt, daß der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben, sage ich dir: Steh auf!« (Mk 2, 10–11 par.; *Pensées* 643)⁵. Nikodemus schließt folgerichtig: »Niemand kann die Wunder tun, die du wirkst, wenn Gott nicht mit ihm ist« (Joh 3, 2; *Pensées* 842). Behalten diese Wunder, die für die Hörer Jesu gewirkt wurden, ihren Wert über die Zeiten hinaus? Zweifellos, sobald die Qualität des Zeugnisses verbürgt ist, das sie berichtet. Trotzdem bleiben sie weitgehend an den Augenblick gebunden. Das strahlende Zeichen, das sie bilden, war vornehmlich zur Zeit Christi und der Apostel vonnöten, da der Glaube neu war und gegen die Widerstände der Gewohnheit anzukämpfen hatte: der Bruch, den sie in der Naturordnung wirkten, bedeutete den gleichen Bruch, der in den Herzen erfolgen sollte. »Man hätte nicht gesündigt, wenn man in Ermangelung von Wundern Jesu nicht geglaubt hätte« (811). Vor wie nach Christus, im Alten Bund wie in der Kirchengeschichte, gibt es ebenfalls Wunder, doch haben sie nicht auf so beharrliche und gründliche Weise die Rolle der Unterscheidung zu spielen. Zumal Gott andere Mittel hat, sich zu offenbaren, weniger spektakuläre, aber tieferegreifende.

Eines davon wird von Jesus immer wieder in Anspruch genommen: die Erfüllung der *Weisagungen* in seiner Person. In der Synagoge zu Nazareth predigend, erklärt er einige Verse des Jesaja mit den Worten: »Die Stelle der Schrift, die ihr eben gehört habt, heute erfüllt sie sich« (Lk 4, 21). Die Evangelien, vorab Mattäus, vervielfachen die Beispiele erfüllter Weissagungen; es ist ein von ihrer Apologetik bevorzugtes Argument. Wie das Wunder, von dem es im Grunde eine Abwandlung darstellt, bezeugt die Prophetie Gottes Gegenwart in der Geschichte, aber gleichsam in deren Zeitausdehnung. Der Abstand zwischen der Ankündigung und ihrer Verwirklichung hat etwas Wunderbares, woran ein Handeln Gottes erkennbar wird und ihm weit größere Tragweite verleiht, als wenn es eine nur punkthafte Gegenwart hätte: die gesamte Geschichte erscheint als von Gott gelenkt, wenigstens die biblische Geschichte, die Heilsgeschichte, denn jede Weissagung geht auf Christus und seine Erlösermission: »Die Propheten haben nur von Messias geweissagt« (642). Das Beweismoment der Prophezeiung liegt darin, daß Ansage und Verwirklichung sich in zwei verschiedenen Bereichen ereignen: jene im jüdischen Volk, diese im christlichen, jene im Alten Bund, diese im Neuen. Die Juden als Träger göttlicher Verheißungen, die in ihren Büchern stehen, haben aber Jesus Christus nicht als den Gegenstand dieser Verheißungen erkannt; ihre Verblendung macht sie zu widerwilligen, deshalb »unverdächtigen« Zeugen (571).

⁵ Dieses Wunder stellt für Pascal einen Modellfall dar, da es die Offenbarung der Wahrheit nicht nur begleitet, sondern diese bedeutet: die körperliche Heilung bedeutet die seelische.

