

Pascals Kunst zu überzeugen

Geist und Wirkung der Mathematischen Logik in den
Briefen in die Provinz

Katharina Riedel

Der Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaften
der Universität der Bundeswehr München
zur Erlangung des akademischen Grades eines

Doktors der Philosophie
(Dr. phil.)

vorgelegte Dissertation

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung.....	1
1.1 Das Phänomen der <i>Briefe in die Provinz</i>	2
1.2 Mittelpunkt der Untersuchung und Zielsetzung der Arbeit.....	3
2. Zeitspiegel.....	8
2.1 Spannungen im 16. und 17. Jh.: Aufbruch in eine neue Zeit.....	8
2.2 Entwicklung des Gnadenstreits und Konzil von Trient.....	9
2.3 Macht und Einfluss der Jesuiten im Frankreich des 17. Jh.	13
2.4 Jansenismus und Molinismus.....	16
2.5 Kasuistik und jesuitischer Probabilismus.....	21
2.6 Die Bedeutung des Klosters Port Royal.....	24
2.7 Die „fünf Lehrsätze“	28
2.8 Ausreichende, aktuelle und wirksame Gnade	29
3. Die Rolle Blaise Pascals im Jansenismusstreit	31
3.1 Die Entfaltung des Denkens eines mathematischen Genies.....	31
3.2 Das Ideal des <i>honnête homme</i>	37
3.3 Pascals Hinwendung zum Jansenismus.....	39
3.4 Der Verfasser der <i>Briefe in die Provinz</i>	41
3.5 Das Wunder des Heiligen Dorns.....	43

4. Die <i>Provinciales</i> oder: Die Briefe in die Provinz.....	45
4.1 Anlass und Erscheinen der <i>Briefe in die Provinz</i>	45
4.2 Inhalt und Struktur der Briefserie.....	47
4.2.1 Briefe 1 – 4	48
4.2.2 Briefe 5 – 10	50
4.2.3 Briefe 11 – 16	51
4.2.4 Briefe 17 und 18 sowie Fragment eines neunzehnten Briefs.....	53
5. Mathematische und sprachliche Beweisführung bei Pascal.....	55
5.1 Vom Geist der Mathematik und der Kunst zu überzeugen	57
5.2 Ausgangspunkt und Begriffserklärung – Wahrheit und Beweis.....	58
5.3 Methodische Anwendung.....	60
5.4 Inhalt und Diskussion der geometrischen Methode.....	62
5.4.1 Definition und Grundworte.....	62
5.4.2 „Natürliche Prinzipien“	66
5.4.3 Der Begriff des Axioms.....	66
5.4.4 Axiome und natürliche Erkenntnis.....	68
5.4.5 Welterfahrung und ihre Negation als methodologischer Kunstgriff.....	70
5.5 Explizite Konsequenzen aus der geometrischen Methode.....	76
5.6 Implizite Konsequenzen aus der geometrischen Methode.....	77
5.7 Intuition und Verstand – die „Prinzipien des Willens“ als Axiome im rationalen Beweisverfahren.....	80
5.8 Die Essenz der Reflexionen über die Mathematik.....	84
6. Die Methode des geometrischen Beweises in den <i>Provinciales</i>.....	85
6.1 Definition und Grundworte als Basis des rationalen Wahrheitsbeweises.....	86

6.1.1	Das <i>unmittelbare Vermögen</i>	87
6.1.2	Die <i>hinreichende Gnade</i>	91
6.1.3	Die Begriffe <i>Mörder, Überfluss</i> und <i>Wucher</i>	96
6.2	Die Rolle des Axioms in den Briefen in die Provinz.....	100
6.2.1	Die drei Erkenntnisprinzipien der Wahrheit.....	101
6.2.2	Grundwahrheiten der Religion als Axiome der Beweisführung.....	104
6.2.3	Die axiomatische Bedeutung der antiken Tradition.....	111
6.2.4	Das Grundprinzip des gesunden Menschenverstands.....	114
6.2.5	Die Rolle der natürlichen Sinne bei der Axiomenbildung.....	116
6.2.6	Erfahrung und Axiomenbildung.....	118
6.2.7	Zusammenfassung.....	121
6.3	Der Gegenbeweis im Kampf gegen den Sophismus.....	124
6.3.1	Die Demontage der <i>probablen Prinzipien</i> der Jesuiten.....	124
6.3.2	Das logische Desaster der jesuitischen Morallehre.....	131
6.4	Exemplarische Beweise in den <i>Briefen in die Provinz</i>	134
6.4.1	Beweis gegen den Vorwurf der Blasphemie.....	134
6.4.2	Beweise, Lüge und Wahrheit betreffend.....	138
6.4.3	Beweise, Wahrheit und Diskretion betreffend.....	141
7.	Die Sprachgewalt der <i>Briefe in die Provinz</i>	142
7.1	Bewertung der Rhetorik Pascals in Abgrenzung zur traditionellen Rhetorik der Antike.....	142
7.2	Die zwei Arten des <i>Scharfen Sinns</i>	145
7.3	Ironie und Streitkunst im Florettkampf der <i>Briefe</i>	151
7.4	„Man sage nicht, ich hätte nichts Neues gesagt“.....	154
8.	Der Nachhall der <i>Briefe in die Provinz</i>	156
8.1	Die oppositionelle Publikationspraxis der <i>Briefe in die Provinz</i>	156
8.2	Die Rezeption der <i>Briefe</i>	158

8.3	Der Fortgang der Auseinandersetzung.....	161
8.4	Der Kampf des <i>honnête homme</i> gegen die Sophisten.....	164
9.	Schlussgedanke.....	166
	Literaturverzeichnis.....	169

1. Einführung

Das denkende Schilfrohr.- Nicht im Raume darf ich meine Würde suchen, sondern in der Ordnung meiner Gedanken.(...) Durch die Ausdehnung umgreift mich das Weltall, und verschlingt mich wie einen Punkt; durch den Gedanken umgreife ich es. (Pensée Nr. 127)

Eine ebenso amüsante wie beeindruckende Serie öffentlicher Briefe goss Öl ins Feuer einer alten, erbitterten Debatte zweier katholischer Lager, die die französische Kirche des 17. Jahrhunderts in ihren Grundfesten erschütterte, und entflamte gleichzeitig leidenschaftliches Interesse innerhalb der Bevölkerung. Es handelt sich dabei um die *Lettres à un Provincial*¹, meist als *Briefe in die Provinz* oder schlicht: die *Provinciales* bezeichnet, die in einer außergewöhnlich hohen Auflage von 10.000 Stück pro Brief gedruckt, weit verbreitet, bald zensiert und vom Henker öffentlich verbrannt wurden.

Dass diese Flugschriften eine solch aufsehenerregende Wirkung entfalteten, ist ungewöhnlich, zumal sie ein moraltheologisches Thema diskutieren, mit dem die profane Welt kaum etwas anzufangen wusste. Und doch rüttelte diese Serie von Briefen seinerzeit ganz Frankreich auf, und selbst das Volk lachte herzlich und riss sich um die Ausgaben.

Der Autor dieser Briefe ist Blaise Pascal, einer der bedeutendsten Denker Frankreichs, der früh mit seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Begabung beeindruckte und im Laufe seines Lebens bedeutende Meilensteine in der Mathematik und Physik setzte. Trotz der Jahrhunderte, die uns inzwischen von Pascal trennen, haben seine Errungenschaften ihren Einfluss auf unsere moderne Welt nicht verloren. Nach ihm ist die Programmiersprache „Pascal“ benannt, die physikalische Einheit „Pascal“

¹ Wörtlich als „Briefe an einen Provinzler“ zu übersetzen, wobei der Titel im Deutschen ausschließlich mit der Übersetzung als *Briefe an einen Freund in der Provinz* erschienen ist, was dem Inhalt der Briefserie am Nächsten kommt und gleichzeitig den im Deutschen negativ besetzten Begriff des „Provinzlers“ umgeht.

verdanken wir seinen Versuchen zum Luftdruck und das bekannte „Pascalsche Dreieck“ zur geometrischen Darstellung der Binominalkoeffizienten ist ebenfalls eine Frucht seines Ingeniums, von dem wir noch heute zehren. Selbst seine Geschäftsentwürfe, die Erfindung und Vermarktung einer Rechenmaschine sowie die völlig neuartige Idee einer Omnibuslinie in Paris haben sich zu täglichen Begleitern unseres heutigen Lebens entwickelt.

Genauso aber leuchtet Pascals Geist in seinen philosophischen Schriften und Briefen auf, die nicht minder als seine naturwissenschaftlichen und mathematischen Studien tiefe Spuren in unser Denken gegraben haben. So haben Pascals „Gedanken“ nicht nur die Philosophie der folgenden Jahrhunderte beeinflusst, sondern sie werden auch heute noch mit großem Interesse auch außerhalb philosophischer Kreise rezipiert.

Voltaire schrieb fast 120 Jahre nach Pascals Tod: „Schon seit langem habe ich Lust, mit diesem Giganten zu kämpfen“². Der Gigant war wohl immer noch präsent, und er blieb es bis heute³.

1.1 Das Phänomen der *Briefe in die Provinz*

Die bis in unsere Tage reichende Präsenz der *Briefe in die Provinz* sowie die Kontroversen, die ihre Rezeption noch immer hervorruft, sprechen für die Besonderheit dieser Briefserie. Während Pascals Befürworter sie „wohl sogar zu den genialsten Streitschriften der Weltliteratur“⁴ zählen⁵, nahmen Gegner sie zum Anlass, Pascal das Prädikat eines zynischen Polemikers zu verleihen, das ihm seit dem Bekanntwerden seiner Autorschaft hartnäckig anheftet.

² Voltaire an Jean-Baptiste-Nicolas Formont, in: Voltaire, Correspondance, Edition Théodor Bestermann, Band 1, Paris 1977, S. 430.

³ Dieser Gedanke ist entnommen aus dem Kapitel XX.: Praxis oder Paradoxie des Christlichen. Voltaire gegen Pascal, in: Flasch, Kurt, Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. Frankfurt a. M. 2009, S. 331.

⁴ Kummer, Irène Elisabeth, Blaise Pascal, Berlin, New York 1978, S. 17.

⁵ Spoerri, Theophil, Der verborgene Pascal. Eine Einführung in das Denken Pascals als Philosophie für den Menschen von morgen., Moers 1984, S. 25.

Es stellt sich die Frage, warum die Briefe in die Provinz so intensiv beeindruckten, wieso sie so viel Zuspruch, so viel Interesse, und so viel Nachhaltigkeit erfahren konnten, und warum sie in diesem Jahrhundert der Streitschriften – sie gehören zu einer der meist gepflegten literarischen Gattung jener Epoche – über die akademischen Kreise hinaus im Volk rezipiert und daher erhalten blieben. Worum geht es in den *Provinciales*? Warum wurden sie verfasst? Was macht die *Briefe in die Provinz* so einzigartig? Wodurch zeichnet sich ihr Erfolg aus? Welche Wirkung und Bedeutung kann ihnen zugeschrieben werden?

1.2 Mittelpunkt der Untersuchung und Zielsetzung der Arbeit

Diese Arbeit widmet sich dem Geheimnis des Erfolgs der *Briefe in die Provinz* mit dem Ziel, diese erstmals vor dem Hintergrund einer methodologischen Untersuchung Pascals wissenschaftlicher Abhandlungen über die Geometrie zu betrachten. Die vorliegende Arbeit soll innerhalb des Rahmens der hier angedeuteten zentralen Fragestellung einen Beitrag dazu leisten, die Wirkung der *Briefe in die Provinz* zu erklären. Im Vordergrund steht also die Frage, wie sich bei Pascal mathematisches Denken und die Rhetorik seiner Streitschriften zueinander verhalten, ob sich hinter den scheinbar verschiedenartigen Disziplinen nicht etwa doch methodische Zusammenhänge nachweisen lassen, die den Erfolg der *Briefe in die Provinz* erklären könnten.

Zunächst einmal wird es aber im zweiten Kapitel um die geschichtliche Epoche gehen, in der die *Briefe in die Provinz* entstanden sind, dann im dritten Kapitel um Blaise Pascal, besonders unter der Berücksichtigung seiner

Überzeugungen, da diese Elemente zum näheren Verständnis der Werke und ihrer Entstehung nützlich oder gar Voraussetzung sind.

Das vierte Kapitel gilt den *Briefen in die Provinz*, ihrer Entstehung und ihrem Inhalt.

Im fünften Kapitel stehen mit den Fragmenten *Vom Geist der Mathematik* und *Von der Kunst zu überzeugen* zwei wissenschaftliche Abhandlungen Pascals im Focus, anhand derer die Essenz der Pascalschen Methode, ja seiner Logik gezeigt wird.

Den Mittelpunkt der Untersuchung bildet das sechste Kapitel, in dem Rhetorik und Stilistik Pascals als unmittelbare Folge seines mathematischen Denkens aufgezeigt werden und sich die Einzigartigkeit der *Briefe in die Provinz* offenbart. Eventuell könnte hier eine gemeinsame, auf die verschiedenen Disziplinen bezogene Gestalt im Denken Pascals neu gesehen werden.

Ob eine solche Untersuchung Sinn macht, kann erst das Ergebnis klären. Dass sie nicht abwegig ist, zeigt folgende Bemerkung von Hans Rheinfelder:

„Dennoch kann man der modernen Pascal-Forschung, zumal bei uns in Deutschland, einen bestimmten Vorwurf nicht ersparen: sie pflegt sich meistens nur mit einem oder mit wenigen Aspekten dieses vielseitigen Geistes zu befassen und muss dadurch notwendig zu einem einseitigen und deshalb unvollkommenen Bilde gelangen. Pascal war nicht nur ein großer Philosoph, er war auch Physiker, auch Mathematiker, auch Theologe (wennschon nicht Priester), auch ein Mann des praktischen Lebens, auch ein tapfer ringender Christ. Mit Pascal hat sich eingehend die Geschichte der Mathematik und der Physik zu beschäftigen: aber kein Mathematiker und kein Physiker, der Pascals Leistungen auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften dargestellt oder studiert hat, wird sich einbilden, damit den ganzen Menschen Pascal erfasst zu haben. Umgekehrt ist es heute die

Regel geworden (...). Denn es ist wirklich so: die tiefste Weisheit im Leben und Denken Pascals wird man nie auch nur ahnen können, wenn man sich die Mühe verdrießen lässt, diesem Geist auf allen seinen Wegen zu folgen (...).“⁶

Rheinfelders Kritik scheint mir – zumindest in der Tendenz – berechtigt. Ein sinnvoller Zusammenhang zwischen den verschiedenen Aspekten des „Phänomens Pascal“ muss gesucht werden, will man zu einem Verständnis dieser Aspekte im Einzelnen gelangen.

Die von Rheinfelder aufgestellte Forderung, Pascal auf allen seinen Wegen zu folgen, ist in dieser Arbeit sicher nicht zu erfüllen, da dies eine noch längere und intensivere Auseinandersetzung mit dem Autor selbst voraussetzen würde. Auch in dieser Arbeit muss ein Ausschnitt gewählt werden, um im Rahmen zu bleiben. Trotzdem ist es mir ein Anliegen, das „Phänomen Pascal“ immer dann unter die Lupe zu nehmen, wenn es um das grundlegende Verständnis seiner Beweggründe und das Erkennen eines ihn lenkenden Leitfadens, einer höheren Aufgabe geht.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist nun eine methodologische Untersuchung des wissenschaftlichen und rhetorischen Zusammenspiels in Pascals *Briefen in die Provinz*. Im Zentrum der Untersuchung stehen methodische Anschauungen des Autors sowie die Umsetzung dieser Anschauungen in die Praxis der damals herrschenden Auseinandersetzung im Streit um die richtige Gnadenauslegung und die Reputation der streitenden Parteien. Eine vergleichende Analyse zweier mathematischer Abhandlungen Pascals mit seinen *Briefen in die Provinz* soll Aufschluss geben über die Gültigkeit seines mathematisch-logischen Denkens, die eventuell als universell und somit als gattungsübergreifend gezeigt werden kann.

⁶ Rheinfelder, Hans: „Pascals Weg zur Höhe“ in: ders., *Philologische Schatzgräbereien*, Gesammelte Aufsätze, München 1968, S. 239 ff.

Die Untersuchung der entsprechenden methodischen Schriften sowie der *Briefe in die Provinz* ergibt erstaunlich tiefgehende und eigentlich moderne Einsichten Pascals zum Wesen menschlicher Erkenntnis. Soweit möglich, werde ich versuchen, trotz dieser Modernität der Pascalschen Gedanken auf eine wissenschaftstheoretische Terminologie zu verzichten. Ich möchte dadurch zum einen Verfälschungen der Pascalschen Ausdrucksweise verhindern, zum anderen aber auch die metaphysischen Implikationen erhalten, die in der Terminologie Pascals mitschwingen.

In der Betrachtung der Einsichten Pascals in das Wesen menschlicher Erkenntnis bzw. in das Wesen und die Bestimmung des Menschen und seine Stellung zu den Objekten des Erkennens sehe ich einen Schlüssel zum vertieften Verständnis seiner theoretischen Schriften, die eine methodologische Grundlage für seine *Briefe in die Provinz* darstellen. Um diese Einsichten möglichst unverfälscht wiederzugeben, schien es mir angemessen, eine einfache, beschreibende und möglichst nicht spezifisch wissenschaftliche Sprache zu verwenden.

Nach der Untersuchung der methodischen Schriften sowie der *Briefe in die Provinz* wird ein Blick auf die Rhetorik Pascals in Abgrenzung zur traditionellen Rhetorik der Antike geworfen. Hierbei soll Pascals philosophisches Verständnis vom Erkenntnisvermögen des Menschen, das bereits während der Analyse seiner methodischen Schriften betrachtet wurde, nochmals aufgegriffen und zum tieferen Verständnis seiner Rhetorik herangezogen werden. Dabei sollen auch Ausmaß und Berechtigung von Ironie und Polemik diskutiert werden.

Den Abschluss der Arbeit bildet ein historischer Überblick über die Tragweite der *Briefe in die Provinz*. Dabei soll besonders die Vorreiterrolle Pascals als

Wegbereiter öffentlicher Meinungsbildung sowie eine generelle Einordnung von Pascals Lebensideal in die Realität *der Briefe in die Provinz* erörtert werden.

An dieser Stelle danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Gottfried Küenzlen für die Möglichkeit zur Promotion, für seine Offenheit gegenüber dem Thema und die wohlwollende Begleitung der Arbeit.

Prof. Dr. Dr. Stefan Schäffler hat mich mit Pascal in Berührung gebracht, ihm habe ich die Idee zu dieser Arbeit und die nötigen Rahmenbedingungen zu verdanken.

Darüber hinaus möchte ich mich herzlich bei Frau Dr. Irmgard Böhm für ihre nachhaltige Unterstützung bedanken.

2. Zeitspiegel

2.1 Spannungen im 16. und 17. Jh.: Aufbruch in eine neue Zeit

Das 17. Jahrhundert, in das Blaise Pascal geboren wurde, war eine Phase der Widersprüchlichkeiten und Spannungen. Politische, wissenschaftliche, philosophische und religiöse Tendenzen führten dazu, dass der Mensch neue Kräfte und Fähigkeiten entdeckte und sich mehr und mehr von alten Autoritäten abkehrte. Die Frage nach neuen Formen der Daseinsbewältigung wurde aufgeworfen, und so stellte sich dem Absolutismus ein neuer demokratisch-liberaler Geist entgegen; in der Wissenschaft konkurrierten analytisch-deduktive mit synthetisch-induktiven Methoden und schließlich erwachten neben dogmatisch starren Haltungen auch skeptizistische Ideen. Diesen geistigen Impulsen lag bereits ab dem 16. Jh. ein neues Vertrauen in die eigene Vernunft zugrunde, das an autoritären Mächten zweifeln ließ und ein Zurückgreifen auf die Originale bewirkte. In der Reformation war der Rückgriff auf die Quelle gleichbedeutend mit dem Rückgriff auf die ursprüngliche Version der Bibel, im Humanismus auf die antiken lateinischen Originale⁷. Dabei stand die Idee der reinen Wahrheit im Zentrum jeder Intention – eine Wahrheit, die ohne Verfälschung und daher nur direkt im Ursprung erkannt werden sollte. Noch radikaler wurde der Anspruch dann im 17. Jh., in dem die Tendenz dahin ging, dass nicht einmal mehr die Originale als Autorität akzeptiert wurden; es galt lediglich die Verpflichtung zum völlig eigenständigen Denken. Anstelle der Tradition, die ihre unumstößliche Gültigkeit verlor, trat erstmals das voraussetzungslos an sich selbst orientierte Denken. Dass dieses neue freie Denken nicht immer auch ein logisches Denken sein musste, sondern die Loslösung von der Tradition auch manchmal für

⁷ Kummer, Irène Elisabeth, a.a.O., S. 5.

machtpolitische Interessen ausgenutzt wurde, ist ein gravierender Nebenaspekt dieser Entwicklung und spielt besonders in der Auseinandersetzung zwischen den Jansenisten und den Jesuiten dieser Zeit eine entscheidende Rolle.

Dass auch Blaise Pascal in diese Auseinandersetzung verwickelt wurde, hängt nicht minder mit der geistigen Entwicklung dieses Jahrhunderts zusammen. Denn mit Pascal ist ebenfalls ein eigenständiger Denker am Werk, der sich der Wahrheit verpflichtet sah und zu ihren Gunsten eine Logik walten ließ, der niemand mehr Herr wurde.