Das Argument aus der Prophetie bietet einen anderen Vorteil, den Pascal voll ausnützt: es kann auf eine globale Weise benützt werden. Eine vereinzelt Weissagung ist nicht sehr beweiskräftig, vor allem nicht sehr zeichenhaft. Was wirklich zählt, ist das prophetische Faktum in seiner Gesamtheit. »Hätte ein einzelner Mensch ein Buch mit Weissagungen auf Jesus Christus bezüglich Art und Weise verfaßt und dieser wäre entsprechend diesen Weissagungen gekommen, so wäre das (schon ein Beweis) von unendlicher Kraft. Doch liegt hier viel mehr vor: eine von Menschen, die während vier-tausend Jahren und unabänderlich einer nach dem andern die gleiche Ankunft weissagen. Ein ganzes Volk kündigt an . . . Das hat ein ganz anderes Gewicht« (710). Es geht hier um den Beweis, daß in der Heilsgeschichte der ganze Gottesplan sich verwirklicht, diese Geschichte als ein Zeichen Gottes erscheint. Woraus sich ergibt: »Der größte der Beweise für Christus sind die Prophetien. Ihnen hat Gott seine meiste Sorge zugewendet, denn das Ereignis, das sie erfüllt hat, ist ein seit der Geburt der Kirche bis ans Ende durch-dauerndes Wunder« (706). Die verwirklichten Weissagungen bezeugen ein für allemal die Wahrheit des Glaubens, sie sind das zentrale und beständige Wunder, das die andern als weniger notwendig erscheinen läßt (vgl. 838).

Aber das Argument aus den Weissagungen erweitert sich nochmals und wird zu dem aus der *ununterbrochenen Fortdauer*. Nicht nur die Worte der Propheten künden den Heilsplan Gottes, die ganze jüdische Geschichte wird ein ungeheures Zeichensystem, das die Sendung Christi vorschattet und selber eine Sprache Gottes bildet. Nochmals ist es das Evangelium, das das Prinzip des Argumentes liefert: »Ich bin nicht gekommen, das Gesetz auf-zuheben, sondern es zu erfüllen« (Mt 5, 17). Im Gesetz, das heißt in der jüdischen Religion mit ihren Vorschriften und Riten, liegt bereits ein grober Umriss der christlichen, der fähig ist, durch das grundlegende Gebot der Gottesliebe verlebendigt zu werden (610). Die Geschichte des jüdischen Volkes ist ein Gang auf das Heil zu, da das Gelobte Land nur als eine Etappe auf der Wanderschaft zum himmlischen Jerusalem verstanden werden kann. Die Worte des Propheten bilden demnach nur einen Grenzfall im gesamten göttlichen Wirken; das ganze Dasein der Juden war prophetisch, sofern es auf die Existenz Jesu ausgerichtet war. »Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs« ist bereits »der Gott Jesu Christi« (*Mémorial*, vgl. 556; Mt 22, 32; Mk 12, 26), und diese Identität der beiden Zeugnisse weist trotz der Trennung der beiden Völker auf Gottes Anwesenheit in Welt und Geschichte. Wer nach der »Ordnung der Welt« Ausschau hält, kommt zum Schluß: »Jesus Christus ist der Gegenstand von allem, der Mittelpunkt, auf den alles zielt« (556).

Dieses »Alles« beschränkt sich keineswegs auf die biblische Geschichte. »Wie schön ist es«, bemerkt Pascal, »mit den Augen des Glaubens zu betrachten, wie Darius und Cyrus, Alexander, die Römer, Pompejus und Herodes

ohne es zu wissen für die Glorie des Evangeliums wirken« (701, vgl. 700). Die an der Einigung der antiken Welt gearbeitet haben, haben in der Tat den günstigsten Boden für die Ankunft Christi und die Ausbreitung seiner Botschaft bereitet. So ist auch die Weltgeschichte noch ein Zeichen, aber hat sie dabei den Wert eines echten Beweises? Nein, denn hier bedarf es der »Augen des Glaubens«, um das Zeichenhafte wahrzunehmen. Vom Grund der Gesamtgeschichte, in der Gott dauernd, aber für den Außenstehenden unsichtbar am Wirken ist, hebt sich die besondere Gesamtheit der biblischen Geschichte ab, wo Gottes Gegenwart gewissermaßen für jedermann greifbar wird.

Trotz dieses Gesetzes besteht kein wesentlicher Gegensatz zwischen dem Zeichen, das den Glaubensakt zu erwecken und jenem, das den Glauben weiterhin zu fördern vermag. Wenn der Glaube diesen Beweis in der Entzifferung einer bestimmten Geschichte findet, so gewinnt das Glaubensleben seine Nahrung in der der Gesamtgeschichte. Kein Ereignis, das nicht Sprache Gottes und Ausdruck seines Willens wäre: »Alle Dinge verhüllen ein Geheimnis, alle Dinge sind Schleier, die Gott bedecken« (Brief 4 an Mlle de Roannez, vgl. 3). Was von der Natur gilt, ist noch wahrer von der Geschichte, die unser Dasein unmittelbar einfordert. »Gäbe Gott uns aus eigener Hand Lehrmeister, oh wie müßte man ihnen aus ganzem Herzen gehorchen! Die Notwendigkeit und die Ereignisse aber sind unfehlbar solche Meister« (535). Christliches Leben ist auf seinem Gipfel die Suche nach den Zeichen Gottes. Aber schon an seinem Ausgangspunkt ist es nichts anderes. Bloß gibt es sichtbare Zeichen, die diese Suche erleichtern. Aber die drängen sich denen nicht auf, die nicht nach ihnen suchen.

Der Glaube und die Deutung

Dem Zeichen ist es eigen, diese Deutung zu fordern. Wenn Gott Geschichte gemacht hat, und in besonderer Weise Heilsgeschichte, ein System von Zeichen, dann muß dieses System entziffert werden. Daß Gott sich in der Person Christi kundtut, besagt nicht, daß er auf den ersten Blick sichtbar wird. Jesus selbst, der doch hinreichende Zeichen seiner Gottheit gegeben hat, protestiert, wenn die Pharisäer ein Zeichen von ihm verlangen: »Dieses verkehrte und ehebrecherische Geschlecht fordert ein Zeichen? Nun, es wird ihm kein anderes Zeichen gegeben werden als das des Propheten Jonas« (Mt 12, 39 par; *Pensées* 842). Derartiges Fordern verrät bloße Neugier, die Meinung, ein reines Verstandeslicht könne die tiefste Wahrheit enthüllen, wo diese doch das Gefühl für die Gefallenheit des Menschen einschließt, somit auch die Schwierigkeit, Gott zu erreichen. Würde Gott sich in voller Klarheit enthüllen, so wäre das Ergebnis dasselbe, wie wenn er sich aufgrund eines Vernunftschlusses erreichen ließe; es widerspräche seiner eigenen Lehre. Dennoch

verweigert Jesus nicht jedes Zeichen, aber das von ihm verheißene wird das schwerstverständliche sein, und er kündigt es in dunklen Worten an: das seiner Auferstehung.

Dunkel ist es deshalb, weil es ambivalent bleibt. Es zeigt zwei Seiten: das Bezeichnende und das Bezeichnete, einen Gegensatz, der oft mit dem zwischen Buchstabe und Geist zusammenfällt. Das Zeichen steht abschirmend vor dem Bezeichneten. Wer es sieht, kann dabei stehen bleiben, ohne die Notwendigkeit einer Deutung zu begreifen, oder er kann sich bei der Deutung täuschen. Auf der Suche nach dem Sinn können die verständlichen Analysen nicht ans Ziel gelangen ohne die primäre Geradheit des Blickes, das »einfältige Auge«.

So schon beim Wunder. Es ist nie eine blendende, zwingende Schaustellung der Gegenwart Gottes. Das Zeichen wird nicht notwendig als Wunder wahrgenommen. So sagt Augustin: »Jene sehen die Wunder wahrhaftig, denen die Wunder frommen« (Brief 1 an Mlle de Roannez). Anders gesagt: Der im Wunder liegende Beweis ist nur für solche ersichtlich, die ihn brauchen: die innere Verfaßtheit bedingt die Deutung. Die übrigen werden entweder die Realität des Wunders glatt leugnen oder sie dem Dämon zuschreiben: »Durch Beelzebub, den Fürsten der Teufel, treibt er die Dämonen aus« (Lk 11, 15 par.). Es gibt noch einen subtileren Irrtum beim Interpretieren: man sieht das Wunder, aber versteht seinen wahren Sinn nicht. Da Jesus den Gelähmten heilt, will er seine Macht der Sündenvergebung erweisen: körperliche Heilung bedeutet geistliche. Manche aber sehen nicht weiter als bis zur ersteren. Derlei Irrtum ist im Alten Testament geläufig: die Juden sehen Gott »Großtaten zu ihren Gunsten verrichten« (670) – Durchgang durch das Rote Meer, Mannaregen, Einzug ins Gelobte Land – schreiben ihnen aber keine andern Zwecke zu als ihre eigene Mächtigkeit, ohne zu verstehen, daß dies Gottes unwürdig wäre, und ohne zu sehen, daß der Heilsratschluß in diesen Zeichen eingeschlossen ist. Vielleicht ist ein ausdrücklicher Glaube erfordert, um bis zu dieser letzten Deutung zu gelangen. Um das Wunder als solches zu erfassen, ist nichts weiter erfordert als eine gerade Haltung, aber diese ist unentbehrlich.