Wie es aber zu dieser Auseinandersetzung zwischen Jansenisten und Jesuiten gekommen ist, soll im folgenden Kapitel geklärt werden.

2.2 Entwicklung des Gnadenstreits und Konzil von Trient

Die Debatte zweier Theologieschulen, der Jansenisten und Jesuiten, hat für die Entwicklung des französischen und damit des ganzen europäischen Geisteslebens größte Bedeutung erlangt. Es ging dabei um Gnade und Willensfreiheit, zwei höchst diffizile theologische Anliegen, die nur unter den Doktoren der Sorbonne und wenigen anderen Kennern diskutiert wurden. Als rein theologische Diskussion würde dieser Streit in unserer Zeit lediglich auf ein historisches oder fachwissenschaftliches Interesse stoßen. Die Thematik dieser Debatte über die Lehre des Augustinus von der Erbsünde zog allerdings wesentlich weitere Kreise, als es für solche Auseinandersetzungen üblich war, und so kam es, dass die ganze Angelegenheit deutliche Spuren im Denken und Schaffen bedeutender Männer jener Zeit hinterließ. So sind sowohl Pascals *Pensées* („Gedanken“) als auch beispielsweise die klassischen Bühnenwerke eines Corneilles oder Racines aus der geistigen Atmosphäre des Streits

zwischen Jesuiten und Jansenisten, des so genannten „Jansenistenstreits“ hervorgegangen.

Auch wenn das Werk des Jansenius zum Auslöser für eine der größten Hof- und Staatsaffären Frankreichs wurde, hat zu diesem Zeitpunkt der Gnadenstreit in Europa bereits eine lange Geschichte hinter sich. Er hat seinen Ursprung im Abwehrkampf des Augustinus gegen die (im Jahr 418 verurteilte) Auffassung des Pelagius, wonach „die in der Taufe empfangene Gnade genügt, um die Gläubigen vor Anfechtungen und Versuchungen zu bewahren“⁸. Augustinus vertrat eine strengere Lehre, nach der sich die göttliche Gnade auch des Gerechten immer von neuem annehmen muss, damit sein Tun ihn rechtfertigen kann.

Zum Beginn der Neuzeit wurden mittelalterliche Denkstrukturen nach und nach verworfen. Dem theozentrischen Weltbild wurde eine anthropozentrische Sicht entgegengehalten, die einen völlig neuen Blickwinkel auf die Zusammenhänge in der Natur ergab und somit das wissenschaftliche Denken, wie wir es bis heute kennen, neu begründete.

Bereits im 15. Jahrhundert bildete sich mit dem Zeitalter der Renaissance der Humanismus als Geisteshaltung heraus. Das wesentliche Charakteristikum dieser Zeit ist die Wiedergeburt des antiken Geistes. Zahlreiche Elemente des Gedankenguts der Antike wurden neu entdeckt und wiederbelebt. Die Religion wurde nicht mehr selbstverständlich als Mittelpunkt des Denkens und Strebens des Menschen gesehen. Mehr und mehr entwickelte sich die Renaissance zum Zeitalter der Entdeckungen und des Selbstverständnisses des Menschen. Das Bürgertum gewann an Gewicht und erhielt zunehmend Bildung. Technische Neuerungen waren Ergebnisse einer ungeheuren

⁸ Helbling, Hanno (Hrsg.), Port-Royal. Zeugnisse einer Tragödie, Zürich 2004.

Aufbruchsstimmung. Schließlich führte dieser neue Geist auch zu Diskussionen um die Reformbedürftigkeit der Kirche.

Mit Martin Luther, dem Augustinermönch und Wittenberger Theologieprofessor, begann im zweiten Jahrzehnt des 16. Jh. ein radikaler Umbruch in der Kirche. Seine Auffassung bestand in der Verwerfung jeglicher Möglichkeit, durch eigene, menschliche Verdienste vor Gott gerecht werden zu können. Nur durch seinen Glauben an die ausschließliche Wirksamkeit der göttlichen Gnade, *Sola Gratia*⁹, könne der Gläubige gerecht werden. Zentraler Mittelpunkt dafür stelle die Bibel dar, die einzig und allein zur Glaubenserkenntnis führen kann¹⁰. Auch der Handel mit dem Ablass sollte abgeschafft werden, der ein wesentlicher Reibungspunkt bei Luther und für die Auslösung der Reformation mit verantwortlich war. Geistliche und Prediger übernahmen die Gedanken des Wittenberger Reformators und forderten vermehrt zum Widerstand gegen die bestehenden kirchlichen Verhältnisse auf. Die Kirchenreform wurde so zur eigentlichen Reformation, zur sozial-religiösen Massenbewegung¹¹.

Als Antwort auf die sich ausbreitende Reformationsbewegung leitete die römische Kirche 1545 mit dem Konzil von Trient die Gegenreformation ein. Es galt, sich gegen ein Grundprinzip der protestantischen Reformation, *Sola Skriptura*¹², abzusetzen und am traditionellen Bezug auf den lateinischen Bibeltext, die *Vulgata*, und die kirchliche Tradition als Glaubensgrundlage festzuhalten¹³. Rom bedurfte aber auch des Konzils als Reaktion auf die im 16. Jh. vielfältig entstehenden *innerkatholischen* Reformbestrebungen. Mit der

⁹ *sola gratia*, lat.: allein die Gnade. Der Gläubige kann Gerechtigkeit allein aus der Gnade Gottes erfahren.

¹⁰ Van Dülmen, Richard, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung, 16. – 18. Jahrhundert, München 1994, S. 26.

¹¹ Greyerz, Kaspar von, Religion und Kultur, Europa 1500 – 1800, Göttingen 2000, S. 44.

¹² „Allein die Schrift“: Der richtige Glaube darf sich ausschließlich auf das Wort der Bibel berufen

¹³ Greyerz, Kaspar von, a.a.O., S. 57.

Zusammenkunft der Kirchenväter sollten „Rekatholisierungsmaßnahmen“ zur Festigung der Kirche und Verbreitung eines erneuerten Katholizismus entstehen.

Zu den theologischen Fragen, die das Konzil von Trient zu klären hatte, gehörte in erster Linie das Thema der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, zu der Martin Luther eine so andere Haltung einnahm als es die Teilnehmer des Konzils, zum großen Teil Jesuiten, als richtig ansahen. Grundsätzlich war das Konzil nicht bereit, sich in Fragen der Rechtfertigungslehre auf die von Luther wie auch Bucer und Zwingli vertretene, strikt augustinische Interpretation einzulassen, die ja den freien Willen des sündigen Menschen verneinte. Gegenüber der Rechtfertigungslehre der protestantischen Reformatoren betonte das Konzil, dass dem einzelnen sündigen Menschen durch die Taufe ein Teil seiner Einsichtsfähigkeit zurückgegeben werde, und dass sein Handeln daher nicht automatisch durch die Erbsünde behaftet sei¹⁴. Im Unterschied zu den Reformatoren verneinten die Konzilsväter nicht radikal die Möglichkeit, dass der einzelne Gläubige durch Verdienste etwas zu seiner eigenen Seligkeit beitragen könne. Im Gegenteil: Sie hielten zwar vorsichtig, dennoch aber ausdrücklich an der Möglichkeit des persönlichen Verdienstes in Fragen der Rechtfertigung fest.¹⁵

Das Tridentinum einigte sich also auf einen Kompromiss. Eine eindeutige Entscheidung zwischen der Rechtfertigungslehre im Sinne des Augustinus, die letztlich den Anteil des einzelnen Gläubigen an seiner Seligkeit auf ein Minimum reduzierte und somit die Gnade und Allmacht Gottes aufwertete, und die mehr die Willensfreiheit des Gläubigen in den Mittelpunkt rückende Gnadenlehre derjenigen Katholiken, die sich mehr dem barocken Leben zuwandten - in erster Linie Anhänger des 1534 gegründeten Jesuitenordens -

¹⁴ Alberigo, Giuseppe (Hrsg.), *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Wiesbaden 1998, S. 349 – 383.

¹⁵ Delumeau/Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, S. 92.

konnte nicht getroffen werden¹⁶. Das entsprechende Konzilsdekret beließ demnach die Frage des Verhältnisses von göttlicher Gnade und menschlichem Willen in einem eigenartigen, letztlich ungeklärten Schwebestand und gab Anlass zu Interpretationen¹⁷.

2.3 Macht und Einfluss der Jesuiten im Frankreich des 17. Jh.

Auch wenn Luther noch eine große Distanz zur modernen Naturwissenschaft hatte und der Weg bis zur Aufklärung und somit einer radikalen Umstrukturierung des gesellschaftlichen Denkens noch weit war, trug die Reformation doch wesentlich zum Machtverfall der Kirche bei. Es folgte eine erste Welle der Säkularisierung von Schulen und Universitäten, die bislang in den Händen der Kirche lagen. Diese Tendenz erklärt die Bestrebungen der Kirche nach einer „inneren Reinigung“, die in der so genannten *Katholischen Reform* ihren Niederschlag gefunden hat und im Zuge der Gegenreformation der inneren Selbsterhaltung der Kirche diente. Dies ist äußerst bedeutsam für die Verstrickungen im Gnadenstreit, da eine der wichtigsten Triebfedern der *Katholischen Reform* der 1534 von Ignatius von Loyola gegründete Jesuitenorden war. Das *vierte Gelübde* der Ordensgemeinschaft beinhaltet als herausragendes Merkmal den besonderen Gehorsam gegenüber dem Papst und macht deutlich, dass der Jesuitenorden sein ganzes Streben in den Dienst der Stabilisierung der Amtskirche und der Verbreitung des Katholizismus stellte.

Der bewegte Werdegang des Jesuitenordens in Frankreich macht eine den Jesuiten eigene Taktik deutlich, die nach Fülöp-Miller vor allem darin bestand, „ihre Haltung stets den Forderungen der Zeit anzubequemen und auch vor

¹⁶ Fülöp-Miller, Rene, Macht und Geheimnis der Jesuiten, Wiesbaden 1996, S. 192.

¹⁷ Greyerz, Kaspar von, Religion und Kultur; Europa 1500 – 1800, Göttingen 2000, S. 155.

einem völligen Wechsel des Standpunktes nicht zurückzusehen, wenn ihnen dies zur Erreichung ihres Zweckes angemessen erschien“¹⁸.

Vor seinem Regierungsantritt 1589 war Heinrich von Navarra Hugenotte und wurde deshalb von den Jesuiten aufs schärfste bekämpft. Zu Zeiten der *Katholischen Liga*¹⁹ wiegelten sie das Volk gegen Heinrich auf und proklamierten den Bürgerkrieg, um die Kirche gegen den „ketzerfreundlichen“ Herrscher zu verteidigen. Daraufhin wurden sie aus dem Land verjagt und eine „Schandsäule“ wurde in Paris erbaut, die von den Übeltaten der Jesuiten Zeugnis ablegte.

1593 trat Heinrich zum Katholizismus über und wurde damit 1594 in Frankreich gesalbt und zu *König Heinrich IV.* gekrönt. Mit der Konvertierung des Königs änderte sich auch für die Jesuiten die Situation grundlegend, da nun die hugenottische Gefahr gebannt war. Mit größtem Eifer setzte sich der immer noch verbannte Jesuitenorden in Frankreich für das Zustandekommen eines Friedensschlusses zwischen dem konvertierten König und der Kurie ein, damit die gallikanischen²⁰ Strömungen in Frankreich nicht, wie es das englische Vorbild zeigte, irgendwann eine völlige Loslösung von Rom bewirkten. Die beiden Ordensbrüder Bellarmin und Possevino, die wohl besten Diplomaten der Jesuiten²¹, erwirkten beim Papst die Aufhebung der Exkommunikation Heinrichs. Dieser bedeutungsvolle Schritt führte dazu, dass Heinrich im Jahr 1603 die Gesellschaft Jesu offiziell nach Frankreich zurückberief. Der König schätzte bald Pater Cotton als einflussreichen Ratgeber und übertrug ihm nach einiger Zeit das Beichtvateramt.

¹⁸ Fülöp-Miller, Rene, a.a.O. S. 438.

¹⁹ Die *Katholische Liga* war ein am 10. Juni 1538 in Nürnberg gegründetes Bündnis katholischer Stände im Heiligen Römischen Reich. Sie war das altgläubige Gegenstück zum protestantischen Schmalkaldischen Bund und sollte der zunehmenden Ausbreitung des Protestantismus im Reich entgegenwirken. Blickle, Peter, *Reformation im Reich*, Stuttgart 2000, S. 209.

²⁰ Der *Gallikanismus* vertrat die verbreitete Forderung nach weitestgehender Unabhängigkeit der katholischen Kirche Frankreichs von Rom. Vgl. Greyerz, S. 157 ff.

²¹ Fülöp-Miller, a.a.O., S. 489 ff.

Unter demselben Herrscher, der sie vertrieben hatte, kehrten die Jesuiten also im Triumph zurück nach Frankreich und erlangten in den folgenden Jahrzehnten den größtmöglichen politischen Einfluss als Beichtväter. Nach dem Tod Heinrich IV. übernahm dessen Sohn Ludwig XIII. die Macht am französischen Hof und ihm voran Kardinal Richelieu, der zwar wohl ein gläubiger Katholik, aber mehr noch Franzose war: Wo die Interessen Frankreichs denen der Kirche zuwiderliefen, gab er seinen patriotischen und machtpolitischen Intentionen den Vorrang. Der von Richelieu geplante Zusammenschluss Frankreichs mit den Protestanten gegen das habsburgische, also katholische Spanien erzeugte bei den Jesuiten Widerstand, der von Richelieu allerdings aufs härteste unterdrückt wurde²².

Um ihren Einfluss und somit auch den der römischen Amtskirche am Hofe Frankreichs nicht zu verspielen, setzten die Jesuiten wieder die ihnen bald als typisch nachgesagte Taktik ein: Nachgiebigkeit. Die jesuitischen Beichtväter am Hof vermieden fortan alles, was den mächtigen Staatsminister Richelieu hätte reizen können. Diese Form des *modus vivendi* wurde nach und nach zur Norm und leistete einer äußerst angepassten Moraltheologie immer mehr Vorschub. Der so genannte *Probabilismus* (siehe Kapitel 2.5) war bald Merkmal jesuitischer Beichtpolitik. Hier entwickelten sie eine besondere *Kasuistik* (siehe Kapitel 2.5), die bei der Zumessung von Bußen für Sünden auch die mildernden Umstände bei deren Begehen berücksichtigte und somit nur noch „sünderfreundliche“ Bußen von ihren mächtigen Beichtkindern verlangten, um diese nicht ungnädig zu stimmen.

Nach Richelieu herrschte dessen Schüler Mazarin anstelle des minderjährigen Ludwig XIV., des Sonnenkönigs. Als dessen erster Beichtvater erlangte Pater Annat durch seine defensive Moralpolitik erheblichen Einfluss auf die Regierung Frankreichs und der *Probabilismus* hielt mehr und mehr Einzug ins

²² Greyerz, Kaspar von, a.a.O., S. 62.

religiöse Leben nicht nur des Königs, sondern zunehmend auch des gesamten Volks.

Man darf nicht vergessen, dass zur Zeit der Regentschaft des jungen Sonnenkönigs der Barock mit seinen hedonistischen Zügen in seiner Blüte stand und das Umschiffen moralischer Bedenken dem sinnenfreudigen Leben der französischen Hofgesellschaft sehr entgegen kam.

2.4 Jansenismus und Molinismus

Mit seinem im Jahr 1588 in Lissabon erschienenen Traktat mit dem Titel *Über die Vereinbarkeit des freien Willens mit dem Wirken der Gnade, mit Gottes Vorauswissen, Voraussicht, Vorherbestimmung und Verwerfung*²³ unternahm der Jesuit Luis de Molina eine Neuinterpretation der Gnadenauffassung, welche die Bedeutung des freien Willens hervorhob und dagegen den Anteil Gottes Gnade an der Rechtfertigung des einzelnen Menschen dadurch verkleinerte, dass die göttliche Prädestination des menschlichen Willens auf ein bloßes göttliches Vorwissen reduziert wurde. Obwohl die römische Kurie sich nicht richtig mit dieser neuen Sichtweise identifizieren konnte, scheute sie jedoch ihre öffentliche Verurteilung, da sie sich nicht mit dem Jesuitenorden, dem einige angesehene Kirchenväter angehörten, überwerfen und womöglich einen mächtigen Gegenspieler kreieren wollte²⁴.

Im Dissens zwischen der augustinischen Gnadenlehre und dem nach Luis de Molina benannten „Molinismus“ wurzelt der theologische Machtkampf, der den französischen Katholizismus während Jahrzehnten gespalten hat.

²³ *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*; Friedrich Wilhelm Bautz (ab Band 3 fortgeführt von Traugott Bautz): *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, 14 Bände (+ bisher 14 reine Ergänzungsbände), Bautz, Hamm 1975 ff.

²⁴ Geyerz, Kaspar von, a.a.O., S. 156.

Die große Fehde, die in der Mitte des 17. Jahrhunderts das Kloster Port-Royal und mit ihm Blaise Pascal involvierte, nahm ihren Anfang mit der Forschertätigkeit des Löwener Universitätsprofessors Cornelius Jansen, des späteren Bischofs von Ypern. Er hatte zwanzig Jahre hindurch die Werke des Augustinus und besonders dessen Auffassung der Gnadenlehre studiert und dann ein höchst umfangreiches Werk von 1300 Seiten verfasst, das den Titel *Augustinus, oder die Lehre des heiligen Augustinus über Gesundheit, Krankheit und Medizin der Seele* trug.

In dieser Arbeit sprach Jansen die Überzeugung aus, der Mensch habe durch den Sündenfall Adams die paradiesische Freiheit verloren, sei in jeder Beziehung schlecht und verwerflich geworden und vermöge aus eigener Kraft niemals zum Heil zu gelangen. Er besitze nicht die geringste Fähigkeit, Gott mit reiner Liebe zu verehren und stehe fortwährend unter der Herrschaft sündhafter Begierden, so dass alle seine äußeren und inneren Werke völlig wertlos seien. Nur die himmlische Gnade sei imstande, den menschlichen Willen aus seiner Verstricktheit in fleischliche Begierden zu befreien und in einen Zustand der wahren, gottgefälligen Reinheit und Beglücktheit zu versetzen. Wem Gott die Gnade verleihe, der sei gerettet, wem er sie vorenthalte, der bleibe für immer in der Erbsünde gefangen. Er gab damit der Rechtfertigungslehre eine augustinische Wende, ohne dem Prädestinationsgedanken denselben Stellenwert einzuräumen wie es die protestantischen Reformatoren taten²⁵.

Dass dieses Buch den schon seit langem andauernden Gnadenstreit erneut erhitzen und zum Mittelpunkt eines beispiellos heftigen religiösen und politischen Streits werden sollte, erlebte Jansen nicht mehr. Er starb 1638,

²⁵ www.amisdeportroyal.org, Le jansénisme, Stand: Oktober 2008.

zwei Jahre vor dem Erscheinen seines Werks. Seine Veröffentlichung ermöglichte Jean du Vergier de Hauranne, der spätere Abt des Klosters Saint Cyran, der es als seine Ehrenpflicht erachtete, die große Arbeit des verstorbenen Bischofs und engen Freundes auf dessen Wunsch hin drucken zu lassen und die in ihr ausgesprochenen Ideen publik zu machen²⁶.

Der französische Theologe Antoine Arnauld²⁷ gehörte zu den ersten öffentlichen Verteidigern von Jansens *Augustinus* und musste schließlich dafür im Jahre 1656 seinen Lehrstuhl an der Sorbonne räumen. Nachdem in der Theologischen Fakultät der Sorbonne in Paris erst sieben, dann fünf Sätze, die dem *Augustinus* entnommen sein sollen, als häresieverdächtig beurteilt worden waren, verfasste Antoine Arnauld gegen diesen Vorwurf der Ketzerei die *Apologie pour les saints Pères de l'Église*²⁸. In einem 1649 verfassten Brief an Papst Innozenz X. bitten achtzig französische Prälaten um die päpstliche Entscheidung des Streits. Der Papst verurteilte die fünf angeblich aus dem *Augustinus* von Jansen entnommenen Sätze in der Bulle *Cum Occasione* am 31. Mai 1653 als ketzerisch²⁹. Um Rom nicht gegen sich aufzubringen, erhoben die Verteidiger Jansens zwar keinen Einspruch gegen den Beschluss des Papstes, entgegneten aber, dass sich die verurteilten fünf Sätze nicht im *Augustinus* befänden. Die Frage ihres Standpunkts lautete, ob es genüge, sich von den fünf Sätzen zu distanzieren, ganz gleich wo sie stünden, oder ob man auch bejahen müsse, dass sie bei Jansenius stehen. 1654 gab der Papst daraufhin die vernichtende Erklärung ab, er habe in den fünf Sätzen die Lehre verurteilt, die im *Augustinus* enthalten sei.

²⁶ Helbling, Hanno, a.a.O., S. 14.

²⁷ Antoine Arnauld stammte aus der Provinz der Auvergne, in der auch die Familie Pascal seit Generationen angesiedelt war. Bei Arnaulds Vater erhielt Étienne Pascal, der Vater von Blaise, seine juristische Ausbildung. Diese bekanntschaftliche Verknüpfung spielte im Leben Pascals eine tragende Rolle. Siehe hierzu Kapitel 3.1.

²⁸ Streitschrift für die heiligen Kirchenväter.

²⁹ Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 2001, S. 614 – 615.