Die Weissagungen ihrerseits verlangen um so mehr nach Deutung, als sie Sprache sind, und »zweisinnige« Sprache (830). Die Zweisinnigkeit liegt in den von den Propheten für den Messias verwendeten Bildern: sie zeichnen ihn als einen weltlichen, strafenden und siegreichen Fürsten, der sein Volk von seinen Feinden befreit und es mit äußern Gütern überschüttet. Der an den wahren Gott Glaubende wird wohl verstehen, daß ihm solche Ziele nicht zugeschrieben werden können, es sei denn in einem eschatologischen Sinn. Wer die gerade Haltung des Herzens besitzt, wird nicht umhin können, sich zu fragen, ob die so ausgelegte Rede der Propheten in sich selbst kohärent sein kann. Er müßte zweierlei feststellen: einmal, »daß ihre Aussagen sehr klar zeitliche Güter in Aussicht stellen, daß sie aber trotzdem versichern,

ihre Rede sei dunkel und sie werde nicht verstanden. Woraus zu folgen scheint, daß der geheime Sinn nicht derselbe ist wie der von ihnen offen ausgesprochene . . .« Ferner, »daß ihre Aussagen einander widersprechen und sich gegenseitig zerstören , . . .« (969). Denn sie haben auch die geistige Sendung Christi vorausgesagt. Um einen eindeutigen Sinn zu gewinnen, »muß man alle gegensätzlichen Stellen zu einer Harmonie bringen« (684), und diese gelingt nur, wenn man alle materiellen Verheißungen als sinnbildlich interpretiert. Dann blickt alles Prophetische auf Christus hin.

Wird derselbe exegetische Grundsatz auf das gesamte Alte Testament angewendet, so erlaubt er die Feststellung, »daß die wahren Juden und die wahren Christen nur eine einzige und selbige Religion haben« (10), daß also eine echte *ununterbrochene Fortdauer des Glaubens* besteht. »Die Religion der Juden schien wesentlich in der Vaterschaft Abrahams, in der Beschneidung, den Opfern, den Zeremonien . . . zu bestehen. Ich behaupte, daß sie in keinem dieser Dinge bestand, sondern einzig in der Liebe Gottes, und daß Gott alle andern Dinge ablehnt« (ebd.) »Ein Wort Davids oder Moses, wie dieses, daß Gott ihre Herzen beschneiden wird, erlaubt ein Urteil über ihren wahren Geist« (690), indem es hinter der materiellen Praxis eine geistige Wirklichkeit enthüllt. Wenn die Propheten die »Beschneidung des Herzens« fordern, heißt dies, daß der äußere Ritus nicht von Umkehr und Buße dispensiert, von inneren Riten, durch welche die Juden den Christen gleichgestellt werden. Eine gleiche religiöse Wahrheit enthüllt sich somit auf dem Grund der beiden Testamente und zeigt beide einander zugesellt; und diese Wahrheit bleibt noch immer ein Prüfstein, um im Laufe der Kirchengeschichte die wahren Christen von den »fleischlichen« (607) oder »groben« (609) zu unterscheiden. Die wahre Religion, die es auf Erden stets gegeben hat, hat immer zwei grundlegende Gebote geeint, denen zwei Grundwahrheiten entsprechen: Liebe zu Gott, Kampf gegen die Sünde.

Man versteht nun die Aussage Pascals: »Das Alte Testament ist eine Chiffre« (691). Der Gott, der sich hier offenbart, bleibt nach dem Wort des Jesaja (45, 15) ein »verborgener Gott«, »Deus absconditus« (242).

Mit dem Neuen Bund wächst das Licht. Christus bringt »den Schlüssel für die Chiffre« (681, vgl. 642). Indem er in seiner Person den Alten Bund erfüllt, liefert er dessen wahre Deutung; der darin verborgene Sinn tritt klarer hervor. Dennoch verbleibt die Schwierigkeit, daß die beiden Sprachen verschieden sind: ein neuer Schleier, hinter dem Gott sich verbirgt.

Christus ist selber der im vollen Sinn verborgene Gott. Der Messias, den sich die Juden nur mit der Größe eines »fleischlichen« Königs vorstellen konnten, den die Heiden notwendig mit Geistesgröße ausgestattet hätten, ist einzig mit der Größe der göttlichen Liebe gekommen, »die den Fleischlichen und den Geistesmächtigen unsichtbar« bleibt (786). Er ist »unter den Menschen unbekannt geblieben« wie »die Eucharistie unter dem gewöhnlichen

Brot« (789). Er hat darin die menschliche Kondition und die aus ihr entstehende Niedrigkeit voll angenommen. Glorie kam ihm nur zu, sofern Gott selbst ihn verherrlicht hat, etwa bei seiner Taufe und seiner Verklärung, vor allem aber durch den Platz, den Gott ihm in der Geschichte zugewiesen hat: »Das ganze jüdische Volk weissagt ihn vor seiner Ankunft. Das heidnische Volk betet ihn nach seiner Ankunft an. Beide Völker, das jüdische und das heidnische, betrachten ihn als ihre Mitte« (792). Er selber hat sich dieses Glanzes nicht erfreut: »Dieser ganze Glanz ist nur uns zugute gekommen, damit er für uns erkennbar würde; für sich selbst hat er nichts davon gehabt« (ebd.).

Und so zeigt Christus, als Zeichen betrachtet, die gleiche Zweisinnigkeit wie alle übrigen Zeichen; Licht und Dunkel vermählen sich in ihm.

Der Glaube kann nur entstehen, wo Licht den Sieg über das Dunkel davonträgt. Wie ist das möglich? Man soll die reine vernunfthafte Hilfe nicht unterschätzen. Es gibt Regeln für die Deutung der heiligen Texte, Regeln, die sich aus den Texten selbst ableiten lassen (900). Die Zeichen, die Gott durch die Geschichte hindurch gestreut hat, sind geeignet, sich dem Unvoreingenommenen aufzudrängen: »Es herrscht Klarheit genug, um die Erwählten zu erleuchten, und Dunkel genug, um sie zu demütigen. Es herrscht Dunkel genug, um die Nichterwählten zu verblenden und Klarheit genug, um sie zu verurteilen und sie unentschuldig zu machen« (578).

Aber das Verständnis der Zeichen hängt außerdem von einem Willensakt ab. Der Wille drängt dazu, sie zu befragen und ihnen einen Sinn abzugewinnen. Ein Wille, der zum guten Willen, zur Sehnsucht nach Finden werden muß, wodurch der Blick jene Rechtheit und Tiefe erhält, ohne die keine korrekte Deutung möglich ist. Und eine solche Disposition fällt schließlich mit der Liebe zusammen, der Liebe zu Gott.

Das ist der psychologische Aspekt der Frage. Sie hat auch einen theologischen. Denen gegenüber, die Gott zum Glauben bringen will, offenbart er sich doppelt: von außen und von innen. Erstlich durch die Geschichte, den Systemen von Zeichen, die ihn offenbaren und die von rechts wegen allen Menschen vorgesetzt sind, auch wenn nur einige sie wahrnehmen. Man könnte in dieser Offenbarung Gottes eine Art »genügende Gnade« sehen, in dem Sinne, den Pascal diesem Ausdruck zu geben geneigt ist: den einer bloßen Möglichkeit, die unwirksam bleibt, falls nichts Weiteres hinzukommt. Die zweite Offenbarung ist die einzige, die der ersten zur Wirksamkeit verhilft: die der eigentlichen Gnade, die das Innere der Seele durchdringt, ihr die Liebe einflößt, sie zur rechten Deutung der Zeichen befähigt und sie so bis zu Gott führt. Als Pascals Reflexion sich auf die Wunder konzentrierte, sah er »zwei Fundamente« der Religion, »das eine innerlich, das andere äußerlich: dort die Gnade, hier die Wunder, beide übernatürlich« (805). Man brauchte hier nur das Wort »Wunder« durch ein beliebig anderes göttliches Zeichen zu er-

setzen, um diese Theologie der Offenbarung in ihrer allgemeinsten Form zu umreißen.