In zwei Briefen an den befreundeten Herzog von Liancourt betonte Antoine Arnauld – wahrscheinlich einer der wenigen, die das 1300 Seiten umfassende Werk des Cornelius Jansen wirklich gelesen hatten – nachhaltig, die fünf Sätze kämen darin nicht vor³⁰. Kurze Zeit zuvor war dem Herzog von Liancourt die Absolution durch den staatsgetreuen Priester Abbé Picoté verweigert worden, der seine Entscheidung damit begründete, der Herzog sei ein „Jansenist“, also ein Anhänger der von Antoine Arnauld verteidigten Lehre des Cornelius Jansen³¹. Mit dieser, nicht von den Anhängern des Jansenius selbst, sondern von deren Gegnern eingeführten Bezeichnung wurde der durch das Werk des Jansenius und dessen Befürworter entstandenen Gnaden- und Rechtfertigungstheorie ein Name verliehen. Der „Jansenismus“ sollte bald für eine neue, augustinisch orientierte Haltung stehen, die der dem Vorbild Bernhards von Clairvaux entsprechenden mönchischen Disziplin folgend eine humane und strenge Seelenführung in Askese vertrat. Ludwig XIV. brauchte allerdings ein anderes Christentum. Er wollte eine kompromissfähige katholische Einheitsreligion zur Stärkung seiner absolutistischen Monarchie. Kirche und Staat, die Jesuiten und die Sorbonne wehrten sich gegen die Wiederbelebung des strengen Augustinismus durch Jansenius und seine Anhänger. Sie forderten „(...) ein bequemeres, ein regulierbares und ein humanistisch-mäßvolles Christentum.“³² Allerdings durften sie die Schuld für die Beunruhigung gewissensternster Christen und gebildeter Bürger nicht bei dem maßgebenden Theologen und großen Heiligen Augustinus suchen; sie schoben sie auf Jansenius und seine Anhänger. Der von Seiten des Staats so interpretierte gesellschaftliche Nonkonformismus der Jansenisten war also in Wirklichkeit mehr ein Abweichen politischer Art.

³⁰ Helbling, Hanno, a.a.O., S. 23.

³¹ Der Herzog von Liancourt hatte seine kleine Tochter als Zögling zu den Ordensschwwestern von Port-Royal gegeben, in dem sich zwei des Jansenismus verdächtige Kleriker aufhielten und was deswegen dem Herzog den Ruf eines „Jansenisten“ einbrachte. (Quelle: Steinmann, Jean, Pascal, Stuttgart 1954, S. 116).

³² Flasch, Kurt, a.a.O., S. 333.

Peter Hersche, ein Kenner des französischen Katholizismus des 17. Jahrhunderts, beschreibt den Jansenismus folgendermaßen:

„Müsste man den Jansenismus in einem Satz charakterisieren, so könnte man sein Wesen als „antibarock“ bezeichnen. Er war eine Gegenbewegung gegen alles, was unter diesem Vorzeichen von Rom ausgehend vom beginnenden 16. bis weit ins 18. Jahrhundert hinein die katholische Welt entscheidend formte. Dabei muss man sich vor Vereinfachungen hüten: Ebensowenig wie der Katholizismus insgesamt war der Jansenismus eine in sich geschlossene Bewegung. Man kann ihn trotz seines latenten oder virulenten Antiromanismus und Antikurialismus auch nicht in einen Gegensatz zum Konzil von Trient stellen. Jansenismus und Barockkatholizismus waren vielmehr zwei einander entgegengesetzte Folgerungen aus Trient, jener war charakteristisch für den „klassizistischen“ Katholizismus [Frankreichs], dieser setzte sich außerhalb Frankreichs durch.“³³

Hier wird deutlich, dass auch Rom entscheidend zur Meinungsspaltung innerhalb der Gnadendiskussion beigetragen hatte, indem es zu wenig konkrete Vorgaben, dafür aber zu viel Spielraum in der Interpretation ließ, so dass neben dem von Hersche als „Barockkatholizismus“ bezeichneten, der gesellschaftlichen Lebensart angepassten Katholizismus auch ein ganz anderer, streng religiöser Katholizismus entwickelt wurde.

³³ Hersche, Peter, „Klassizistischer“ Katholizismus. Der konfessionsgeschichtliche Sonderfall Frankreich, in: Historische Zeitschrift, Jg. 262, 1996, S. 376.

2.5 Kasuistik und jesuitischer Probabilismus

Unter dem Begriff *Kasuistik* wird die oft wissenschaftlich ausgebaute Lehre von der Anwendung allgemeiner Grundsätze auf den Einzelfall, in der Moraltheologie auf den einzelnen Gewissensfall verstanden³⁴.

Als Vorläufer der jesuitischen Kasuisten haben die Stoiker bereits bei ihren Untersuchungen über das Verhältnis der Tugenden zueinander immer häufiger „Fälle“ (*casus*) angeführt und diskutiert, die mit den jesuitischen Moralproblemen eine unverkennbare Verwandtschaft aufweisen³⁵. Eine kasuistische Behandlung der Moral ist auch bei Cicero zu finden und zeigt, dass diese Art der Bewertung moralischer Vergehen anhand ähnlicher bereits erörterter und beurteilter Fälle in einer gewissen Tradition stand.

Die Gesellschaft Jesu war von ihrer Gründung an bekannt für ihre mit Eifer betriebene Kasuistik. Für die im praktischen Leben auftretenden möglichen moralischen Entscheidungsfälle entwickelten sie an Hand eines Systems von Geboten einen Katalog, der es ihnen erlaubte, im Voraus das rechte Verhalten zu bestimmen. Dabei kam es gezwungenermaßen zu Spitzfindigkeiten, da nicht jeder lebendige Fall einem entsprechenden Musterfall im Katalog zugeordnet werden konnte und somit die Interpretationen sehr individuell ausfielen. Hartmann schreibt dazu:

„In der Tat bewirkte die von den Jesuiten propagierte Einordnung der Gewissensfälle und der Sünden in den Kontext des subjektiv agierenden

³⁴ Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg, Basel, Wien 1965, S. 194.

³⁵ Fülöp-Miller, a.a.O., S. 230.

*Menschen, dass man dessen Handeln weniger hart und somit großzügiger beurteilte, als etwa die besonders sittenstrengen Jansenisten*³⁶

Die Jansenisten warfen dem jesuitischen Kasuismus deshalb Laxheit und mangelnde Konsistenz vor.

Oft genug jedoch standen die Beichtväter selbst vor einer Gewissensentscheidung, wenn ein ihnen vorliegender Fall sich mit keinem der Musterfälle in Deckung bringen ließ. Karl Rahner spricht von einer damals nicht selten aufgetretenen „Überschätzung der Kasuistik, die dann zu skrupulösen Nöten, zur Entleerung wirklich personal sein sollender Entscheidungen und letztlich zur Vorherrschaft eines unchristlichen Gesetzesdenkens“³⁷ führte.

Unter den Jesuiten war es zuerst der Kasuist Vasquez, der gegen Ende des 16. Jh. eine neue Beichtlehre von den Dominikanern übernahm, nach welcher nur die unstreitig auf den betreffenden Fall anzuwendenden Gesetze beachtet werden mussten. Diese Lehre von der probablen Entscheidung erhielt erstmals vom Dominikanermönch Bartholomäus de Medina die Bezeichnung *Probabilismus*³⁸. Diese Doktrin fand unter den Jesuiten schnelle Verbreitung. Sie wurden zu den eifrigsten Verteidigern des *Probabilismus* und ernannten ihn bald zum eigentlichen Grundgedanken des gesamten jesuitischen Moralsystems.

*Lex dubia non obligat*³⁹ wurde zur Maxime, nach der in Zweifelsfällen eine ansonsten verbotene Handlung erlaubt ist⁴⁰, wenn in bestimmten Situationen

³⁶ Hartmann, Peter C., Die Jesuiten, München 2008, S. 80.

³⁷ Rahner, Karl, u.a., S. 194.

³⁸ Fülöp-Miller, a.a.O., S. 236.

³⁹ Lat.: „Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht“. Vgl. Fülöp-Miller, a.a.O., S. 234.

⁴⁰ Hartmann, Peter C., Die Jesuiten, München 2008, S. 81.

gute Gründe für diese Handlung sprechen⁴¹, sie also mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die moralisch richtige Handlung darstellt.

Den Beichtvätern kam diese neue Lehre insofern sehr entgegen, da es mit ihrer Hilfe nun möglich wurde, die vorhandene Kasuistik weitläufig zu interpretieren und den Büßern recht milde Strafen angedeihen zu lassen. Besonders kompromissbereite Jesuiten gingen so weit, selbst bei Todsünden dem Beicht- und Messsakrament eine reinigende Wirkung zuzugestehen⁴².

Wie in Kapitel 2.3 beschrieben, war es der Gesellschaft Jesu als zentraler Punkt gegenreformatorischer Bestrebungen ein Anliegen, als Speerspitze des Katholizismus nicht an Beliebtheit und Einfluss zu verlieren und mit Wandel und Entwicklung der Gesellschaft Schritt zu halten. Im Gegensatz zu den Jansenisten waren sie also ganz „barock“ und pflegten eine frömmige Barockkultur, die alle Sinne der Gläubigen ansprach. Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch ihr lockerer Umgang mit Sünden- und Gewissensfällen, der ihren Pönitenten ein angenehmes und unbeschwertes Leben ermöglichte und auf diese Weise ihren Einfluss im Volk und bei den Staatsmännern sicherte. Gegner der jesuitischen Beichtpraxis wie die Jansenisten kritisierten diese als inflationär und warnten vor einem noch tiefer gehenden Werteverfall.

Pascal notierte hierzu in seinen *Pensées*: „Was wären die Jesuiten ohne ihre Probabilität, und was wäre die Probabilität ohne die Jesuiten? (...) Vormalig war es schwer, den Sünden zu entgehen, und auch schwer, sie zu büßen; jetzt

⁴¹ Auch diese Form der Entscheidung eines Falls ist nicht neu. Viele Scholastiker haben ähnliche Grundsätze ausgesprochen, bis im Jahre 1577 das probabilistische System durch den Dominikanermönch Bartholomäus von Medina seine endgültige theologisch-philosophische Formulierung erfuhr.

⁴² Greyerz, a.a.O., S. 156.

ist es leicht, ihnen durch tausend Kunstgriffe zu entgehen, und auch leicht, sie zu büßen.“⁴³

2.6 Die Bedeutung des Klosters Port Royal

Das im Jahr 1204 gegründete Nonnenkloster südwestlich von Paris war zunächst der Benediktinerregel, später der Observanz des Ordens von Cîteaux unterstellt, der das Ursprungskloster und somit Ausgangspunkt des Zisterzienserordens war⁴⁴. Gegen Ende des 16. Jh. wurden die Patronatsrechte des inzwischen sowohl in geistlicher als auch in wirtschaftlicher Hinsicht heruntergekommenen Klosters Port-Royal an zwei einflussreiche Pariser Anwälte, Simon Marion und dessen Schwiegersohn Antoine Arnauld⁴⁵ übergeben⁴⁶.

1599 wurde die Tochter Arnaulds und Schwester desjenigen Antoine Arnaulds, der Jansenius' *Augustinus* verteidigte und ein Freund Pascals war, zu *Mère Angélique* und 1602 zur Äbtissin des Klosters ernannt. Sie prägte das Geistesleben des Klosters insbesondere durch eine Rückkehr zu alter Strenge und genauer Befolgung der Ordensregeln. Sie orientierte sich dabei am Vorbild Bernhards von Clairvaux, der im 12. Jh. für eine zügige Verbreitung des Zisterzienserordens gesorgt hatte und vor allem in seinen theologischen Schriften den Fokus auf das Erbe des Augustinus und auf eine asketische Lebensführung gelegt hatte⁴⁷. Mit ähnlicher Ausrichtung wurden nach dem Konzil von Trient zwei weitere Orden gegründet: Zum einen die Weltpriestervereinigung der Oratorianer, von deren Hauptorden in Rom durch

⁴³ Blaise Pascal, Gedanken, Hrsg.: Jean-Robert Armogathe, Stuttgart 2004, Frg. 981/918, S. 555.

⁴⁴ Bautz, Traugott, a.a.O., Artikel „Bernhard von Clairvaux“.

⁴⁵ Es handelt sich dabei um den Vater desjenigen Antoine Arnauld, der wegen der Verteidigung der fünf Sätze aus Jansens „Augustinus“ seinen Lehrstuhl an der Sorbonne räumen mußte. Vgl. hierzu Kapitel 2.4.

⁴⁶ Helbling, Hanno, a.a.O., S. 7.

⁴⁷ Bautz, Friedrich, a.a.O., Artikel „Bernhard von Clairvaux“.

Pierre de Bérulle ein Ableger nach Frankreich gebracht wurde und durch seine Seminarien und Gymnasien Bedeutung gewann. Zum anderen wurde die Kongregation der Salesianerinnen oder Visitantinnen von Jeanne de Chantal in Absprache mit François de Sales ins Leben gerufen und ebenfalls der Augustinerregel unterstellt. François de Sales, Jeanne de Chantal und Mère Angélique standen in enger Verbindung. Religiöse Disziplin und augustiniisch orientierte Seelenführung, die „liebvolles Verständnis mit großer Strenge verband und mystische Erfahrung als das Ziel, nicht als Vorwegnahme der Gotteserfahrung gelten ließ“⁴⁸, stellten das Zentrum des klösterlichen Lebens dieser Orden dar. Die beiden wichtigsten Werke von François de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1608)⁴⁹ und *Traité de l'amour de Dieu* (1616)⁵⁰, fanden ein großes Echo in der französischen Gesellschaft und beeinflussten die religiöse Stimmung weiter Kreise. Sie bildeten die Gemeinde der *dévots*, der strenggläubigen Katholiken in Frankreich.

Der Rhythmus aus Beten, Fasten, Armut, Selbstpeinigung und Werken der Nächstenliebe zog immer mehr auch gut situierte Angehörige der Pariser Gesellschaft an, die sich vorübergehend dem monastischen Rückzug in Port-Royal zur Reinigung ihrer Seele verschrieben.

Nachdem das sumpfige Klima in Port-Royal immer mehr Todesopfer durch Malaria gefordert hatte, bezogen die Schwestern 1625 neue Gebäude in Paris. 1648 kehrte ein Teil des Ordens in die alten Klostergebäude auf dem Land zurück, nachdem die dortigen Sümpfe trockengelegt worden waren und die Bauten in Paris der Anzahl der Ordensschwestern nicht mehr gewachsen waren. Es gab nun ein *Port-Royal des Champs* auf dem Land und ein *Port-Royal*

⁴⁸ Helbling, Hanno, a.a.O., S. 12.

⁴⁹ *deutsch*: Einführung in das strenggläubige Leben.

⁵⁰ *deutsch*: Abhandlung über die Liebe Gottes.

de Paris in der Stadt, dessen Äbtissin die Schwester der Mère Angélique und des Antoine Arnauld, Mère Agnès wurde.

In der Person des Abtes von Saint-Cyran, Jean Duvergier de Hauranne oder meist nur „Saint Cyran“ genannt, besteht die Verbindung zwischen dem Kloster Port-Royal und dem Jansenismus. Saint Cyran, der den *Augustinus* seines Freundes Cornelius Jansen veröffentlichen sollte, nahm die Rolle des geistigen Vaters von Port-Royal ein. Als Freund und Schüler des Ordengründers der Oratorianer Pierre Bérulle zählte er zum Kreise der *dévots* und hatte einst eine Schrift verteidigt⁵¹, die Mère Agnès heftige Kritik der Sorbonne eingebracht hatte⁵². Die gemeinsame geistige Ausrichtung schuf ein starkes Band zwischen Port-Royal und Saint-Cyran, der später mit der Veröffentlichung des *Augustinus* von Cornelius Jansen Geschichte schrieb und somit zum Wegbereiter des Jansenismus wurde. Das jansenistische Gedankengut hat also mit Saint-Cyran in Port-Royal Einzug gehalten und erfuhr im klösterlichen Leben eine konkrete Umsetzung.

Port-Royal war nun zum geistigen Zentrum des Jansenismus geworden und musste sich allein aus dieser Tatsache heraus mit einem beträchtlichen Kreis an Widersachern konfrontieren.

Sicherlich war Saint-Cyrans theologische Auffassung entgegen dem, was ihm häufig vorgeworfen wurde, keine reformatorische. Jedoch bekämpfte er offen die damaligen Missstände in der katholischen Kirche und hoffte, diese eines Tages abgestellt zu sehen⁵³. Auch das trug dazu bei, dass er – neben der Verbindung mit dem *Augustinus* – eine unbeliebte politische Position einnahm, was wiederum Port-Royals öffentliche Stellung zusätzlich beeinträchtigte.

⁵¹ Helbling, Hanno, a.a.O., S. 14.

⁵² Helbling, Hanno, a.a.O., S. 14.

⁵³ Wasmuth, Ewald, Der unbekannte Pascal, Regensburg 1962, S. 45.

Mit der Gründung der *Petites Écoles*, der *Kleinen Schulen* gegen Mitte des 17. Jh. führte Port-Royal ein modernisiertes Schulsystem ein, das schnell großen Anklang unter den gut situierten Pariser Bürgern fand. Das sittenstrenge Klosterleben übte eine Faszination aus, die eine Art Gegenwelt zum gesellschaftlichen Leben darstellte. Das lag nicht etwa an einem grundsätzlichen Mangel an Religiosität der Gesellschaft, sondern an der Art der Religiosität. Die Jesuiten, die die Bewahrung und hierfür auch Popularisierung des Katholizismus zum Zentrum ihrer Daseinsberechtigung gemacht hatten und im gesellschaftlichen Alltag eine feste Größe darstellten, waren zu diesem Zeitpunkt Führer des Schulwesens. Sie hatten viel Zeit und Geld in zahlreiche Schulen und Kollegien investiert und waren (und sind bis heute) bekannt für ihre fundierte Ausbildung.

Die *Kleinen Schulen* von Port-Royal setzten sich jedoch vom großzügigen Gesellschaftskatholizismus jener Zeit ab. Sie verfolgten ein völlig neues, von geistigen Größen dieser Zeit – unter anderem auch Pascal – gestaltetes Unterrichtsprinzip, zeichneten sich durch eine nicht gesellschaftskonforme Religiosität aus und zogen damit einen Teil des früher den Jesuiten vorbehaltenen Schulklientels an.

Es waren also nicht nur die Uneinigkeiten in Bezug auf die Gnadenlehre, sondern nun auch noch die Konkurrenz im Bereich des Schulwesens, die eine immer größere Kluft zwischen Jansenisten und Jesuiten schaffte.

Hier wird deutlich, dass der Nährboden der Zwistigkeiten reich genug war, um die Auseinandersetzung wegen der fünf verurteilten Sätze aus dem *Augustinus* eskalieren zu lassen.

2.7 Die „fünf Lehrsätze“

Seit dem Jahr 1640, in dem der *Augustinus* von Jansenius erschienen ist, sah Port-Royal sich mehr und mehr gezwungen, die Grundsätze ihrer religiösen Praxis und damit auch sich selbst zu verteidigen. Die Geschichte der zahlreichen Polemiken, die in dieser Zeit gegen Port-Royal ins Leben gerufen wurden, ist so umfangreich, dass sie hier nicht nachgezeichnet werden kann.

Unter ihnen war eine Intrige, die sie sich nachhaltig auf die Geschichte Port-Royals ausübte. Sie betraf den Vorwurf, im *Augustinus* befänden sich sieben Sätze, die einer häretischen Einstufung würdig seien. Es war Nicolas Cornet, der Syndikus der Sorbonne, der diesen wirkungsvollen Einfall hatte. Er nannte sieben Sätze, die später auf folgende fünf Sätze reduziert wurden⁵⁴:

1. Einige Gebote Gottes können auch die Gerechten wegen Mangels der erforderlichen Gnade nicht erfüllen.

2. Der inneren Gnade kann der Mensch, wie er jetzt ist, nicht widerstehen.

3. Verdienst und Mißverdienst setzen nur Freiheit von physischem Zwang, nicht auch Freiheit von der inneren Notwendigkeit voraus.

4. die Semipelagianer irrten, wenn sie lehrten, der menschliche Wille könne der Gnade widerstehen oder folgen.

5. Es ist semipelagianischer Irrtum, zu behaupten, Christus sei für alle Menschen gestorben.

Nach langem, verworrenen Diskurs der gegensätzlichen Parteien in Form verschiedenster Streitschriften sandte der Papst die Bulle *Cum occasione*, in der nicht nur die fünf Sätze per se verurteilt wurden, sondern sie zum Inhalt des *Augustinus* von Jansenius deklarierte. Damit waren die Anhänger Jansens,

⁵⁴ Die fünf aufgezählten Sätze sind wörtlich entnommen aus: Ott, Karl August, a.a.O., S. L.

besonders das Kloster Port-Royal, in eine ausweglose Situation gebracht worden.

2.8 *Hinreichende, aktuelle und wirksame Gnade*

Die große Streitigkeit hatte ihre Gründe in den bereits beschriebenen politischen und gesellschaftlichen Dissonanzen zwischen Jansenisten und Jesuiten. Der Auslöser für den Konflikt zwischen beiden Parteien stellten die verurteilten fünf Sätze aus Jansens *Augustinus* dar, der den Aufhänger zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit den Begriffen der verschiedenartig zu erwerbenden Gnade bot (vgl. hierzu Kapitel 4.2).

Mit dem Begriff der *hinreichenden Gnade* (*grâce suffisante*) bezeichneten die jesuitischen Theologen - ihnen voran Luis de Molina - die Gnade, die ausreicht, um gerecht zu werden und die jedem Menschen von Gott gegeben ist⁵⁵. Sie vertraten die Ansicht, ein kooperatives Zusammenspiel des freien menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade bilde die Voraussetzung für das menschliche Heil⁵⁶. Doch wie sollte man dann noch von einer Allwirksamkeit Gottes sprechen? Dieses Problem suchte Molina unter Hinweis auf Gottes Vorherwissen zu lösen. Dieses Gnadensystem stärkte zwar die menschliche Verantwortlichkeit und förderte damit auch die Ethik, stand aber in deutlichem Widerspruch zur Autorität des Thomas von Aquin und des Augustinus. Deren Schriften sagen zwingend ein physisches Vorherbestimmtsein des Menschen durch Gott aus.

⁵⁵ Haub, Rita, Die Geschichte der Jesuiten, Darmstadt 2007, S. 57.

⁵⁶ Fülöp-Miller, Rene, a.a.O., S. 238 ff.

Zusätzlich spricht Molina von einer *aktuellen Gnade*, der *grâce efficace*, die jeder Christ erfahren kann, wenn er Einsicht übt und sich durch häufig ausgeübte Kommunion diese Gnade immer wieder von neuem erwirbt.

Den Jansenisten waren diese Gnadenbegriffe ein Dorn im Auge, da sie selbst eine an Augustinus orientierte Gnadenlehre verfolgten und den Menschen mit Erbsünde belastet sahen. Ihrer Ansicht zufolge konnte eine *wirksame Gnade* nur von Gott erfolgen, nur Gott entschied, wann welcher Person Gnade zukam. Dem Menschen selbst sei es nicht möglich, durch bestimmte Handlungen wie etwa der häufigen Beteiligung an der heiligen Kommunion Einfluss auf Gottes Gnade zu nehmen. Arnauld vertrat die von Saint Cyran gelehrt und in Port-Royal geübte rigoristische Praxis der Sakramente, und dies so beharrlich, dass die Zahl der Kommunikanten in Paris auf drastische Weise abnahm⁵⁷.

⁵⁷ Ott, Karl August, in seinem Vorwort zu Pascals *Briefe in die Provinz*, a.a.O., S. XLVII.

3. Die Rolle Blaise Pascals im Jansenismusstreit

Dass Pascals gesamtes Werk in besonders intensiver Weise mit seiner Biographie verbunden ist, hat den Anstoß zu diesem Kapitel gegeben. Immer wieder zeigt sich, dass es Pascals Lebensumstände sind, die die Impulse für seine Arbeiten geben, sowohl für die wissenschaftlichen, als auch für die philosophischen und natürlich in ganz besonderem Maße für die brieflichen Auseinandersetzungen.

Auf den folgenden Seiten sollen die biographischen Eckdaten Pascals angesprochen und zugleich ihre Vernetzung mit den charakteristischsten Entwicklungen seiner Person aufgezeigt werden.

3.1 Die Entfaltung des Denkens eines mathematischen Genies

Blaise Pascal wurde am 19. Juni 1623 als zweites Kind von Antoinette Bégon und Étienne Pascal in Clermont-Ferrand geboren. Der aus einer alten, amtsadeligen Familie aus der Auvergne stammende Vater⁵⁸ hatte seine juristische Ausbildung bei einem der einflussreichsten Advokaten seiner Zeit – Antoine Arnauld⁵⁹ – erhalten⁶⁰ und stand als hoher Finanz- und Steuerbeamter im Dienste des Königs. Auch die Familie Arnauld stammte aus der Auvergne und war offenbar - so stellt es Ewald Wasmuth in seiner Biographie über Blaise Pascal dar - mit der Familie Pascal aus diesem Zusammenhang heraus befreundet. Drei der Kinder aus der Familie Arnauld, der bekannte Antoine Arnauld junior sowie die beiden Äbtissinnen des Kloster Port-Royal, Mère Angélique und Mère Agnès, sollten im Leben Blaise Pascals und seiner

⁵⁸ Auch Antoinette Bégon entstammte einer zum Beamtenadel der Provinz gehörenden Familie.

⁵⁹ Anm.: Hier handelt es sich um Antoine Arnauld den Älteren, den Vater desjenigen Antoine Arnauld, der sich später so sehr für den Jansenismus verdient gemacht hat.

⁶⁰ Wasmuth, Ewald, a.a.O., S. 21.

Schwester Jacqueline sowie in der Geschichte des Jansenismus und somit des Klosters Port-Royal eine prägende Rolle spielen⁶¹.

Als seine Frau 1626 starb, zog Étienne Pascal mit Blaise und dessen beiden Schwestern Gilberte (geb. 1620) und Jacqueline (geb. 1625) nach Paris. Da sich bei Blaise bereits im Kleinkindalter eine äußerst zerbrechliche physische Verfassung abzeichnete und besonders die beiden jüngeren Kinder außerdem eine außergewöhnliche Auffassungsgabe zeigten, entschied sich der Vater dafür, seine Kinder nicht in eine öffentliche Schule zu schicken, sondern nach einer eigenen Erziehungsmethode, die eine Mischung aus der Montaignes und der Descartes' war, zu unterrichten⁶². Steinmann schreibt in seiner wunderbaren Biographie über Pascal, es habe sich um eine Erziehung gehandelt, die „(...) mehr die eines Kritikers als die eines Humanisten (...)“⁶³ sei. Étienne Pascal habe Wert darauf gelegt, einen „(...) Menschen heranzubilden, der alles eher sein soll als ein Bücherwurm (...)“⁶⁴ und der „(...) mehr mit dem Verstand als mit dem Gedächtnis (...)“⁶⁵ lernen solle. Ganz bewusst unterforderte Étienne Pascal seine Kinder, um jede gewaltsame Beeinflussung zu vermeiden und die Neugier seiner Schüler wachzuhalten. So bekam Blaise bis zu seinem 12. Lebensjahr nur Latein, Griechisch und Hebräisch vermittelt, jedoch keine Mathematik. Traditionelles Gedankengut spielte in der schulischen Erziehung Pascals kaum eine Rolle. Dies hatte zur Folge, dass sich in Blaise ein originelles und eigenwilliges Denken herausbildete, das sich von keiner herkömmlichen Schranke einengen ließ. Einem Bericht der älteren Schwester Gilberte zufolge soll der 12-jährige Blaise, dessen „Geist niemals in seinen Grenzen bleiben konnte“⁶⁶, sich die

⁶¹ Wasmuth, Ewald, a.a.O., S. 22.

⁶² Steinmann, Jean, Pascal, Stuttgart 1954, S., 13.

⁶³ Steinmann, Jean, a.a.O., S. 13.

⁶⁴ Ebd., a.a.O., S. 13.

⁶⁵ Ebd., a.a.O., S.13.

⁶⁶ Périer, Gilberte, Das Leben des Blaise Pascal. Aufgezeichnet von seiner Schwester Gilberte Pascal-Périer, in: Pascal, Blaise, Vermächtnis eines großen Herzens. Die kleinen Schriften, hrsg. und übers. von Rüttenauer, Wolfgang, Leipzig 1938, S. XXXIV.

geometrischen Grundsätze allein hergeleitet haben und schlussendlich selbständig bis zum 32. Satz des Euklid vorgebracht sein.⁶⁷

Albert Raffelt beschreibt das Umfeld des jungen Blaise, zu dem er dank seines Vaters früh Zugang fand, als „wissenschaftlich avantgardistisch akademisch“⁶⁸, ein Milieu also, das die ohnehin erstaunliche Entwicklung des Jugendlichen weiterhin stark förderte. Als 14-Jähriger bereits nahm Blaise an Sitzungen der *Académie Mersenne*⁶⁹, der späteren *Académie des Sciences* teil, durch die er auch René Descartes kennenlernte. Die öfter im Hause Pascal abgehaltenen Versammlungen animierten den zehnjährigen Pascal, sich mit ungeteilter Aufmerksamkeit mit der Ursache und Wirkung von Schall und Klang auseinanderzusetzen und darüber ein Jahr später eine Abhandlung zu verfassen. Das Bemerkenswerte hieran ist die besondere Leidenschaft für die Physik, oder genauer gesagt: für die empirische Physik, in der er später Bedeutendes leistete und deren Prinzipien sein ganzes Denken, auch im Bereich der Logik, formen sollten.

1640 veröffentlichte Blaise mit 16 Jahren sein *Essai sur les coniques*⁷⁰, seine *Abhandlung über die Kegelschnitte*, die ihm große Bewunderung einbrachte und ihn schlagartig in der wissenschaftlichen Welt bekannt werden ließ. Er stellte darin die Eigenschaften der Kegelschnitte – Hyperbel, Parabel, Ellipse –,

⁶⁷ Dieser Bericht wird von nahezu allen Biographen Pascals erwähnt, wie z.B. Spoerri, Theophil, Der verborgene Pascal, Berlin 1984, S. 17, Wasmuth, Ewald, Attali, Jaques u.v.a.; abgesehen von Jean Steinmann, der extra betont, Pascals Schwester Gilberte habe lediglich berichtet, Blaise habe mit Hilfe selbstgebildeter Axiome jenen 32. Lehrsatz (und nur diesen!) gefunden. Steinmann bezieht sich bei seiner Aussage auf die von Louis Lafuma herausgegebene Ausgabe der *Pensées* von 1951, S. 13-14.

⁶⁸ Raffelt, Albert, Konflikt und Communio, Originalbeitrag erschienen in: Theorie und Praxis der communio; Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier; Günter Biemer, Bernhard Casper, Josef Müller (Hrsg.). Freiburg i.Br.: Herder, 1992, S. 189-206.

⁶⁹ Étienne hatte sich nach seinem Umzug nach Paris dem Kreis um Mersenne angeschlossen, der mit einer Großzahl bedeutender Zeitgenossen in ständigem Briefwechsel stand und wohl, so Wasmuth, auch als Statthalter von Descartes in Paris galt. Den Kreis um Mersenne nannte man auch die „Akademie Mersenne“, da Mersenne, in seiner außergewöhnlichen Bildung durchaus mit Leibniz zu vergleichen, als „immer gerechter Beurteiler des Neuen“ (Wasmuth) galt, ohne deshalb die Verdienste der Alten zu vergessen.

⁷⁰ *deutsch*: Abhandlung über die Kegelschnitte.

die er als perspektivische Abwandlungen des Kreises verstand, als Wiederholung eines immer gleichen Prinzips dar. Bereits in dieser Arbeit zeigt sich sein analogisches Denken, das sich als roter Faden durch sein ganzes Werk zieht.

Nur Descartes blieb kritisch gegenüber dieser Abhandlung Pascals⁷¹, was vermutlich mit ein Auslöser dafür war, dass beide sich zeitlebens weder persönlich noch denkerisch annähern konnten. Ferdinand Brunetière nennt Pascal daher wohl zu Recht den „antikartesischsten⁷² Mann seines Zeitalters“⁷³. Im Gegensatz zu Descartes ging Pascals Streben immer dahin, die Eigenständigkeit von Mathematik, Physik, Anthropologie und Theologie zu wahren und gegeneinander abzugrenzen, während Descartes sich eher dem Gedanken einer *science universelle* hingab⁷⁴. Erst aufgrund genauer Unterscheidung widmete Pascal sich möglichen Synthesen oder Relationen. Später werden wir bei der Analyse der *Briefe in die Provinz* sehen, dass es eben diese Genauigkeit ist, die Pascals stärkste Waffe darstellt.

Inzwischen hatte Étienne Pascal den Erlös aus dem Verkauf seines Besitzes in Clermont in Staatsrenten angelegt, um in Zukunft von den Zinsen zu leben. 1638 wurde die Verzinsung dieser Staatsrenten kurzerhand eingestellt und der Familie Pascal drohte plötzlich die Verarmung. Wütend über die ungerechte Behandlung durch den Staat beteiligte sich Étienne Pascal an einem Protestaufmarsch gegen die Regierung und wurde aufgrund seiner

⁷¹ Laut Ewald Wasmuth bezweifelte Descartes einerseits aufgrund der Jugend Pascals, die Abhandlung stamme wirklich von ihm, andererseits warf er ihm wohl eine zu starke Nähe zu den Schriften des Mathematikers Desargues vor. Jean Steinmann merkt in seiner Biographie über Pascal an, er habe „Descartes´ Unwillen“ geweckt, was jedoch wohl mehr am schwierigen Wesen von Descartes lag. Sehr treffend zitiert Steinmann hier P. Humbert: „Man würde im Briefwechsel Descartes vergeblich nach Lob für jemanden suchen, der nicht Descartes selbst wäre.“ (P. Humbert, *Cet effrayant genie... L'œuvre scientifique de Blaise Pascal*, Paris 1946, S. 41).

⁷² Das Adjektiv „kartesisch“ oder „kartesianisch“ ist ein aus dem Namen *Renatus Cartesius*, dem latinisierten Namen des René Descartes entstandener Neologismus.

⁷³ Brunetière, Ferdinand, *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française. Quatrième série*. Paris 1922, S. 144 : Descartes - Pascal - Le Sage - Marivaux - Prevost - Voltaire et Rousseau - Classiques et Romantiques. 8.Auflage. - Brunetière war Mitglied der *Académie française* und einer der berühmtesten französischen Literaturkritiker zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

⁷⁴ Kummer, Irène Elisabeth, a.a.O., S.13.

Teilnahme von Kardinal Richelieu, der für seine grausame Härte bekannt war, aus Paris verbannt⁷⁵.

Es war die jüngste Tochter Jacqueline - als Wunderkind der Dichtkunst in der ganzen Pariser Gesellschaft bekannt -, die ihren Vater aus seiner bedrohlichen Lage zu befreien vermochte. Durch eine hervorragend gespielte Rolle in einem Theaterstück und ein eigens für Richelieu verfasstes Gedicht gelang es ihr, die Aufmerksamkeit des Theaterliebhabers Richelieu auf sich zu ziehen und ihn charmant um die Begnadigung ihres Vaters zu bitten.

Richelieu stellte Étienne Pascal daraufhin für die Neuordnung des Steuerwesens in der Normandie an. Um den völlig überarbeiteten Vater zu entlasten, entwarf der neunzehnjährige Blaise Pascal in diesem Zusammenhang eine Maschine, die Additionen, Subtraktionen, Multiplikationen sowie Divisionen innerhalb der Zahlen von 1 bis 99999 „ohne Hilfe von Papier und Feder“⁷⁶ löste. Die einzige Schwierigkeit bestand in der mechanischen Realisierung der Maschine, so dass das erste Modell sicherlich nicht das leistete, was Pascal erwartet hatte⁷⁷. Das Bewundernswerte der Maschine besteht bis heute darin, Denkvorgänge, die im Sinne Descartes' *res cogitans* sind, mechanisch ausführen zu lassen. Besser noch brachte es Pascals Schwester Gilberte Périer auf den Punkt, indem sie schrieb, Pascal habe „(...) eine Wissenschaft, die voll und ganz im Geiste wohnt, in eine Mechanik zu übertragen vermocht“⁷⁸.

Diese Umsetzung mathematischer Denkvorgänge in andere Lebensbereiche stellt ein Charakteristikum Pascals dar, das sich auch später in den *Briefen in die Provinz* zeigen wird, in denen er sein mathematisches Denken in sprachliche Logik überträgt und damit eine einzigartige Wirkung erzielt.

⁷⁵ Steinmann beschreibt eindrücklich die belastende Situation, in der sich Étienne Pascal befand. Sollte er nach Paris zurückkehren, drohte ihm die Bastille. Solange er sich aber in der Auvergne aufhielt, wohin er geflüchtet war, nahm Richelieu Geiseln an seiner Stelle und setzte ihn so noch mehr unter Druck, wieder nach Paris zurückzukehren. Steinmann, a.a.O., S. 21 ff.

⁷⁶ Périer, Gilberte, a.a.O., S. XXXV.

⁷⁷ Entgegen der üblichen Auffassung hat also nicht Leibniz die Rechenmaschine erfunden, sondern lediglich die Maschine Pascals verbessert und in einer vollkommeneren Ausführung bauen lassen.

⁷⁸ Périer, Gilberte, *La vie de M. Pascal*, in: *Lettres opuscules et mémoires de Madame Périer et de Jacqueline sœurs de Pascal et de Marguérite Périer sa nièce publiés sur les Manuscrits originaux par M.P. Faugère*, Paris 2006.

Ein weiteres bedeutendes Charakteristikum Pascals betraf seine Leidenschaft, mit der er Partei ergriff, sobald es um die Wahrheit ging und diese in seinen Augen angegriffen wurde.

Dies zeigt sich zum Beispiel in seiner Verteidigung von Torricellis Lehre, eines Schülers Galileis, der entgegen der geläufigen, auf Aristoteles zurückgehenden⁷⁹ wissenschaftlichen Meinung seiner Zeit den *horror vacui* der Natur widerlegte und erstmals den luftleeren Raum bewies. Die Lehre Torricellis faszinierte Pascal derart, dass er bald die Experimente zur alleinigen Grundlage der Physik erklärte und durch zahlreiche Versuche erstmals die Existenz des Luftdrucks bewies, der bekanntlich bis heute in der Einheit „Pascal“ gemessen wird.

An dieser Stelle können also zwei Eigenschaften festgehalten werden, die sich früh in der Biographie Pascals abzeichnen und nicht nur sein Werk, sondern viel mehr noch seine gesamte Person und deren Wirken besonders bestimmen: Es handelt sich dabei um eine außerordentliche Leidenschaft für die Wahrheit – sei es die Wahrheit über den Menschen, über die Beschaffenheit der Natur oder die Existenz Gottes -, die Pascal - und das ist der zweite relevante Gesichtspunkt - stets auf dem Wege der mathematischen Methode suchte.

Auch für die *Briefe in die Provinz* werden diese beiden Aspekte die Triebfedern bilden, wie im Hauptteil dieser Arbeit noch zur Sprache kommen wird.

Vorerst aber soll ein weiterer Blick auf Pascals Biographie Aufschluss über seine Hinwendung zum Jansenismus geben.

⁷⁹ Aristoteles hatte gemeint, dass es in der Natur kein Nichts gäbe. Die verengte Deutung dieser These im 17.Jh. hing mit dem cartesianischen Materiebegriff zusammen, der mit dem Raum identisch ist. Der Begriff des „leeren Raums“ erscheint aus dieser Sicht also als ein Widerspruch, wenngleich Aristoteles im weitesten Sinne Recht hatte.

3.2 Das Ideal des *honnête homme*

Als der Vater 1646 schwer erkrankte, bezogen zwei Ärzte, die der Frömmigkeitsbewegung um das Kloster Port-Royal nahestanden, das Haus der Pascals. Nach Monaten der Pflege erwirkten die beiden Ärzte die Heilung des Vaters und verursachten damit eine Wende der ganzen Familie von einer eher konventionellen hin zu einer bewussten christlichen Spiritualität.

Ganz besonders die jüngere Schwester Jacqueline, zu der Blaise eine außergewöhnlich starke innere Verbindung hatte, fühlte sich von der Klarheit und Strenge der augustinisch orientierten Lehre angezogen und entwickelte den Wunsch, in das Kloster Port-Royal einzutreten. Durch die spätere, radikale Verwirklichung ihres Glaubens sollte sie einen ausschlaggebenden Einfluss auf ihren älteren Bruder ausüben.

Nachdem der Vater gestorben und Jacqueline 1648 in das Kloster Port-Royal eingetreten war, vertiefte Pascal die Freundschaft mit drei Männern, die Pascals Weltanschauung grundlegend prägten: Duc de Roannez, Chevalier de Méré und Damien Mitton, drei Persönlichkeiten aus dem höfischen Umkreis, die Pascal durch seinen Vater kennengelernt hatte. Auf einer Reise ins Poitou, die die vier Männer 1653 zusammen antraten, wurde Pascal noch mehr in die Welt des höfischen Umgangs eingeführt. Er erlebte im ganzen darauffolgenden Jahr eine Phase, die von seinen Biographen als „mondäne Epoche“ betitelt und oft bis in unsere Tage hinein fälschlicherweise als ausschweifendes und leichtfertiges Leben verstanden wird. Dabei ist mit „weltlich“ einerseits Pascals Beschäftigung mit wissenschaftlichen Anliegen gemeint, - denn in dieser besagten Phase entstanden die entscheidenden Arbeiten -, andererseits aber der Umgang mit Persönlichkeiten aus dem höfischen Umkreis⁸⁰. Denn ausschlaggebend für das spätere Werk Pascals war in dieser Phase vor allem die Freundschaft mit Méré, der als Soldat, Sprachkundiger und Gelehrter „eine glänzende Gestalt des höfischen Lebens“⁸¹ war. Neben seiner Begeisterung für

⁸⁰ Vergleiche hier Wasmuth S. 68!

⁸¹ Kummer, a.a.O., S. 14.

die Mathematik und seiner Betätigung als Moralphilosoph beeindruckte Méré aber in erster Linie durch seine aristokratische Vornehmheit und Gediegenheit, die vom Herzen inspiriert und vom Geist geformt war. Er galt als die vollendete Verkörperung der *honnêteté*, der Ehrenhaftigkeit. Für Pascal wurden die drei Begriffe *honnêteté*⁸², *esprit*⁸³ und *cœur*⁸⁴ zentrale Begriffe seiner gesamten Weltauffassung und somit seines Werks. Die Lehre vom menschlichen Herzen⁸⁵ wird zum Mittelpunkt des Pascalschen Menschenbilds. Erst vor dem Hintergrund dieser Lehre wird das, was Pascal über die Vernunft, das Herz und Gott gedacht hat, verständlich. Auch für die Entstehung der *Briefe in die Provinz*, die in den kommenden Kapiteln vertieft behandelt wird, stellen die Begriffe des *cœur*, der *honnêteté* und des *esprit* tragende Säulen dar.