Die Liebe als notwendige und hinreichende Bedingung für den Glauben

Kehren wir zur Entstehung des Glaubensaktes im Menschen zurück. Pascal ladet uns ein, darin drei Elemente zu unterscheiden. Er läßt Gott sagen: »Ich verlange nicht, daß ihr euren Glauben an mich ohne Vernunft leistet« (490), darum gibt es Zeichen als »Beweise der Göttlichkeit« (713). Er erklärt ferner: »Der gesamte Glaube hat Jesus Christus und Adam zum Inhalt«, was näher erklärt wird durch den Zusatz: »und die ganze Moral, die Begierlichkeit und die Gnade« (523) und somit nur erneut die beiden Hauptpunkte der Lehre ausdrückt, die der Glaubensakt anzunehmen hat. Schließlich bekennt er: »Das Herz ist es, das Gott fühlt, und nicht die Vernunft. Hierin besteht der Glaube: Gott erfahrbar dem Herzen, nicht der Vernunft« (278): der Glaube entspringt einer inneren Verfaßtheit des Herzens. Das erste Element, die Zeichen, wendet sich an die Vernunft, aber nicht diese wird ohne weitere Hilfe bis ans Ende ihrer Deutung gelangen. Das zweite Element, die Lehre, wird ebenfalls durch die Vernunft erfaßt, die aber bald durch das Geheimnis überfordert sein wird; und der Glaube läßt sich nie auf einen reinen Verstandesakt reduzieren. Im Innersten ihrer selbst hängt die Vernunft vom Dritten, vom Herzen ab, was nicht heißt: von bloßen Gefühlen, sondern vom Willen und dessen innerstem Grund: einer tiefen Sehnsucht, einem Akt der Liebe.

Zwischen den drei Elementen herrscht vollkommene Strukturgleichheit. Der Akt der Liebe entspricht einer fundamentalen Orientierung des Seins, gekennzeichnet durch die Spannung zwischen den beiden Polen: Gott und ich. Jede Liebe ist Bewegung zu Gott und Entwurzelung aus dem Ich: »Nur Gott soll man lieben, und nur sich selber hassen« (476), wird Pascal unverblümt sagen. Liebe enthält einen Dynamismus, der sie der narzistischen Haltung dessen entgegensetzt, der sich zum Mittelpunkt nimmt. Sie ist Bewußtsein des eigenen Elends und drängt nach einem Unendlichen, das die eigene Leere zu füllen vermag. Nichts ist gut als die Liebe Gottes: Nächstenliebe gibt es nur, wenn sie jener zugesellt ist, sonst ist sie nur eine Variation der Selbstliebe. Ist aber die Selbstliebe zur Gottesliebe gesellt, so ist auch sie erlösbar.

Diese innere Verfassung der Gottesliebe entspricht genau der inneren Struktur der christlichen Lehre, von der deutlich wurde, daß sie wesentlich in der gleichsam dialektischen Beziehung besteht zwischen der göttlichen Berufung des Menschen und seinem Elend, das ihn an seine kümmerliche Menschheit fesselt. Zwei Gestalten fassen diese Dialektik zusammen: Adam,

oder der Bruch zwischen Gott und Mensch durch die Sünde, Christus oder die Wiederherstellung des Bundes durch das Kreuz. Sie kann sogar in Christus allein zusammengefaßt werden, dem zweiten Adam, zu dem hin das ganze Drama des Menschen und der ganze Ratschluß Gottes konvergieren.