Pascal, der also die Manieren eines Höflings angenommen hatte und darin so selbstverständlich aufgetreten ist, „(...) als hätte er immer diese Luft geatmet“⁸⁶, widmete sich nicht nur den wissenschaftlichen Fragen, sondern auch dem Studium des Menschen. Von Chevalier de Méré und Mitton, die Pascal wahrscheinlich auf Epiktet und Montaigne hingewiesen haben⁸⁷, lernte Pascal neben dem Auftreten eines Höflings auch oder vor allem die Formen des neuen Stils im Schreiben kennen, dessen eigentlicher Schöpfer er dann wurde. Dieser Stil lässt sich bereits in den 1652 oder 1653 geschriebenen Abhandlungen *Über das Gleichgewicht der Flüssigkeiten* und *Über das Gewicht der Luft*, die erst nach Pascals Tod gedruckt worden sind, erkennen.

⁸² Zu deutsch: Ehrenhaftigkeit, Rechtschaffenheit, Integrität, Loyalität; übersetzt aus: Micro Robert Poche. *Dictionnaire d'apprentissage de la langue française*. Stuttgart 1993, S. 632.

⁸³ Zu deutsch: Geist, im Sinne von Bewusstsein, Vernunft, aber auch Charakter; übersetzt aus: Micro Robert Poche, a.a.O., S. 476 ff.

⁸⁴ Zu deutsch: Herz, Ergriffenheit, Gefühl; übersetzt aus: Micro Robert Poche, a.a.O., S. 228 f.

Pascal meint damit aber weder etwas Sinnliches noch etwas Emotionales, sondern das wertfühlende Herz als geistiges Erkenntnisorgan. Vgl. hierzu Frg. 282 aus den *Pensées*.

⁸⁵ *Cœur* erscheint bei Pascal als dritter Begriff neben *raison* (Vernunft) und *volonté* (Wille). Im Herzen sind Vernunft und Wille zu einer Erfahrungseinheit zusammengefasst, eine Einheit, die von der *raison* erhellt und von der *volonté* bestimmt ist. Vgl. hierzu auch Paepcke, Fritz, Blaise Pascal. *Die Vernunft des Herzens*. München 2010, S. 85.

⁸⁶ Périer, Gilberte, a.a.O., S. XXXIV.

⁸⁷ Wasmuth, Ewald, a.a.O., S. 69.

Die höfische Erziehung machte das Leben in der Welt zu einer Übung, in der es Gesetze und Regeln gab, die zu beachten waren. Von diesen Regeln spricht Pascal in einigen Fragmenten seiner *Pensées*, die wohl auf diese Jahre zurückgehen: „Man darf weder sagen können: er ist Mathematiker, noch Prediger, noch beredt, sondern er ist ein honnête homme, nur diese umfassende Eigenschaft gefällt mir.“⁸⁸ Rechthaberei war verpönt, und so behalf Pascal sich zunehmend durch die ironische Rede, die er zu seiner neuen Waffe entwickelte und die den Verfasser der *Briefe in die Provinz* bereits ankündigte.

3.3 Pascals Hinwendung zum Jansenismus

Nach dieser etwa zwei Jahre lang anhaltenden „mondänen“ Phase wandte sich Pascal aus einem tiefen existentiellen Ungenügen heraus und vom Ekel vor dem weltlichen Leben ergriffen wieder mehr seiner frommen Schwester Jacqueline zu, die 1653 in Port-Royal den Schleier genommen hatte. Eine richtiggehend erschütternde Wendung nahm sein Leben aber erst mit einem religiösen Grenzerlebnis, auch seine „Bekehrung“ genannt: In der Nacht vom 23. auf den 24. November 1654 überkam ihn die Gewissheit, dass Gott nicht bloß eine philosophische oder theologische Idee ist, sondern eine geschichtlich gegenwärtige persönliche Existenz hat. Er vergoss Tränen der Freude über seine Erkenntnis und trug von dieser Nacht an das Dokument seiner Bekehrung, das sogenannte Mémorial, eingenäht in seinen Mantel mit sich. In seinen *Ecrits sur la grâce*, den vier Abhandlungen über die Gnade, die er zwei Jahre später verfasste, präsentierte Pascal die katholische – und das bedeutete für ihn die augustinische – Lehre als die wahre Mitte, das *juste milieu*⁸⁹.

⁸⁸ Aus: Oeuvres de Blaise Pascal, III, S. 266.

⁸⁹ Kummer, a.a.O., S. 16.

Im Januar 1655 bat Pascal um eine Zelle in den Wirtschaftsgebäuden des Klosters von Port-Royal-des-Champs, da er nach seiner Bekehrung nicht mehr in die Zerstreungen der Welt gerissen werden wollte und die Einsamkeit suchte. Das ganze religiöse Leben Pascals wurde fortan stark von Port-Royal geprägt. Er passte seine äußere Lebensweise der der „Eremiten“⁹⁰ an und widmete sich vor allem theologischen Problemen und Diskussionen von Port-Royal.

Während Pascal sich in Port-Royal zurückgezogen hatte, trug sich am 31. Januar 1655 in der Kirche Saint-Sulpice zu Paris das folgenschwere Ereignis zu, das der letzte Auslöser für die Entstehung der *Briefe in die Provinz* sein sollte: Der staatsgetreue Vikar Abbé Picoté verweigerte dem Herzog von Liancourt die Absolution, da er ihn als zum Kreise der Jansenisten zugehörig entlarvt zu haben glaubte. Der Herzog sollte zuvor erklären, dass er bereit sei, seine Beziehungen zu Port-Royal abzuberechnen. Obwohl der Herzog sich allen Entscheidungen der Kirche unterwarf und mit den Jansenisten nur insofern in Kontakt getreten war, als er seine Enkeltochter als Zögling zu den Ordensschwwestern von Port-Royal gegeben hatte, wurde er auch nicht vom Gemeindepfarrer Olier, der ebenfalls ein Gegner Port-Royals war, rehabilitiert. Der Herzog war entrüstet, der Vikar bestand auf seiner Forderung, und auch der Versuch, die Angelegenheit gütlich beizulegen, brachte kein Ergebnis⁹¹. Als Antoine Arnauld von diesem Vorgang unterrichtet wurde, war er höchst empört darüber, dass der Abbé Picoté „(...) in seltsamer Weise seine Befugnisse (...)“⁹² überschritten hatte. Arnauld nahm die Gelegenheit wahr und verfasste umgehend ein Pamphlet gegen Picoté, die *Lettre d'un Docteur de Sorbonne à une personne de condition* (Brief eines Doktors der Sorbonne an eine Standesperson). Der Brief rief lebhaftere Erwiderungen hervor, sogar mit besonderer Schärfe seitens des Paters Annat, der Jesuit und darüber hinaus

⁹⁰ Die Eremiten waren eine Gruppe von Klerikern und Laien, die vom Abt von Saint-Cyran oder dessen unmittelbaren Jüngern bekehrt worden waren. Es handelte sich dabei um Adelige, ehemalige Gerichtspersonen, einen Arzt, einige Priester, Schuhmacher und Bauernknechte. (Quelle: Steinmann, Jean, a.a.O. S. 103).

⁹¹ Ott, Karl August, Blaise Pascal, *Briefe in die Provinz*, a.a.O., S. LIV.

⁹² Steinmann, Jean, a.a.O., S.116.

Beichtvater Ludwigs XIV war. Arnauld antwortete im Juli 1655 mit einem zweiten Brief, der *Seconde Lettre de Monsieur Arnauld, Docteur en Sorbonne, à un Duc et Pair* (Zweiter Brief des Herrn Arnauld, Doktors an der Sorbonne, an einen Herzog und Pair). Dieser Brief wurde der Sorbonne zugetragen und eine Verurteilung Arnaulds stand im Raum.

3.4 Der Verfasser der *Briefe in die Provinz*

Um den Kreis zu schließen, sei an dieser Stelle nochmals kurz erinnert: Antoine Arnauld, der Bruder der Oberin des Klosters Port-Royal, Mère Angélique, und Verfasser der Logik von Port-Royal⁹³ sowie zahlreicher religiöser Schriften, wurde 1656 durch die Sorbonne verurteilt, nachdem er sich für den *Augustinus* des Jansenius eingesetzt hatte; denn aus diesem Werk hatte Papst Innozenz X. im Jahre 1653 fünf Sätze verdammt, die angeblich dort enthalten seien (siehe Kapitel 2.4). Eigentlich hatte man sich unter den Jansenisten versprochen, über den Gegenstand zu schweigen, als Picoté die Affäre wieder auflodern ließ. Nachdem sein zweiter Brief in dieser Angelegenheit also bei der Sorbonne denunziert worden war, wurde Arnauld unter Aberkennung seines Doktorgrades und dem Verlust aller damit verbundenen Rechte aus der Sorbonne ausgeschlossen⁹⁴. Dies bedeutete allerdings nicht nur für ihn selbst, sondern auch für das ihm angeschlossene Kloster Port-Royal den Untergang. Vom König und seinem Hofstaat hatte Port-Royal aufgrund seiner Außenseiterrolle ohnehin nichts Gutes zu erwarten (siehe Kapitel 2.6). Nun gab es keinerlei Instanz mehr, vor der Port-Royal seinen Standpunkt hätte vortragen können. Die römische Kurie war in ihrer beständigen Furcht um eine erneute Spaltung ausschließlich darum besorgt,

⁹³ Diese von Antoine Arnauld und Pierre Nicole verfasste Schrift erschien 1662, im Todesjahr Pascals. Darin beziehen sie sich auf fragmentarische Abhandlungen Pascals, u.a. auf „Die Kunst zu überzeugen“ und „Der Geist der Mathematik“, die eine wichtige Grundlage für Pascals Rhetorik darstellen und in dieser Arbeit noch ausführlich behandelt werden sollen. Quelle: Schobinger, Jean-Pierre, Kommentar zu Pascals Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen, Basel 1974, S. 27.

⁹⁴ Steinmann, Jean, a.a.O., S. 119.

den Streit um Jansenius auf irgendeine Weise aus der Welt zu schaffen, ohne sich mit der französischen Regierung zu überwerfen und ohne ihren Einfluss in Frankreich zu verlieren. Port-Royal befand sich in einer desperaten Situation, und so baten Arnauld und seine Mitstreiter ihren Freund Blaise Pascal, sein Sprachtalent zugunsten von Port-Royal einzusetzen und eine öffentliche Schrift zu verfassen, die das Kloster vielleicht retten könne. Die Idee, erneut in die Öffentlichkeit zu treten, war nicht neu; Arnauld hatte schon länger mit diesem Gedanken gespielt und eine Streitschrift verfasst, deren Stil zwar klar, aber „(...) schwerfällig und lehrhaft war; seine Beweisführung blieb abstrakt, theologisch und langweilig.“⁹⁵ Seine Freunde, denen er die Schrift vorlas, reagierten sehr verhalten, so dass Arnauld sie nicht veröffentlichte⁹⁶. Er setzte seine Hoffnung stattdessen auf Pascal, dessen Sprachgenie er schätze. Ihm allein traute er das Gespür für den richtigen Ton in dieser schwierigen Mission zu.

Pascals Intention war es lediglich, einen Entwurf zur Verteidigung Arnaulds zu liefern. Als er ihn jedoch im Kreise seiner Freunde vorlas, soll er begeisterte Zustimmung erhalten haben, so berichtet es Marguerite Perrier in ihrem Zeugnis über Pascal⁹⁷. Nachdem alle Zuhörer der Ansicht waren, diese Schrift müsse ins Publikum geworfen und gedruckt werden, brachte Pascal am 23. Januar 1656 seinen ersten *Brief an einen Freund in der Provinz über die gegenwärtigen Streitgespräche der Sorbonne*⁹⁸ heraus. Der Brief wurde in einer Auflage von 10.000 Stück gedruckt und als Flugschrift verteilt. Steinmann beschreibt seine Wirkung als „(...) explosionsartig, einer der schlagendsten buchhändlerischen Erfolge des Ancien Régime (...)“⁹⁹

⁹⁵ Dies geht aus dem Zeugnis von Marguerite Périer hervor. (Quelle: Oeuvres de Blaise Pascal, in: Les Grands Écrivains de la France, hrsg. von L. Brunschvicg, P. Boutroux und F. Gazier, Paris 1921)

⁹⁶ In verschiedenen Biographien nachzulesen, z.B. bei Bishop, Morris, Pascal. *The Life of a Genius*, übers. von Pfuhl, Erika und Blunck, Richard, Berlin 1938, S. 332 oder bei Ott, Karl August, a.a.O., S. LVII.

⁹⁷ Marguérite Périer in: Louis Lafuma, *Pensées*, Paris 1951, S. 67.

⁹⁸ Ott, Karl August, *Blaise Pascal. Briefe in die Provinz*. Heidelberg 1990, S. LVIII.

⁹⁹ Steinmann, Jean, a.a.O., S. 125.

Mit diesem Brief, der acht eng bedruckte Seiten umfasst, gelang es Pascal mit einem Mal, die öffentliche Meinung zu mobilisieren und seine Leserschaft für die Sache Arnaulds und somit Port-Royals zu gewinnen. Ganz Paris lachte und die Affäre Picoté nahm eine unerwartete Wendung. Aus gutem Grunde hatte Pascal allerdings seine Autorschaft verschwiegen und den Brief unter dem Pseudonym des Louis de Montalte veröffentlicht. Das Pseudonym soll Pascal einem juristischen Werk entnommen und vielleicht als Anspielung auf den Namen seiner Großmutter (de Mons) wie den seiner Heimatstadt Clermont gewählt haben¹⁰⁰.

Tatsächlich bewirkte dieser eine Brief, der nur der Anfang einer Folge von Briefen sein sollte, dass sich all die kirchlichen und staatlichen Gewalten, die sich gegen Port-Royal verbündet hatten, mit einem Schlag auf irreparable Weise bloßgestellt sahen.

3.5 Das Wunder des Heiligen Dorns

Als der Schlagabtausch zwischen Pascal und den Jesuitenpatres bereits in vollem Gang war, trug sich ein für Pascal einschneidendes Ereignis zu, das Wunder des Heiligen Dorns. Marguérite Périer, Nichte und Patenkind Pascals, litt seit zwei Jahren an einer Fistel der Tränendrüse. Zwischen Auge und Nase hatte sich ein Abszess gebildet, der in Mund und Hals eiterte, irrsinnige Kopfschmerzen auslöste und von allen daraufhin konsultierten Ärzten als unheilbar diagnostiziert wurde¹⁰¹. Nachdem Pascal am 20. März 1656 seinen fünften Provinzbrief veröffentlicht hatte, wurde wenige Tage darauf dem Kloster Port-Royal eine Reliquie ausgeliehen, welche den Splitter eines Dorns aus der Krone Christi darbot. Zur Verehrung der Reliquie waren die Nonnen

¹⁰⁰ Steinmann, Jean, a.a.O., S., 129.

¹⁰¹ Steinmann, Jean, Pascal, a.a.O., S. 154.

des Klosters sowie die Mädchen zugegen, die im Kloster erzogen wurden, unter ihnen Marguérite Périer. Nachdem die erkrankte Marguérite die Reliquie geküsst und diese mit ihrem schmerzenden Auge berührt hatte, bildete sich der Abszess im Laufe des Tages zurück und verschwand gänzlich. Ärzte und Chirurgen bestätigten einige Zeit später die Heilung des M dchens¹⁰². Anfang Juni 1656 begann eine kirchliche Untersuchung der Di zesanstelle von Paris zur offiziellen Feststellung des Wunders. Ende August veröffentlichte der Jesuitenpater Annat, der Beichtvater des Königs, voller Wut das Buch mit dem Titel „Die Spielverderber der Jansenisten“ („Rabatjoie des Jans nistes“). Da er das Wunder nicht leugnen konnte, behauptete er, es habe sich ereignet, um die Jansenisten zu bekehren¹⁰³. Ende Oktober dann war der kirchliche Prozess beendet. Der Generalvikar de Hodenecq erkannte offiziell das Wunder der Heilung der kleinen Marguérite Périer an.

¹⁰² Ebd., a.a.O., S. 156.

¹⁰³ Attali, Jacques, Pascal, a.a.O., S. 249.

4. Die *Provinciales* oder: Die *Briefe in die Provinz*

4.1 Anlass und Erscheinen der *Briefe in die Provinz*

Wie in Kapitel 3.3 dargestellt, war Antoine Arnauld in Streit mit dem Vikar Picoté geraten, nachdem dieser dem Herzog von Liancourt wegen seiner Beziehung zu dem vor kurzem noch als Ort asketischer Frömmigkeit angesehenen Kloster Port-Royal die Absolution verweigert hatte. Der zweite Brief, den Arnauld in dieser Angelegenheit verfasste, war mehr ein Buch von 250 Seiten, dessen Inhalt Pascal in die *Briefe in die Provinz* aufnehmen sollte. Folgende Fakten, die zwar äußerst verstrickt, jedoch grundlegend für das Verständnis der Anspielungen in den *Briefen in die Provinz* sind, wurden aus Karl August Otts Vorwort zu „Blaise Pascal. Briefe in die Provinz“ entnommen¹⁰⁴:

Im ersten Teil seines Briefs kritisierte Arnauld abermals das Vorgehen des Vikars von Saint-Sulpice, um zugleich den gegen Port-Royal erhobenen Vorwurf der Häresie zurückzuweisen. Im zweiten Teil behandelte er die dem Streit zugrundeliegende dogmatische Frage. Sein Hauptargument war: Unter dem Vorwand, Jansenius zu bekämpfen, versuche die gegnerische Partei in Wahrheit, die Gnadenlehre des heiligen Augustinus selbst zu unterdrücken. Im Gegensatz zu der molinistischen Annahme einer allen Menschen verliehenen *hinreichenden Gnade* werde indessen die Augustinische Auffassung der Unwiderstehlichkeit der *grâce efficace* auf exemplarische Weise durch den Sündenfall des heiligen Petrus bestätigt. Sein Beispiel zeige nämlich, dass auch ein Gerechter sündigen kann, wenn die Gnade ihm fehlt. Im Übrigen habe er, was ihn selbst anbelange, den *Augustinus* zwar gründlich studiert, die vom Papst verurteilten fünf Sätze jedoch in ihm nicht gefunden.

¹⁰⁴ Ott, Karl August, a.a.O., S. LIII ff.

Dem Brief hatte selbst der Jesuitenpater Annat kaum etwas entgegenzusetzen. Jedoch hatte die Gegnerschaft immerhin erreicht, dass nicht nur der *Augustinus* als verurteilt galt, sondern auch seine Verteidiger als Häretiker hingestellt wurden.

Die Sorbonne setzte daraufhin eine Kommission zum Zwecke der Überprüfung des zweiten Briefs Arnaulds ein. Sämtliche Mitglieder der Kommission waren Gegner Arnaulds. Da die Zensur Arnaulds auch dem Wunsch des Hofes entsprach, wurden alle Beschwerden von Seiten neutraler Fakultätsmitglieder, die mit der ungerechten Zusammenstellung der Kommission nicht einverstanden gewesen waren, zurückgewiesen.

Der weitere Gang der Verhandlung war demnach geprägt vom Zusammenwirken der fakultätsinternen Gegner Port-Royals und der Regierung. In erster Linie prüfte die Kommission die beiden von Arnauld erwähnten Behauptungen: Erstens, er habe die vom Papst verurteilten fünf Sätze im *Augustinus* nicht gefunden. Zweitens: In Petrus werde uns das Beispiel eines Gerechten vorgestellt, der gesündigt hat, weil die Gnade ihm fehlte. Es ging bei der Prüfung dieser Behauptungen einmal um eine *questio facti*, eine Frage nach einem Tatbestand, und um eine *questio juris*, eine nach dem kanonischen Recht zu entscheidende dogmatische Frage. Arnauld legte Widerspruch gegen das Verfahren ein und erwirkte zumindest, dass er angehört werden durfte. Allerdings wurde ihm lediglich gestattet, seine Meinung vor der Kommission vorzutragen, nachdem er vorher eidlich versichert haben sollte, sich der Zensur zu unterwerfen – eine unannehmbare Bedingung. Entgegen den Vorschriften der Fakultät nahm der höchste Verwaltungsbeamte im Staat, Kanzler Pierre Séguier, im Namen des Königs an den Sitzungen der Fakultät teil und griff immer wieder, begleitet von bewaffneten Soldaten, in die Diskussionen ein. Er hatte zudem gefordert, die Redezeit Arnaulds auf eine halbe Stunde zu beschränken, so dass keine Diskussion mehr zustande kommen konnte. Weiter wurden entgegen den Statuten der Fakultät vierzig Mönche stimmberechtigt zugelassen, ohne die

sich die Stimmen für und gegen Arnauld wahrscheinlich die Waage gehalten hätten.

Nicht nur Arnauld, sondern auch sechzig weitere Mitglieder der Fakultät weigerten sich, unter diesen Umständen weiter an den Sitzungen teilzunehmen.

Nachdem die Sorbonne am 14. Januar 1656 beschlossen hatte, Arnauld in der ersten Frage zu verurteilen, blieb kein Zweifel daran, dass er unter den zu seinen Ungunsten herbeigeführten Umständen auch in der zweiten Frage verurteilt werden würde.

Am 23. Januar 1656, neun Tage nach der ersten Verurteilung Arnaulds, erschien der erste Brief Pascals.

4.2 Inhalt und Struktur der Briefserie

Sicherlich lag der Struktur, die bei der Betrachtung der Briefserie zu erkennen ist, kein Plan zugrunde. Der erste *Brief an einen Freund in der Provinz* entstand spontan und hatte einzig und allein zum Ziel, die Verurteilung Arnaulds durch die Sorbonne abzuwenden. Auch alle darauf folgenden Briefe waren unmittelbare Reaktionen auf die Entwicklung der Geschehnisse dieser Zeit. So ist aus der Briefserie, sowohl was den Inhalt, als auch was die Form der Briefe anbelangt, ein gewisser Wandel herauszulesen. Interessant ist nun, wie die Struktur der Briefserie charakterisiert werden kann und inwiefern diese Charakterisierung einen Überblick über die schwierigen Verflechtungen der Auseinandersetzung verschaffen kann.

Zunächst fällt bereits beim ersten Lesen der Briefe ein deutlicher stilistischer Umbruch nach den ersten zehn Briefen ins Auge. Während Pascal die Briefe 1 bis 10 in Form von ironischen Dialogen abfasst, die zwischen der fingierten Figur des Louis de Montalte und verschiedenen Jesuitenpatres stattgefunden

und von Montalte an seinen Freund in der Provinz berichtet werden, weicht ab dem 11. Brief der dialogische Aufbau zugunsten einer direkten Ansprache der Jesuitenpatres durch den anonymen Autor. Vor allem aber entfällt das komödiantische Moment, das in den ersten zehn Briefen für Belustigung sorgte. Anstelle dessen tritt eine noch klarere und durch ihren logischen Aufbau beeindruckende äußere Form.

Während diese Feststellung den Stil der Briefserie betrifft, so halte ich mich im Hinblick auf eine Kategorisierung des Inhalts an Karl August Ott, der die Briefserie diesbezüglich in vier Gruppen eingeteilt hat¹⁰⁵:

4.2.1 Briefe 1 - 4

In der ersten Gruppe, die den ersten bis vierten Brief einschließt, behandelt Pascal das Problem des Verhältnisses von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Die Sorbonne war soeben im Begriff, Arnaulds Auffassung der Gnadenlehre zu zensurieren. Zur Verteidigung Arnaulds zeigt Pascal in seinem ersten Brief die inkonsistente und widersprüchliche Haltung der Jesuiten gegen Arnauld und deckt auf, welches unfaire Verfahren die Sorbonne gegen Arnauld eingeleitet hat. Er wendet sich dabei insbesondere gegen die Auffassung der Molinisten, alle Menschen besäßen das *unmittelbare Vermögen*, immer das Gute zu tun, ohne eine *wirksame Gnade* dafür zu benötigen. Arnaulds Überzeugung zielt allerdings auf eine solche *wirksame Gnade* ab, die von den Molinisten heftig bestritten wird und ausschlaggebend dafür war, dass Arnauld von den Molinisten als Häretiker verleumdet wurde. Pascal deckt in seinem ersten Brief außerdem auf, dass die „neuen Thomisten“¹⁰⁶, die sich der These der Molinisten angeschlossen hatten, mit diesen aber nur rein begrifflich übereinstimmen, während die Inhalte ihrer Lehre eine gegenteilige Meinung

¹⁰⁵ Ott, Karl August, a.a.O., S. LXX.

¹⁰⁶ Die neuen Thomisten waren Dominikaner.

erkennen lassen, nämlich der Mensch bedürfe, um Gutes zu tun, einer *wirksamen Gnade*.

Nachdem der erste *Brief an einen Freund in der Provinz* großen Eindruck in der Öffentlichkeit gemacht hatte und von vielen ursprünglich unbeteiligten Lesern umjubelt worden war, sah sich Pascal veranlasst, einen zweiten Brief zu verfassen. Arnauld war bereits verurteilt worden, seine Verurteilung aber noch nicht veröffentlicht. Der zweite *Brief in die Provinz* diene demnach dem gleichen Zweck wie der erste Brief und spielt daher mit dem gleichen Inhalt. Die Betonung liegt in diesem Brief allerdings noch stärker als im letzten auf der Lehre Arnaulds, die mit der des Hl. Thomas konform sei. Die so genannten Jansenisten würden dieselbe Lehre vertreten, welche die jetzt mit den Molinisten verbündeten Dominikaner noch zur Zeit der Kongregation *De auxiliis* gegen Molina vertreten hatten. Die Verbindung zwischen Molinisten und Dominikanern, den „neuen Thomisten“, stützt sich auf die allen Menschen verliehene *hinreichenden Gnade*, jedoch, wie Pascal eindrucksvoll beweist, nur im bloßen Gebrauch der Wörter, nicht aber in ihrer Bedeutung.

Entgegen aller Hoffnung konnte Pascal die Verurteilung seines Freundes Arnauld nicht verhindern und ebenso wenig bewirken, dass die Dominikaner sich mit den Jansenisten solidarisierten. Trotzdem entschloss er sich dazu, einen dritten Brief zu verfassen, mit dem neuen Ziel, die Verurteilung zu hinterfragen und die Öffentlichkeit über die Inkonsistenz der Verurteilung zu informieren, ja womöglich eine Milderung zu bewirken.

Den von der Sorbonne als häretisch verurteilten Satz Arnaulds vergleicht Pascal mit den Schriften der Kirchenväter und zeigt, dass der verurteilte Satz wortwörtlich dort zu finden ist. Das Ergebnis des Beweises ist, dass es der Sorbonne weniger um die Wahrheit als um die Verunglimpfung Arnaulds gehe.

Im vierten Brief unterzieht Pascal die Gnadenlehre der Jesuiten einer generellen Kritik, wobei er in erster Linie auf die mit der Gnadenlehre in

Zusammenhang stehende Praxis der Kasuistik bzw. des Probabilismus abhebt, womit erstmals das Grundthema angesprochen wird, das die restlichen *Briefe in die Provinz* beherrschen soll.

Während Pascal seine Hauptfigur Montalte – wie in den vorangegangenen Briefen - Erkundigungen über die *aktuelle Gnade* bei einem Jesuitenpater einholen und darüber an seinen Freund in der Provinz berichten lässt, behandelt er damit das Hauptproblem der molinistischen Gnadenlehre, nach der der Mensch nur dann sündige, wenn Gott ihm durch eine *aktuelle Gnade* die Fähigkeit verliehen hat, den sündhaften Charakter einer Tat vorher zu erkennen, und er diese dann trotzdem begeht. In diesem *vierten Brief*, der in der Literatur stets als Muster einer schlüssigen Beweisführung gilt, prangert Pascal das lockere Sündenbewusstsein der Jesuiten und die daraus folgende Skrupellosigkeit an und beweist seine These mit unübertrefflicher Stringenz, wie in Kapitel 6 dieser Arbeit gezeigt werden soll.

4.2.2 Briefe 5 – 10

In den folgenden sechs Briefen bahnt sich ein Wechsel im Ton und in der Thematik an, was in erster Linie den Umständen geschuldet ist. Mit der Verurteilung Arnaulds stand die endgültige Vernichtung Port-Royals im Raum, deren Gegnerschaft bereits neue Gewaltmaßnahmen in Angriff nahm. Pascal verfolgte nun mit seinen Briefen die Absicht, die Gesellschaft Jesu der Lächerlichkeit preiszugeben und Angriffe auf Port-Royal somit in ihrer Wirkung abzuschwächen. Entgegen dem, was Pascal bis in unsere Tage hinein vorgeworfen wird, stellt er in den genannten Briefen die Gesellschaft Jesu lediglich durch ausgesuchte Zitate ihrer eigenen Lehre bloß, die deren mangelnde Haltbarkeit demonstrieren. Eine Polemik im Sinne von Verleumdung und Beschimpfung kommt dagegen nicht zum Tragen. Diese Thematik möchte ich im Kapitel 7 nochmals aufgreifen und genauer betrachten. Vorerst aber zurück zum Inhalt der Briefe 5 – 10: Die bereits in

seinem vierten Brief angedeuteten negativen Konsequenzen aus der molinistischen Gnadenlehre finden im fünften bis zehnten Brief eine vielfache Exemplifizierung. Anhand des Handbuchs des jesuitischen Beichtvaters, das diesem die Beurteilung der Sünden seines Beichtkinds erleichtern soll, zeigt Pascal durch seine Figur des Montalte jede Menge von Gründen auf, die eine sündhafte Tat im Sinne der Molinisten entschuldigen. Schlussendlich enthüllt Pascal mithilfe der im ironischen Gespräch aufgeführten Fallbeispiele die gefährliche Tendenz der molinistischen Gnadenlehre, das christliche Gebot den Leidenschaften der Menschen anzupassen und das Sündenbewusstsein verkümmern zu lassen.

Diese Fallbeispiele entnahm Pascal dem moraltheologischen Werk des spanischen Jesuiten Escobar y Mendoza¹⁰⁷, das im Jahre 1651 bereits in mehr als vierzig Auflagen erschienen war. Dieses Werk besteht aus einer Zusammenstellung von vierundzwanzig Autoren der Gesellschaft Jesu und bot Pascal einen Fundus an Stellen, an denen zu demonstrieren war, wie weit die Kirche sich von ihrem Ursprung entfernt hat, indem sie sich auf falsche Weise der Welt anzupassen versucht. Nach Escobars Meinung haben die Autoren dieses Werks die Lehren der Kirchenväter und Konzilien durch angeblich modernere Lehren ersetzt. Pascal zeigt, wie eine falsche, als fortschrittliche angepriesene Theologie nun dazu verhelfen soll, Sünden mit gutem Gewissen zu begehen, und warnt gleichzeitig vor einer grundlegenden Zerstörung der christlichen Morallehre.

4.2.3 Briefe 11 – 16

Karl August Ott deutet im Vorwort seiner Ausgabe der *Briefe in die Provinz* an, Pascal habe die Serie seiner Briefe nach dem zehnten Brief beenden wollen¹⁰⁸. Inzwischen hatten Pascals Gegner allerdings eine Reihe von Gegenschriften

¹⁰⁷ Ott, Karl August, a.a.O., S. LXXVI.

¹⁰⁸ Ebd., a.a.O., S. LXXVIII.

veröffentlicht, die Pascal offenbar nicht unbeantwortet lassen wollte, so dass er sich für die Niederschrift eines weiteren Briefs entschloss. Wie bereits eingangs erwähnt, ist zwischen dem zehnten und elften Brief ein enormer Stilumbruch zu bemerken, der sich wieder aus der gegebenen Situation erklärt: Pascal lässt nun nicht mehr seinen Montalte an einen Freund in der Provinz über die im komödiantischen Stil abgehaltenen Dialoge mit einem Jesuitenpater berichten, sondern richtet jetzt selbst das Wort an seine Gegner, die „ehrenwerten Patres“¹⁰⁹. Die folgenden Briefe dienen nun seiner eigenen Verteidigung, nämlich der Widerlegung der Vorwürfe und Verleumdungen, die in den Gegenschriften gegen ihn erhoben worden sind.

Auf seine Briefe 1 bis 10 hatte Pascal nämlich zahlreiche Antworten erhalten, die in fast allen Fällen von Vertretern der Gesellschaft Jesu verfasst worden und in der Mehrzahl ebenfalls anonym erschienen waren. Sie enthielten Beschuldigungen, die letztlich auf folgende Beschimpfungen hinausliefen¹¹⁰: Der „Sekretär von Port-Royal“ sei ein Ketzer, ein Calvinist, ein böswilliger Verleumder, der Probleme auf dem Markt austrage, die der Diskussion unter Theologen vorbehalten seien, und die Gesellschaft Jesu für Ansichten verantwortlich mache, die auch von anderer Seite vertreten würden. Zudem seien seine Zitate grobe Fälschungen, die den Autoren der Gesellschaft Dinge unterstellten, die sie niemals gesagt hätten.

Dass diese Beschuldigungen fragwürdig waren, muss sicher nicht betont werden. Wie Pascal sich gegen sie wehrte, soll in Kapitel 6 gezeigt werden.

Obwohl diese sechs Briefe sowohl inhaltlich als auch formal in deutlicher Abhängigkeit von den Schriften der Gegenpartei stehen, beharrt Pascal in ihnen nicht einfach nur auf den früher schon angeführten Argumenten, sondern er verwendet große Mühe darauf, seine Begründungen zu erläutern. Dafür zitiert er nicht mehr nur die bei Escobar aufgefundenen Stellen, sondern widmet sich konkret den einzelnen, bei Escobar angeführten Kasuisten und

¹⁰⁹ Ebd., a.a.O., S. 207.

¹¹⁰ Alle folgenden Bezeichnungen sind aus Karl August Otts Vorwort entnommen: ebd., a.a.O., S. LXXXVIII.

deren Schriften. Während Pascal noch in den ersten Briefen darauf vertraute, dass die zitierten Stellen keiner Interpretation bedürften, da die Diskrepanz zwischen der neuen jesuitischen Moralthologie und den überlieferten christlichen Geboten unübersehbar sei, so bemüht er sich indessen in den Briefen 11 bis 16, den Widerspruch eigens zu erklären und die moralischen und theologischen Grundfragen des christlichen Glaubens noch einmal grundsätzlich zu erläutern.

4.2.4 Briefe 17 und 18 sowie Fragment eines neunzehnten Briefs

Mit dem Beginn des Jahres 1657 befand sich das Kloster Port-Royal nun in einer denkbar schlechten Situation. Die Gegenpartei hatte durch unermüdlichen Eifer tatsächlich eine weitere Bestätigung des Urteils durch höhere Instanzen der Sorbonne und schlussendlich sogar ihr eigentliches Ziel erreicht: Am 16. Oktober 1656 hatte Papst Alexander VII. die Bulle *Ad sacram beati Petri sedem* veröffentlicht, in der nicht nur die fünf Sätze abermals verurteilt wurden, sondern sogar festgehalten wurde, sie seien in dem von Jansenius gemeinten Sinn inakzeptabel und somit ketzerisch. Der französische Klerus befahl daraufhin eine Unterwerfung unter die päpstliche Entscheidung durch alle Angehörigen des Klerus, auch durch die Nonnen und Ordensleute. Die Unterwerfung sei durch eine schriftliche Erklärung zu bezeugen, die bei Strafe der Exkommunikation zu unterzeichnen sei. Port-Royal galt nun ganz offiziell als häretisch, da es von Anfang an Jansenius unterstützt hatte.

In dieser aussichtslosen Situation wandte Pascal sich mit seinen letzten drei Briefen an den gehässigsten Gegner Port-Royals, an den „ehrenwerten Jesuitenpater Annat“¹¹¹, den Beichtvater des Königs.

Da es seit dem Erlass der Bulle nun als häretisch galt, überhaupt anzuzweifeln, dass die genannten fünf Sätze sich bei Jansenius wiederfinden ließen, konnte Pascal nun also nicht auf sein Argument aus den ersten Briefen zurückgreifen,

¹¹¹ Ebd., S. 351.

in denen er empfahl, die verurteilten Sätze doch einmal bei Jansenius zu suchen (und nicht zu finden). In der Diskussion mit dem mächtigen Beichtvater Annat konnte es nun also nur noch um Grundsätzliches gehen, und so hinterfragt Pascal in seinen letzten beiden Briefen und im Fragment des neunzehnten Briefs die Autorität des Papstes, stellt diese der Autorität der Kirchenväter gegenüber und erörtert letztlich die Grenzen der päpstlichen Unfehlbarkeit. Wieder gelingt es ihm dabei, die wahre Intention der Jesuiten, Port-Royal mit welchen Mitteln auch immer zu vernichten, aufzudecken.

Der neunzehnte Brief blieb ein Fragment. Aus bis heute nicht bekannten Gründen brach Pascal diesen Brief nach einigen, detailliert ausgearbeiteten Seiten ab, was Raum für Spekulationen ließ. Sehr wahrscheinlich aber setzte Pascal aus politischer Rücksicht die Briefserie nicht fort, da das Kloster Port-Royal ohnehin inzwischen kurz vor seiner endgültigen Vernichtung stand.

5. Mathematische und sprachliche Beweisführung bei Pascal

Dass Pascals Begabung nicht nur auf seine denkerische Leistung beschränkt war, sondern in besonderem Maße auch seine sprachlichen Fähigkeiten betraf, davon geben neben seinen zahlreichen Aufzeichnungen auch *die Briefe in die Provinz* Zeugnis. Aber auch Zeitzeugen berichteten von einer außerordentlichen sprachlichen Brillanz, mit der sich Pascal zu unterhalten pflegte¹¹² und die es ihm ermöglichte, stets zu einem sicheren Urteil zu gelangen, was auch immer die Unterhaltung zum Thema hatte. Welche Haltung Pascals dies ermöglichte, berichtet er selbst in seiner *Pensée* Nr. 327:

„Die, die über ein Werk ohne Richtschnur urteilen, verhalten sich zu den andern wie die, die eine Uhr haben, sich zu den anderen verhalten. Einer sagt: seit zwei Stunden, der andere sagt, seit drei viertel Stunden. Ich sehe auf meine Uhr und sage dem einen, Sie langweilen sich, und dem anderen, die Zeit wird Ihnen nicht lang; denn es waren anderthalb Stunden, und ich spotte jener, die meinen, die Zeit würde mir lang, und ich urteile darüber nach Laune: sie wissen nicht, dass ich mit Hilfe meiner Uhr urteile“¹¹³.

Pascal begegnete der Welt also mit der Sicherheit eines Menschen, der nicht nach Laune urteilte, sondern eine Richtschnur besaß, nach der er sich wie nach seiner Uhr richtete.

Diese Richtschnur bestand aus einem Regelwerk, das es Pascal ermöglichte, alle nur erdenklichen Fragestellungen nachvollziehbar zu behandeln. Dass die *Briefe in die Provinz* das öffentliche Interesse zu wecken vermochten, zeigt

¹¹² Vgl. Marguérite Périer, a.a.O., S. XXXVI.

¹¹³ Pascal, Blaise, Gedanken, *Pensée* Nr. 327, in: Rüttenauer, Wolfgang (Hrsg.), Blaise Pascal. Gedanken, Köln 2007, S. 173.

deutlich, dass sie von der Öffentlichkeit nachvollzogen werden konnten, und so unterscheiden sie sich ganz grundlegend von anderen theologischen Streitschriften dieser Zeit, die meist nur dem Klerus vorbehalten waren und kaum in die Öffentlichkeit drangen. Das Werk der „Uhr“, die den Takt für die Briefe in die Provinz vorgab, besteht aus einem eigenen Programm, das Pascal in den beiden theoretischen Schriften *De l'esprit géométrique, Vom geometrischen Geist*¹¹⁴ und *De l'art de persuader, Von der Kunst zu überzeugen* niederschrieb, die unter dem Sammeltitle *Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen* erschienen sind.

Bei den beiden theoretischen Abhandlungen handelt es sich um fragmentarische Texte, die nur in Abschriften erhalten sind, aber zweifellos Pascal zugeschrieben werden¹¹⁵. Ihre erste Veröffentlichung fand erst 1728 statt¹¹⁶. Weder das Datum noch der Anlass ihrer Entstehung ist bekannt¹¹⁷, gewisse Anzeichen lassen aber einen Rückschluss auf das Jahr 1655 zu, in dem Pascal neben anderen Aktivitäten auch an der Erneuerung des pädagogischen Konzepts der *Kleinen Schulen* von Port-Royal beteiligt gewesen war¹¹⁸.

Schobinger geht von der Annahme aus, die beiden Abhandlungen seien in engem zeitlichem Abstand entstandene Entwürfe zum gleichen Thema. Zwar unterscheiden sich beide Schriften in der Strenge des Ablaufs und der Dichte der Gedankenführung, jedoch weisen sie einen gemeinsamen thematischen Kern auf: Die Darstellung des von den Mathematikern gehandhabten Beweisverfahrens. Dieses Thema wird in beiden Schriften unterschiedlich und

¹¹⁴ Die Übersetzung des Titels stammt von Schobinger, a.a.O., S.40.

¹¹⁵ Schobinger, a.a.O., S. 6.

¹¹⁶ Schmidt-Biggemann, Wilhelm, Blaise Pascal, München 1999, S. 42.

¹¹⁷ Es existiert kein Vermerk Pascals, aus welchem Anlass heraus die Texte verfasst wurden.

Schmidt-Biggemann hält es für möglich, dass die Schriften in Konkurrenz zu Descartes *Discours de la Méthode* angelegt wurden. Er vergleicht die Konzeption und Aussage der Texte mit Descartes und Leibniz und kommt am Ende seiner Analyse zu dem Ergebnis, dass Pascal in der Mitte zwischen Descartes und Leibniz zu sehen ist. Es sei ihm zwar unmöglich, die cartesische Vorstellung des physikalischen Raums, der von kleinsten Körperchen erfüllt ist, nachzuvollziehen, da dies seinem evidenten Begriff von Kontinuität widerspreche. Auf der anderen Seite stünde er am Rande der Leibnizschen Infinitesimalrechnung, wenn er eine Fläche in infinitesimal kleine Quadrate teilt. Vgl. Schmidt-Biggemann, Wilhelm, a.a.O., S. 43ff.

¹¹⁸ Ebd., a.a.O., S. 7.

auch nur unvollständig entwickelt, jedoch zielt Pascals programmatische Intention auf eine Regeltafel des Beweises ab, die im ersten Fragment vorbereitet und im zweiten Fragment aufgestellt wird.

Die beiden Abhandlungen bilden den Anfang von Pascals eigener Auseinandersetzung mit Sprache und behandeln das Problem der wissenschaftlichen Terminologie. Die Prinzipien einer adäquaten Wissenschaftssprache, wie sie Pascal verstand, erhalten auf diese Weise ihre erste Formulierung. Kategorial stringente und mathematisch saubere Darstellung werden dabei zum Kern seiner Beweiskunst, deren operative Bedeutung später in den *Briefen in die Provinz* zum Mittelpunkt der Untersuchung werden soll.