Harmonie herrscht ebenfalls zwischen dem Akt der Liebe und der wesentlichen zweisinnigen Natur der Zeichen, durch die Gott den Menschen zum wahren Glauben einladet. Unverstanden bleiben die Zeichen nur wegen der Begierlichkeit, dieser Verdrehung der menschlichen Natur aufgrund der Sünde, wodurch der Mensch mehr an die Erde als an den Himmel, mehr an den Buchstaben als an den Geist gefesselt wird. Die Caritas oder Gottesliebe erwirkt den Übergang vom Buchstaben zum Geist, hinter dem Zeichen enthüllt sie die bezeichnete Sache. Es versteht sich von selbst, daß allein die Gnade sie hervorbringt⁶.

Von diesen drei sich überlagernden Elementen: dem Zeichen, der Lehre und dem, was man die »Inspiration« (245) nennen könnte, ist natürlich die letzte das Unentbehrlichste, auch wenn sie erst am Ende des theoretischen Entstehungsprozesses des Glaubens hinzutritt. Sie ist erfordert für die Deutung der Zeichen, erfordert für die echte Bejahung der Lehre. Könnte man nicht auch sagen, daß sie schließlich für sich allein genügt?

Es wäre gewiß paradox zu behaupten, der Akt der Liebe dispensiere von einer wirksamen Zustimmung zum Inhalt der Lehre. Aber man wird daran erinnern, daß dieser Akt der Liebe selber der Inhalt der Lehre ist: Er ist deren unbewußter Ausdruck, deren sichtbare Darlegung. Übrigens wird man fraglos zugeben, daß ein Glaubender nicht jede Einzelheit der Lehre zu kennen braucht, da sich ja das Ganze in Christus, Gott und Mensch, zusammenfaßt.

Auf solche Weise darf man Pascals Gedanken über diesen Punkt rekonstruieren, den er selber nicht ausdrücklich entwickelt hat. Hingegen spricht er mit vollkommener Klarheit über den Nutzen der Zeichen. Dieser ist sozusagen ein negativer. Die Zeichen reichen nicht hin, um zum Glauben zu führen; sie genügen nur, um den Unglauben zu verurteilen, der nicht auf einen Mangel an Zeichen, sondern auf dem Nichterfassen der Gründe zu glauben beruht. Freilich sind die Zeichen auch im Hinblick auf das Gottesvolk in seiner Gesamtheit einzuschätzen: indem sie hauptsächlich für die Gelehrten bestimmt sind – deren Glaube nicht deshalb schon von besserer Qualität sein wird –, bieten sie diesen eine Art globale Garantie: »Ich gebe gerne zu, daß einer dieser Christen, die ohne Beweise glauben, vielleicht das Zeug nicht haben wird, um einen Ungläubigen zu überzeugen, der der Beweise ebenfalls zu ermangeln behauptet; aber die im Besitz der Beweise für die Religion

⁶ Die gleiche Struktur tritt bei der Analyse des Menschen – der aus *misère* und *grandeur* besteht – in den einleitenden Teilen der *Pensées* hervor; damit wird die vollkommene Harmonie zwischen dem menschlichen Wesen und der christlichen Lehre ersichtlich.

sind, werden ohne Mühe beweisen, daß der Glaubende wahrhaft von Gott inspiriert ist, auch wenn er es selber nicht beweisen kann« (287). Somit braucht ein Glaube nicht weniger echt und sicher zu sein, wenn er sich auf keinerlei Beweis stützt, vielmehr auf einem schlichten Anhangen des Herzens beruht, auf einem Akt reiner Liebe. »Die Christen, die wir ohne Kenntnis der Weisagungen und Beweise sehen, vermögen darüber ebenso treffend zu urteilen wie jene, die diese Kenntnis besitzen. Sie urteilen darüber mit dem Herzen, wie die andern es mit dem Geist tun. Gott selber neigt ihr Herz dem Glauben zu, und auf diese Weise sind sie höchst wirksam überzeugt« (ebd.). Bei dem, der diese Inspiration erhalten hat, kann man sagen, die Lehre werde zum Beweis ihrer selbst, sofern sie dem geheimen Zug des Herzens dessen entspricht, dem sie vorgestellt wird. »Jene, die glauben, ohne die Testamente gelesen zu haben, tun es, weil sie eine ganz heilige innere Disposition haben, und weil das, was sie von unserer Religion zu hören bekommen, dieser Disposition konform ist: sie fühlen, daß ein Gott sie geschaffen hat. Sie wollen nur Gott lieben, wollen nur sich selber hassen . . . Sie hören, daß man in unserer Religion nur Gott lieben und nur sich selber hassen soll, daß aber, weil wir alle verderbt und Gottes unfähig sind, Gott Mensch geworden ist, um mit uns eins zu werden. Mehr braucht es nicht, um Menschen zu überzeugen, die diese Disposition im Herzen haben« (286). Der Glaube der Einfältigen ist nicht wesensunterschieden vom Glauben der Gelehrten.