5.1 Vom Geist der Mathematik und der Kunst zu überzeugen

Mit dem Titel *De l'esprit géométrique, Vom Geist der Mathematik* – denn mit *géométrie* ist stets die Mathematik gemeint – eröffnet Pascal seine Abhandlung über das Beweisverfahren, dessen Sinn und Methode er niederschreiben möchte. Dieser Abhandlung ist unmittelbar ein zweiter Teil angeschlossen, der den Titel *Von der Kunst zu überzeugen* trägt und eine Konkretisierung und Exemplifizierung der im ersten Teil dargestellten theoretischen Methode, nämlich der „geometrischen Methode“ beinhaltet. An dieser Stelle sei erwähnt, dass die so genannte „geometrische Methode“ also in beiden Abhandlungen besprochen wird, jedoch die Abhandlungen in dieser Arbeit nicht getrennt betrachten werden, sondern die *Kunst zu Überzeugen* wird als das behandelt, was sie ist, nämlich eine Weiterentwicklung des *Geists der Mathematik*. Wenn also im folgenden Kapitel lediglich von der „geometrischen Methode“ die Rede ist und die Titel der Abhandlungen nicht mehr explizit auftauchen, so gilt die Betrachtung doch beiden Abhandlungen gleichermaßen.

Den Ausgangspunkt für Pascals *Reflexionen über den Geist der Mathematik* bildet die grundlegende Frage, wie zu ein und demselben Phänomen unterschiedliche Hypothesen gebildet werden können und wie das Falsche sodann vom Wahren unterschieden werden kann. Einerseits reflektiert Pascal in diesem Zusammenhang über die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis überhaupt. Andererseits aber führen ihn diese Gedanken zur Entwicklung einer Methode, welche die Trennung von Richtig und Falsch ermöglichen oder zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit oder Absurdität einer Hypothese aufdecken soll.

Im nun folgenden Kapitel möchte ich zunächst auf Pascals Intention zur Verfassung des behandelten Texts eingehen. Danach soll die Methode dargestellt werden, die Pascal propagiert. In einem dritten Schritt sollen einige für das Ziel der Arbeit wesentliche Implikationen dieser Methode sowie der Erläuterungen, die Pascal dazu gibt, erörtert werden. Etwas ausführlicher werde ich auf die Probleme der Definition und vor allem des Axioms eingehen, die besonders im Hinblick auf die *Briefe in die Provinz* eine zentrale Stellung einnehmen.

5.2. Ausgangspunkt und Begriffserklärung - Beweis und Wahrheit

„Man kann beim Studium der Wahrheit drei hauptsächliche Ziele haben, Das eine, sie zu entdecken, wenn man sie sucht; das andere, sie zu beweisen, wenn man sie besitzt; das letzte, sie vom Falschen zu unterscheiden, wenn man sie prüft.“¹¹⁹

Mit diesem Gebot zur Ermittlung der Wahrheit eröffnet Pascal seine Abhandlung über die geometrische Methode. Sicherlich nicht nur, um den

¹¹⁹ Pascal, Blaise, *Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen*, in: Schobinger; a.a.O., S. 38.

allgemeinen Rahmen anzudeuten, innerhalb dessen die darauf folgende Darstellung zu sehen ist. Es geht ihm wohl auch darum, die methodische Bedeutung gerade des Beweisverfahrens für die Gültigkeit einer Erkenntnis überhaupt hervorzuheben.

In der Tat zeigt sich, dass Pascal mit seiner Konzentration auf den Beweis auf denselben Aspekt wissenschaftlicher Betätigung abhebt, der auch im Zentrum seiner mathematischen und physikalischen Schriften steht¹²⁰. Pascal scheint hier einer aufgrund seiner eigenen praktischen Tätigkeit gewonnenen Einsicht zu folgen. Erst das methodisch geregelte Beweisverfahren erfüllt eigentlich das Kriterium der Wissenschaftlichkeit bei der Wahrheitssuche. Die erste vorläufige Erklärung kommt dem Wissenschaftler spontan in den Sinn¹²¹. Während die Hypothesenfindung also im Wesentlichen von der Intuition des Forschers abhängt, muss die Geltungsprüfung der Hypothese aber anhand von bestimmten Regeln erfolgen, soll eine Erkenntnis allgemein akzeptiert werden. Diese Regeln will Pascal darlegen.

Das Ziel des Beweisverfahrens ist es, die Hypothese in ihrer Richtigkeit (bzw. Falschheit) so zu demonstrieren, dass ein – gedachtes oder reales – Gegenüber diese Hypothese schließlich als gesicherte Theorie akzeptieren muss. Eine solche gesicherte Theorie heißt bei Pascal „Wahrheit“. Pascal hält sich während seiner ganzen Abhandlung an diesen Sprachgebrauch. Er betont aber von vornherein die Relativität einer solchen Gewissheit bzw. der damit gesicherten Wahrheit.

¹²⁰ Vgl. hierzu: Heeß, Manfred, Blaise Pascal, München 1977, S. 34.

¹²¹ Selbst in der Mathematik, wo die Analyse aufgrund der gegebenen Bedingungen einen irtumsfreien Weg zur Erkenntnis zu erlauben scheint, ist der Wissenschaftler von der Intuition abhängig. Dass gerade Pascals mathematisches Vorgehen an das der Physik erinnert, wurde schon angedeutet; dass die Intuition, die Versuch- und Irrtum-„Methode“ generell auch in der Mathematik gilt, betont auch schon Léon Brunschvicg in seinem Buch „Blaise Pascal“, erschienen in Paris 1953, S. 54.

Pascal will also die sicherste Methode für den rationalen Beweis einer Hypothese darstellen. Diese Methode übernimmt er aus der „Geometrie“, das heißt aus den mathematischen Wissenschaften¹²²:

„Ich will also das, was Beweis ist, am Beispiel derjenigen der Geometrie verständlich machen, welche fast die einzige der menschlichen Wissenschaften ist, die davon unfehlbare hervorbringt, weil sie allein die wahre Methode befolgt, während alle anderen durch eine natürliche Notwendigkeit in einer gewissen Art von Verwirrung sind, welche einzig die Geometer bis ins letzte zu erkennen vermögen.“¹²³

5.3. Methodische Anwendung

Während der erste Aspekt der Zielsetzung Pascals, die Beschränkung auf den Beweis, sich also aus dem Wesen wissenschaftlicher Erkenntnis - hier aus der praktischen wissenschaftlichen Erfahrung des Autors selbst - ergibt, ist ein anderer Aspekt von besonderem Interesse: Im ersten Satz seiner Schrift spricht Pascal vom „Studium der Wahrheit“. Damit weist er schon auf seine Absicht hin, die Methode, die er propagiert, als für alle Erkenntnisgebiete gültig zu postulieren. Dies bestätigt sich auch:

„(...) ich habe (...) diese Wissenschaft nur deshalb gewählt, weil sie allein die wahren Regeln des Schließens kennt und, ohne sich bei den Regeln der

¹²² Unter „géométrie“ kann man, nach Pascal, entweder die „Gattung“ verstehen, zu der Physik („mouvement“), Arithmetik („nombre“) und Geometrie („espace“) gehören. Der Begriff kann aber auch nur die Art, d.h. die Geometrie im modernen Sinne bezeichnen. Die meisten Autoren wollen die Art, d.h. die Geometrie im engeren Sinne, als Ausgangspunkt der „geometrischen Methode“ sehen. Manfred Heeß betont aber, dass dies zweifelhaft sei, da die Beispiele, die Pascal gibt, zum Teil einen direkten Bezug zu den Kontroversen aufweisen, die sich aus seinen physikalischen Arbeiten ergaben. Andere sind eindeutig auf physikalische Phänomene bezogen. Da Pascal hier aber auf eine Ausweitung des Anwendungsbereichs abhebt, scheint die Frage im Zusammenhang mit dieser Arbeit nicht von entscheidendem Interesse. Vgl. hierzu Heeß, Manfred, S. 35.

¹²³ Pascal, Vom geometrischen Geist, in: Schobinger S. 42.

Syllogismen aufzuhalten, die so natürlich sind, dass man sie unmöglich nicht kennen kann, sich aufhält bei und gründet auf der wahren Methode, die Vernunft in allen Dingen zu führen (...).“¹²⁴

Pascal will also das „geometrische“ Beweisverfahren auf alle Erkenntnisgebiete ausdehnen. In der Einleitung des zweiten Teils präzisiert er diese Absicht:

„Ich spreche hier nicht von den göttlichen Wahrheiten, die ich mich hüten würde, unter die Kunst zu überzeugen fallen zu lassen, denn sie sind unendlich über der Natur: Gott allein kann sie in die Seele legen und auf die Weise, die ihm gefällt. Ich weiß, er hat gewollt, dass sie vom Herzen in den Geist gelangen und nicht vom Geist in das Herz (...).“¹²⁵

Pascal spricht also nur von den „Wahrheiten unserer Bereiche“. Er setzt die „menschlichen Dinge“ in Opposition zu den „göttlichen Dingen“ und nennt damit zwei grundsätzliche Objektkategorien; nur in einer davon kann die menschliche Vernunft „Wahrheit“ aus eigener Kraft erkennen. Dabei muss festgehalten werden, dass Pascal hier die Grenze zwischen den beiden Bereichen nicht eindeutig zieht, da er die Begriffe nicht definiert, sondern nur variiert.

Das Beweisverfahren, das Pascal darstellen will, ist also gültig für alle Objekte, die der natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen zugänglich sind. Die „Geometrie“ ist nur ein Erkenntnisbereich unter allen anderen, zumindest was diese apriorische Erkenntnisfähigkeit anbelangt. Sie wird hervorgehoben unter den anderen Bereichen natürlicher Erkenntnis, weil sie eine vorbildliche Methode besitzt. Aber sie wird von Pascal wiederum den anderen gleichgesetzt, wenn er ihre Methode als allgemein anwendbar herausstellt.

¹²⁴ Ebd., a.a.O., S. 40.

¹²⁵ Pascal, Von der Kunst zu überzeugen, in: Schobinger, S. 76.

5.4. Inhalt und Diskussion der geometrischen Methode

5.4.1 Definition und Grundworte

Als „Definitionen“ lässt Pascal grundsätzlich nur Wortdefinitionen gelten. Diese bestehen ausschließlich darin, in der Vorstellung des Gegenübers einen Begriff auf andere, einfachere und bekannte Begriffe zurückzuführen:

„Man anerkennt in der Geometrie einzig die Definitionen, welche die Logiker Namensdefinitionen nennen, das heißt einzig die Beilegungen von Namen zu den Dingen, die man mit vollkommen bekannten Ausdrücken klar bezeichnet hat; und allein nur von diesen spreche ich.“¹²⁶

Die Ersetzung mehrerer bekannter Begriffe durch einen neuen darf auf keinen Fall die Vorstellungen verändern, die mit diesen Begriffen verbunden sind. Die Funktion dieser Ersetzung ist eine praktische: sie soll den wissenschaftlichen Diskurs abkürzen, ohne dass damit ein Verlust des semantischen Gehalts verbunden ist¹²⁷:

„Denn die Geometer und alle die, welche methodisch vorgehen, legen den Dingen Namen nur bei, um die Rede abzukürzen, und nicht, um die Idee der Dinge, über die sie reden, abzuschwächen oder zu verändern. Denn sie fordern, dass der Geist immer die ganze Definition für die kurzen Ausdrücke einsetze, die sie nur verwenden, um die Verwirrung zu vermeiden, welche die Menge der Wörter bewirkt.“¹²⁸

¹²⁶ Pascal, Vom geometrischen Geist, in: Schobinger S. 42.

¹²⁷ Wilhelm Essler weist darauf hin, dass Pascal hiermit einen wesentlichen Gedanken der modernen Wissenschaftstheorie ausspricht: „(...) die Ersetzung hat rein praktischen Wert, ist jedoch – und muss sein! – vom theoretischen Standpunkt aus überflüssig. (...) eine Definition ist also eine Regel zur Ersetzung des definierten Ausdrucks durch andere. Die Präzisierung dieses Gedankens liefert das Kriterium der Eliminierbarkeit, das erstmals von Blaise Pascal aufgestellt worden ist.“ (Wissenschaftstheorie I, Definition und Reduktion, Freiburg/München 1970; S. 69).

¹²⁸ Pascal, Blaise, in: Schobinger, Jean-Pierre, a.a.O., S. 44.

Pascal geht auf eine weitere Eigenschaft der „Definition“, so wie er den Ausdruck versteht, ausführlich ein: es handelt sich um die offensichtliche Unmöglichkeit, alle Begriffe zu definieren. Eine Definition ist nur dann sinnvoll und zulässig, wenn der in Frage stehende Begriff „analysierbar“ ist, das heißt, wenn er auf einfachere Begriffe zurückgeführt werden kann. Die „Grundbegriffe“ sind nicht definierbar:

„(...) Dies lehrt die Geometrie vollkommen. Sie definiert keines von den Dingen: Raum, Zeit, Bewegung, Zahl, Gleichheit, noch die ähnlichen, die es in großer Zahl gibt, weil diese Ausdrücke für die, welche die Sprache verstehen, die Dinge, die sie bedeuten, so natürlich bezeichnen, dass die Erklärung, die man davon geben möchte, mehr Dunkelheit als Belehrung bringen würde. [...] Welche Notwendigkeit besteht zu erklären, was man unter dem Wort Mensch versteht? Weiß man nicht zur Genüge, welches das Ding ist, das man mit diesem Ausdruck bezeichnen will?“¹²⁹

Dies heißt, dass vor jeder Definition die durch die Grundbegriffe bezeichneten Phänomene vom Beweisführenden und vom Dialogpartner bereits eindeutig und im selben Sinne gemeint sein müssen, dass also die jeweiligen durch den Begriff hervorgerufenen Vorstellungen sich im Wesentlichen decken. Um aber festzustellen, ob beide Partner dieselbe Vorstellung haben, müssen sie sich wiederum mit Hilfe von Begriffen verständigen.

Es ist offenkundig, dass es sich hier vor allem um ein Problem der sprachlichen Kommunikation handelt, das nicht auf vollkommene Weise gelöst werden kann, auf das also nur eine praktische Antwort möglich ist:

„Daraus sieht man zur Genüge, dass es Worte gibt, die unfähig sind, definiert zu werden. Und wenn die Natur diesen Mangel nicht durch eine gleiche Idee ersetzt hätte, die sie allen Menschen gegeben hat, dann wären alle unsere Ausdrücke verworren; man benutzt sie hingegen mit der gleichen Sicherheit und Gewissheit,

¹²⁹ Ebd., a.a.O., S. 46.

als wären sie auf eine jeder Doppeldeutigkeit vollkommen entbehrende Art erklärt, denn die Natur selbst hat uns von ihnen ohne Worte eine eindeutigere Kenntnis als jene gegeben, die wir durch unsere Erklärungen künstlich erwerben.“¹³⁰

Pascal postuliert hier ein natürliches Vorverständnis für jene grundsätzlichen Phänomene, für die er im oben notierten Zitat einige Beispiele gab. Ein Vorverständnis, das erstens allen Menschen gemeinsam ist und zweitens vor jeder sprachlichen Entwicklung im Menschen vorhanden ist und auch die sprachliche Darstellungsfähigkeit des Menschen übersteigt. Den zu dieser Vorstellung gehörigen Begriff erfährt der Mensch durch die Kommunikation, die einer „sprachlichen Erfahrung“ gleichkommt. Als Instanz für diese Selbst-Verständlichkeit der grundsätzlichen Phänomene wird zum einem die *lumière naturelle*¹³¹, zum anderen ganz allgemein die Natur genannt. Beide bewirken die Selbst-Verständlichkeit und gewährleisten zugleich die zwischenmenschliche Gültigkeit der Grundworte.

An dieser Stelle ergibt sich jedoch ein Einwand, der nicht unbeachtet bleiben kann: Jede durch einen solchen Grundbegriff hervorgerufene Vorstellung von einem Objekt ist notwendig mit einer, wenn auch vielleicht nur rudimentären Vorstellung von dessen Wesen verbunden, die den rein begrifflichen Hinweis ohne bewusste Steuerung des Subjekts von vornherein begleitet. Diese Vorstellung bestimmt als Vorurteil, oder besser als nicht bewusste Theorie, in wesentlicher Weise die Anerkennung des Beweisprozesses.

Pascal sieht auch dieses Problem deutlich. Er weist darauf hin, dass die Verwendung der Grundbegriffe, trotz der postulierten Gemeinsamkeit der

¹³⁰ Pascal, Blaise, Allgemeine Betrachtungen über die Geometrie. Vom geometrischen Geist und von der Kunst zu überzeugen. In: Pascal, Hrsg. Zwierlein, Eduard, München 1997, S. 98.

¹³¹ Wörtlich übersetzt bedeutet *lumière naturelle* das natürliche Licht, Schobinger übersetzt diesen Ausdruck mit „natürliche Einsicht“ (vgl. Schobinger S. 46). Pascal selbst spricht an anderer Stelle über „(...) eine gleiche Idee(...), die [die Natur] allen Menschen gegeben hat (...)“, damit man Ausdrücke „(...) mit derselben Sicherheit und derselben Gewissheit gebraucht, wie wenn sie auf eine von Mehrdeutigkeiten vollkommen befreite Weise erklärt wären;“ (vgl. Schobinger, a.a.O., S. 48). Diese von der Natur allen Menschen gegebene gleiche Idee von den Worten ist meiner Ansicht nach – wenn auch die umständlichste, so jedoch – die treffendste Übersetzung des Ausdrucks der *lumière naturelle*.

durch sie evozierten Vorstellungen, noch keine Gemeinsamkeit in der Auffassung vom Wesen der bezeichneten Objekte impliziert:

„Das bedeutet nicht etwa, dass alle Menschen die gleiche Vorstellung vom Wesen der Sachverhalte haben, über die ich sage, dass es unmöglich und unnützlich ist, sie zu definieren.“¹³²

Die Grundbegriffe, von denen alle anderen Begriffe ableitbar sind, haben also ausschließlich eine hinweisende Funktion: Sie schaffen die semantische Verbindung zwischen Objekten und den Sprachzeichen der Begriffe, ohne etwas über die Natur der Objekte oder über ihre Eigenschaften auszusagen:

„Daher sage ich auch nicht, die Natur dieser Dinge sei allen bekannt: Dies trifft lediglich auf die Beziehung zwischen dem Namen und dem Sachverhalt zu; so richten denn bei diesem Ausdruck »Zeit« alle den Gedanken auf dieselbe Gegebenheit: Das genügt, um zu bewirken, dass dieser Begriff nicht definiert werden muß, obgleich man später, wenn man untersucht, was die Zeit ist, zu unterschiedlichen Ansichten kommt, nachdem man hierüber erste Überlegungen angestellt hat; denn die Definitionen werden nur vorgenommen, um die Dinge, denen man Namen gibt, zu bezeichnen, und nicht, um deren Natur zu zeigen.“¹³³

Damit verweist Pascal das Problem dessen, was ein Grundbegriff inhaltlich implizit mitbehauptet, in den Bereich der wissenschaftlichen Sätze und der „Axiome“:

„Wenn man ihm [dem Begriff der Zeit] jedoch seinen gewöhnlichen Sinn belässt und gleichwohl behauptet, was man unter diesem Wort verstehe, sei die Bewegung einer geschaffenen Sache, so ist Widerspruch möglich. Dies ist nicht mehr eine freie Definition, sondern ein Lehrsatz, den man beweisen muß, wenn er

¹³² Pascal, Blaise, in: Zwierlein, a.a.O., S. 99.

¹³³ Ebd., a.a.O., S. 99.

*nicht von selbst ganz eindeutig ist; und dann wird das ein Prinzip und ein Axiom sein, niemals jedoch eine Definition (...)*¹³⁴

5.4.2 „Natürliche Prinzipien“

*„Sie [die Geometrie] setzt also voraus, dass man weiß, welchen Sachverhalt man unter diesen Begriffen – Bewegung, Zahl, Raum – versteht; und ohne dass sie sich unnütz damit aufhält, diese zu definieren, ergründet sie deren Natur und entdeckt deren wunderbare Eigenschaften.“*¹³⁵

Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Natur bzw. die Eigenschaften ihrer Objekte zu erkennen. Diese Erkenntnis muss, um als gültig anerkannt zu werden, in allen ihren Schritten bewiesen werden. Doch auch in dieser Hinsicht gibt es die ideale Methode nicht, und jeder Beweis muss von Voraussetzungen ausgehen, die schon vor jedem Nachweisen als gültig akzeptiert sein müssen: den Axiomen.

5.4.3 Der Begriff des Axioms

Das Axiom ist ein Satz, dessen Wahrheit unmittelbar einleuchtet und der nicht von weiteren, einfacheren Sätzen abgeleitet werden kann. Bei Aristoteles und Euklid galten Axiome als gewisse intuitiv einleuchtende Prinzipien und die daraus abgeleiteten Sätze als wahre Behauptungen¹³⁶. Analog zu den nicht definierbaren Grundbegriffen handelt es sich auch bei Pascal um solche Sätze, die nur durch die unmittelbare Anschauung als wahr erkannt werden können:

¹³⁴ Ebd., a.a.O., S. 100.

¹³⁵ Ebd., a.a.O., S. 102.

¹³⁶ Bußmann, Hadumod, Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart 1990, S. 119.