Aber wenn der Akt der Liebe als Frucht der Gnade dem Glauben wesentlich ist, ja für sich genügt, ist der Mensch damit keineswegs zur Gleichgültigkeit eingeladen. Daß die »Inspiration« genügt, gilt nur im Einzelfall und darf keinesfalls verallgemeinert werden. Denn zweierlei ist dem Menschen trotz allem aufgetragen: die Evangelisierung, wodurch die Lehre der ganzen Welt vorgestellt und von jenen erkannt wird, die Gott zu seinem Dienst bestimmt hat, und die Apologetik, in der der Verstand, bis an die Grenzen seines Gebietes vordringend, sich der Zeichen Gottes bemächtigt, um sie zu entziffern und so den Glauben des gesamten christlichen Volkes zu verteidigen. Gott selbst hat übrigens als Erster diese doppelte Aufgabe übernommen in der Person seines Sohnes, den er gesandt hat, die Frohbotschaft zu predigen und als wichtigstes Zeichen im Zentrum der Geschichte zu dienen.

✱

Dies sind, so objektiv wie möglich dargelegt, die zentralen Thesen der Pascalschen Apologetik, soweit sie demonstrativ sein will. Man kann die Frage nach ihrer heutigen Tragweite nicht unterdrücken. Leicht beantwortbar ist sie nicht, zumal wenn sie das Nebensächliche klar vom Wesentlichen, das Hinfällige, das aufgrund bestimmter Übersetzungen erhalten werden kann, von dem unterscheiden will, was, gelegnet, das ganze Gebäude zum Ein-

sturz brächte. Zur ersten Kategorie würden wir rechnen, was auf Anhiß die Hauptschwierigkeit zu bilden scheint: die exegetischen Probleme, auf deren Einzelheiten wir nicht eingegangen sind. Wenn nur zugegeben wird, daß Gott sich in der Geschichte und zentral in der Gestalt Christi offenbart, daß Kontinuität besteht zwischen der jüdischen und der christlichen Geschichte, sind vielerlei Anpassungen möglich. Indem der Verfasser der *Pensées* auf dem Boden der Bibel argumentiert, lenkt er uns auf die Dinge, die heute im Mittelpunkt der Frage nach dem Christentum stehen. Was die zweite Kategorie betrifft, die der Grundprinzipien der Apologetik, so kommt hier vieles zeitgenössischen Neigungen entgegen. Die Ablehnung eines gewissen christlichen Rationalismus, das Suchen nach Beweisen für das Religiöse im Erfassen der Dinge durch eine Art existentielle Erfahrung: solches entspricht weitgehend dem heute so verbreiteten Mißtrauen gegenüber der Vernunft. Die Auffassung der Apologetik als Entzifferung der Sprache Gottes, die Begriffe »Zeichen«, »Chiffre«, »Interpretation« sind noch moderner. Am meisten entfernt sich von unseren Gewohnheiten die Idee eines radikalen Schnittes zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die Überzeugung, daß die Verderbtheit des Menschen eine ebenso wichtige christliche Wahrheit ist wie die Allmacht Gottes, daß Gottesliebe an Selbstverachtung geknüpft ist und, entsprechend, daß die Zeichen, durch die Gott sich allen Menschen offenbart, nur mit Hilfe eines ausdrücklichen und persönlichen Beistandes Gottes vollgültig erfaßt werden können. Aber sind wir sicher, daß wir christlicher sind als Pascal?