„Ebenso [wie zur Definition] verhält sie [die Geometrie] sich zum anderen Punkt, der darin besteht, die Lehrsätze zu beweisen, die nicht eindeutig sind. Wenn sie nämlich zu den ersten bekannten Wahrheiten gelangt ist, bleibt sie bei ihnen stehen und verlangt, daß man sie anerkennt, da sie nichts Klareres hat, um sie zu beweisen: So wird denn alles, was die Geometrie aussagt, entweder durch das natürliche Erkenntnisvermögen oder durch die Beweise vollkommen richtig begründet.“¹³⁷

Diese grundlegenden Sätze zu beweisen, ist zwar unmöglich, diese Unmöglichkeit stellt aber keinen Mangel für die darauf aufbauende Erkenntnis und deren Nachweis dar. So sagt Pascal in seinem Exkurs über die Axiome der „infinités“ (der unendlichen Teilbarkeit und Multiplizierbarkeit von Geschwindigkeit, Zahl, Raum und Zeit):

„Alle diese Wahrheiten lassen sich nicht beweisen, und gleichwohl sind sie die Grundlagen und die Prinzipien der Geometrie. Da jedoch die Ursache, die deren Beweis unmöglich macht, nicht deren Dunkelheit, sondern im Gegenteil deren äußerste Eindeutigkeit ist, erscheint dieses Fehlen eines Beweises nicht als Mangel, sondern vielmehr als ein Vorzug.“¹³⁸

Welche Eigenschaften haben nun die Axiome oder „principes“ bei Pascal und welche erkenntnistheoretischen Grundlagen impliziert seine Auffassung dieser „ersten Wahrheiten“? Pascal äußert sich hierzu zwar nicht in systematischer Weise, aber die Darstellungen, Erwähnungen und Beispiele, die der Abhandlung beigelegt sind, erlauben einige bedeutsame Schlussfolgerungen.

¹³⁷ Pascal in: Zwierlein, a.a.O., S. 101 f.

¹³⁸ Ebd., a.a.O., S. 104.

5.4.4 Axiome und natürliche Erkenntnis

Die erste und vielleicht wichtigste Voraussetzung für ein Axiom ist die „natürliche Einsicht“¹³⁹, die dem Menschen bezüglich einer Aussage gegeben sein muss. Wie auch in Bezug auf die Definition spricht Pascal hier ebenfalls von der „Natur“, die dem Menschen gewisse Grunderkenntnisse unmittelbarer Art eingibt. Genauso wie die Beziehung eines Grundbegriffs zu dem von ihm bezeichneten Gegenstand nicht mehr weiter bestimmt werden kann, so besitzen gewisse Prinzipien eine solche natürliche Evidenz (bei Pascal *clarté naturelle*)¹⁴⁰, dass die Wahrheit dieser Prinzipien ebenso feststeht, wie es bei irgendeiner menschlichen Erkenntnis überhaupt jemals der Fall sein kann:

*„Da jedoch die Natur für alles sorgt, was diese Wissenschaft nicht bietet, gibt uns ihre Ordnung zwar keine Vollkommenheit, die über das Menschliche hinausgeht, aber sie hat die ganze Vollkommenheit, zu der die Menschen gelangen können.“*¹⁴¹

Eine implizite Voraussetzung dafür, ein Axiom akzeptieren zu können, ist demnach die Möglichkeit der direkten Erfassung der Grundprinzipien der Natur durch den Menschen. Dies könnte zwar bedeuten, dass die Erfahrung der Welt durch den Menschen gleichgesetzt wird mit dem tatsächlichen Sein der Welt. Pascal macht jedoch, wie bezüglich der Definition, auch hier wieder eine nicht zu übersehende grundsätzliche Einschränkung: Er spricht – wie oben zitiert – von der dem Menschen überhaupt möglichen Perfektion.

Hier stoßen wir also wieder auf das schon im letzten Abschnitt aufgeworfene Problem des Vorverständnisses: Pascal spricht wohl von der „natürlichen Einsicht“¹⁴², die für bestimmte Begriffe eine Definition als unnötig und unmöglich erscheinen lässt. Jedoch erkennt er, dass jeder Diskurs über die mit

¹³⁹ *lumière naturelle* ; vgl. Fußnote 131.

¹⁴⁰ Schobinger, Jean-Pierre, a.a.O., S. 55.

¹⁴¹ Pascal in: Zwierlein, a.a.O., S. 102.

¹⁴² *lumière naturelle*; vgl. hierzu Fußnote 131.

diesen Begriffen bezeichneten Objekte von individuellen Meinungen über die Natur dieser Objekte bzw. über gewisse Eigenschaften dieser Objekte ausgeht. Im vorhergehenden Kapitel wurde ein Ausweg aufgezeigt, den Pascal zur Überwindung dieses Dilemmas benutzt: Er definiert den „leeren Raum“ operational, indem er bestimmte beobachtbare Vorgänge dafür einsetzt. Die im Abschnitt über die Definition genannte Forderung der ausschließlich hinweisenden Funktion der Begriffe ist die theoretische Umschreibung dieses Verfahrens: Der Beweisführende präsentiert seinem Gegenüber ein Objekt (bzw. einen Vorgang) und schafft somit eine Verbindung zwischen dem Begriff und dem mit diesem Begriff bezeichneten Phänomen.

Dies ist letztlich nichts anderes als das Verfahren der axiomatischen Definition von Grundbegriffen. Es wird dabei vorausgesetzt, dass in der Vorstellung des Partners mit diesen Begriffen ganz bestimmte Eigenschaften (bei Objekten) oder Zusammenhänge (bei Vorgängen) verbunden werden. Diesen Eigenschaften bzw. Zusammenhängen liegt jedoch schon eine noch nicht ins Bewusstsein gedrungene Theorie zugrunde. Das bedeutet, dass wir, so Essler „(...) bestimmte Prinzipien als wahr annehmen, um mit jenen Begriffen überhaupt sinnvoll arbeiten zu können(...)“.¹⁴³

Pascal sieht also hier die Problematik der „natürlichen“ Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Seine Dispute mit Zeitgenossen über physikalische Grundfragen haben ihm gezeigt, dass der unmittelbaren Einsicht vor allem in Bezug auf die richtige Interpretation von Phänomenen Grenzen gesetzt sind. In dem langen Exkurs über die Unendlichkeiten kommt er auf diese Grenzen zu sprechen: Einerseits betont er hier den axiomatischen Charakter der Unendlichkeit von

¹⁴³ Essler, Wilhelm, *Wissenschaftstheorie II, Theorie und Erfahrung*, Freiburg/München 1971, S.10: Das Verhältnis von definierten Begriffen und Grundbegriffen stellt sich heute so dar: „(...) die Definitionen regeln den Gebrauch der abgeleiteten (definierten) Begriffe, indem sie ihn aus dem der Grundbegriffe konstituieren, und die Axiome bestimmen den Gebrauch der Grundbegriffe. In diesem Sinn kann gesagt werden, daß die abgeleiteten Begriffe durch die Definition explizit definiert werden, während die Grundbegriffe durch die Axiome implizit definiert werden.“ (op. cit., S. 9 f.; vgl. auch S. 14 ff.)

Zahl, Raum, Zeit und Bewegung. Andererseits muss er feststellen, dass die „extreme Evidenz“ nicht allgemein anerkannt wird:

„Dem Menschen ist keine natürliche Erkenntnis gegeben, die diesen vorausginge und sie an Klarheit überträfe. Damit es gleichwohl ein Beispiel für alles gibt, findet man auch Geister, die bei allen anderen Dingen vortrefflich sind und die sich doch von diesen Unendlichkeiten abstoßen lassen und sich auch keinen Fall mit ihnen einverstanden erklären können.“¹⁴⁴

5.4.5 Welterfahrung und ihre Negation als methodologischer Kunstgriff

Es hat sich gezeigt, dass Pascal zwar für die aus der natürlichen Erfahrung gewonnenen prinzipiellen Vorstellungen, die der Mensch sich von der erfahrbaren Welt bildet, eine Übereinstimmung mit der Realität dieser Welt annimmt, dass er aber zugeben muss, dass die einfachen, nicht mehr ableitbaren Sätze, die aus diesen Erfahrungen gewonnen werden, unter bestimmten Bedingungen problematisch sein können. Interessant ist nun, welche Folgerung er aus dieser „Gleichzeitigkeit“ von Unmittelbarkeit der Erfahrung und ihr widersprechender Abweichung in der Auswertung dieser Erfahrung zieht.

Gerade das Beispiel der Axiome der Unendlichkeiten zeigt, dass die natürliche Evidenz eines solchen einfachen Satzes von der Vorstellungskraft des Subjekts abhängt. Damit wird die „extreme Evidenz“, die Pascal für diese Axiome forderte, von ihm selbst wieder in Frage gestellt:

„Es ist eine dem Menschen naturgegebene Krankheit zu glauben, er besitze die Wahrheit unmittelbar; und daher kommt es, daß er stets geneigt ist, alles zu leugnen, was ihm unbegreiflich ist; statt dessen erkennt er von Natur aus

¹⁴⁴ Pascal, Blaise, in: Zwierlein, a.aO., S. 105.

*tatsächlich nur die Lüge und darf nur jene Sachverhalte als wahr annehmen, deren Gegenteil ihm falsch erscheint. Und darum muß man jedes Mal, wenn ein Lehrsatz unvorstellbar ist, mit seinem Urteil zurückhalten und ihn nicht auf Grund dieses Kennzeichens ablehnen, sondern dessen Gegenteil prüfen; und wenn man dieses als offensichtlich falsch erkennt, kann man kühn den ursprünglichen Lehrsatz bejahen, so unbegreiflich er auch sein mag.*¹⁴⁵

Diese Sätze würden überraschen, wenn man Pascals grundsätzliche Relativierung menschlicher Erkenntnisfähigkeit zu Beginn der Abhandlungen nicht gelesen hätte. Pascal behilft sich aber mit einem methodischen Kunstgriff, indem er den nicht glaubhaften Satz probeweise verneint: Er weist somit nach, dass die Nicht-Existenz der Unendlichkeiten allgemeinen Erfahrungen und Überlegungen widerspricht und dass somit ihre Existenz als notwendig angenommen werden muss. Er ersetzt also die dem Menschen nicht möglichen Erfahrungen durch andere, dem Menschen mögliche Erfahrungen, über die er dann durch logisches Schließen zum gewünschten Erfahrungs-Satz kommt. Dieses Verfahren erweist sich auch in den *Briefen in die Provinz* als günstig, wie weiter unten zu sehen sein wird.

Dass ein auf diese Weise hergeleiteter Erfahrungs-Satz nicht mehr dem Wesen des Axioms entspricht – eine „unmittelbare Einsicht“ ist hier nämlich nicht mehr gegeben – scheint Pascal jedoch bewusst zu sein: Er belässt es nicht bei einer Begründung, sondern versucht, durch eine Aufzählung von mehreren, leicht nachvollziehbaren Erfahrungen und daran anschließenden Überlegungen dieses problematische „Axiom“ zu untermauern. Ein Satz kann nämlich für die „geometrische Methode“ nur dann als Axiom, also als unbewiesener und dennoch als gültig akzeptierter Ausgangspunkt für einen darauf aufbauenden Beweis gelten, wenn er allgemein anerkannt ist. Ein Axiom ist also im Beweisverfahren nur dann als solches verwendbar, wenn das Gegenüber es als evident akzeptiert. Die Etablierung der nötigen Axiome erweist sich damit als Dreh- und Angelpunkt des gesamten Beweisverfahrens.

¹⁴⁵ Ebd., a.a.O., S. 105 f.

Da nun diese Wahrheiten nicht bewiesen, sondern höchstens nachvollziehbar erklärt wurden und in Verbindung mit der Welterfahrung des zu Überzeugenden gebracht werden konnten, muss das Bestreben des Beweisführenden dahingehen, zum einen die für die Beweisführung am besten geeigneten Axiome zu finden, und zum andern sie derart mit der Erfahrung des Diskussionspartners in Beziehung zu setzen, dass dieser sie als „unmittelbar“ einsichtig erlebt.

Gelingt es, diesen Konsens zu schaffen und die Axiome dem Gesprächsgegner als der eigenen Erfahrung entsprechend plausibel zu machen, dann kann der Beweis gelingen, und zwar gleichgültig, ob sie zutreffen oder nicht:

„Beim Geist sind es [nämlich die ersten Beweggründe] natürliche und allgemein bekannte Wahrheiten, wie etwa, daß das Ganze größer ist als sein Teil, überdies mehrere besondere Axiome, die von den einen anerkannt werden und von anderen nicht, die aber, sobald man sie zuläßt, ebensolche Wirkungskraft haben, obgleich sie falsch sind, um den Glauben herbeizuführen, wie die wahrhaftigsten.“¹⁴⁶

Es ist vielleicht angebracht, hier noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass Pascal an dieser Stelle von den „Prinzipien des Geistes“, also von den Axiomen redet und nicht von den Willensprinzipien, die er erst im folgenden Abschnitt nennt. Er stellt also auch für den Bereich der rationalen Erkenntnis eine grundsätzliche Erkenntnisunsicherheit fest.

Aus der bis jetzt dargestellten „geometrischen Methode“ Pascals ist klar zu sehen, welche entscheidende Bedeutung die Welterfahrung des Gegenübers für die Akzeptanz eines Beweisverfahrens trägt. Diese Bedeutung wird umso

¹⁴⁶ Ebd. a.a.O., S. 115.

größer, je mehr der Beweis einer Hypothese auf einer Vielfalt solcher Erfahrungssätze beruht.

Der Beweisführende hat nämlich durchaus die Möglichkeit, nicht nur bestimmte, vom Diskussionspartner einmal gemachte, aber im Augenblick nicht bewusste Erfahrungen hervorzurufen, sondern er kann, unter gewissen Umständen, bestimmte Erfahrungen direkt schaffen, je nachdem, um welches Erkenntnisgebiet es sich handelt.

Wie schon angedeutet, macht Pascal z.B. die Existenz der Unendlichkeiten nicht nur über die Negation des Gegenteils plausibel (die ihrerseits schon auf zwei zusätzlichen Axiomen beruht¹⁴⁷), sondern er spielt mit der Vorstellung „alltäglicher“ Beobachtungen (z.B. das durch ein Teleskop betrachtete sich entfernende Schiff¹⁴⁸) und schafft somit eine Art „rationale Erfahrung“, indem er auf einsichtige Weise bestimmte Relationen im Vergleich zwischen Endlich und Unendlich aufzeigt, d.h., indem er den Verstand des Lesers auf Vorstellungsinhalte hinlenkt, die diesem unmittelbar einleuchten können.

Damit wird deutlich, dass die Erfahrung des Gegenübers einerseits bestimmend ist für die Konstituierung eines Beweisverfahrens, da die Wahl der vorauszusetzenden Axiome von ihr abhängt. Dass diese Erfahrung andererseits durch den Beweisführenden beeinflusst und erweitert werden kann, hat Pascal nicht nur in seiner Abhandlung, sondern auch in den *Briefen in die Provinz* eindrucksvoll bewiesen.

Im Beweisverfahren, das nach der „geometrischen Methode“ abläuft, ist demnach auch die sprachliche Entstehung von Welterfahrung impliziert. Ohne an dieser Stelle auf die Frage eingehen zu wollen, in welchem Zusammenhang Sprache und Denken zu sehen sind, kann festgehalten werden, dass der

¹⁴⁷ Nämlich auf dem logischen Axiom, dass eine Sache nur entweder wahr oder falsch sein kann, und auf dem inhaltlichen Axiom, dass die – hier: physikalische – Realität mit diesem logischen Axiom konform ist.

¹⁴⁸ Pascal in: Zwierlein, a.a.O., S. 112.

Beweisprozess und damit indirekt die Erkenntnis von Wahrheit für Pascal zumindest teilweise auf der zwischenmenschlichen, in erster Linie sprachlichen Kommunikation basiert. Und dies nicht nur insofern, als die Argumentation sich des sprachlichen Mediums bedient, sondern in der Weise, dass durch die sprachliche Darstellung der Welterfahrung bestimmte Voraussetzungen geschaffen werden können, die zur Akzeptanz von Axiomen beim Diskussionspartner führen, von denen aus dieser auf rationalem Wege überzeugt werden kann. Dies ist die tiefere Bedeutung der abschließenden Bemerkung Pascals:

„Ich glaubte mich verpflichtet, diese lange Betrachtung vorzunehmen, um denjenigen zu helfen, die diese doppelte Unendlichkeit zunächst nicht begreifen und doch fähig sind, sich von ihr überzeugen zu lassen.“¹⁴⁹

In dieser, sicherlich auch exemplarisch für die Methode gedachten Betrachtung ging Pascal aus von der mangelnden Vorstellungskraft des zweifelnden Gegenübers, wie er selbst feststellt:

„Ich habe mich bemüht, bei ihnen nachzuprüfen, welchen Grund diese Unklarheit haben mochte, und ich habe gefunden, daß es hierfür nur einen Hauptgrund gibt, nämlich, daß sie sich einen bis ins Unendliche teilbaren Inhalt nicht vorstellen können: Und hieraus schließen sie, daß er nicht bis ins Unendliche teilbar sei.“¹⁵⁰

Die Unfähigkeit des Gegenübers, sich ein unendlich Teilbares vorzustellen, ist also der Ansatzpunkt für seine Betrachtungen, in deren Verlauf er nicht nur mathematische oder geometrische Argumente vorbringt, sondern ebenso nachdrücklich Erfahrungen und Vorstellungen hervorruft, die die von ihm postulierte „natürliche Einsicht“¹⁵¹ seiner Leser fördern und verändern soll.

¹⁴⁹ Ebd. a.a.O., S. 113.

¹⁵⁰ Ebd., a.a.O., S. 105.

¹⁵¹ *lumière naturelle*; vgl. hierzu Fußnote 131.

Auf die gleiche Weise gelingt es Pascal auch, das Interesse der Öffentlichkeit für seine *Briefe in die Provinz* zu wecken.

5.5 Explizite Konsequenzen aus der geometrischen Methode

Die Untersuchung der von Pascal ausführlich erörterten Problematik der Definition und des Axioms ergibt, dass selbst für die „unfehlbaren Beweise“¹⁵² der Methode, die „allein die wahren Regeln des Vernunftschlusses kennt“¹⁵³, bedeutsame Einschränkungen gemacht werden müssen. Pascal selbst betont immer wieder, der Gewissheitsgrad der mit Hilfe der geometrischen Methode bewiesenen Erkenntnisse sei unter Vorbehalt zu betrachten. Nachdem jedoch keine Methode existiert, die eine höhere Sicherheit bieten könne, sei das geometrische Verfahren im ständigen Bewusstsein der potentiellen Korrektur des Ergebnisses das sicherste Beweisverfahren.

Im Einzelnen ergaben sich zusammenfassend folgende Aspekte, die mir vor allem im Hinblick auf eine spätere methodologische Untersuchung der *Briefe in die Provinz* von Bedeutung schienen:

Zunächst schließt die Definition als reine Wortdefinition jede Wesensbestimmung des Definiendums durch den Begriff oder die Definition aus.

Pascal fordert darüber hinaus eine natürliche Übereinstimmung zwischen den Menschen in Bezug auf ihre Auffassung von den mit bestimmten Grundbegriffen bezeichneten Phänomenen. Diese Übereinstimmung wird begründet durch die gleichartige Erfahrung von den Objekten.

Darauf aufbauend bilden die Axiome als unmittelbar einsichtige und nicht weiter beweisbare „natürliche Wahrheiten“ die Basis für jeden rationalen Wahrheitsbeweis. Als „natürliche Wahrheiten“ sind die Axiome ihrerseits durch die natürliche Erfahrung des Einzelnen bedingt. Sie hängen demnach mit dem Vorverständnis zusammen, das jeder wissenschaftlichen Fragestellung vorausgeht. Dieser Zusammenhang zeigt sich insbesondere bei den

¹⁵² Pascal in: Zwierlein, a.a.O., S. 94.

¹⁵³ Ebd., a.a.O., S. 94.

Grundbegriffen, deren Definition letztlich nur axiomatisch, d.h. über operationale Vorgänge, die der Erfahrung zugänglich sind, geschehen kann. Dies wird zwar von Pascal nicht explizit ausgesprochen, ist aber deutlich seinen Ausführungen und Beispielen zu entnehmen.

Genauso, wie Erfahrung beeinflussbar ist, kann auch die „natürliche Einsicht“ des Gegenübers im Beweisverfahren beeinflusst werden, die wiederum die Anerkennung der bewiesenen Erkenntnis steuert. Kann eine Erfahrung selbst nicht als „unmittelbar“ einsichtig und somit als axiomatisch anerkannt werden, dient ihre exemplarisch durchgeführte Negation als Kunstgriff zu ihrer Axiomatisierung und ermöglicht einen darauf aufbauenden Beweis.

5.6 Implizite Konsequenzen aus der geometrischen Methode

In der vorangehenden Darstellung einiger wichtiger Aspekte der „geometrischen Methode“ für die Beweisführung habe ich versucht, Konsequenzen aufzuzeigen, die sich aus dieser Methode explizit und implizit ergeben. Eines der wichtigsten Ergebnisse der obigen Untersuchung zeigt die große Bedeutung auf, die der Axiomenbildung für den Beweis einer Erkenntnis oder Erfahrung zukommt.

Im nun folgenden Kapitel soll angedeutet werden, welche Schlüsse sich aus dem oben Dargestellten für die Übertragung der Methode auf andere Wissensgebiete, wie sie von Pascal in seiner Abhandlung *Über den geometrischen Geist* gefordert wird, ergeben.

Die „geometrische Methode“ ist seinerzeit der in der Mathematik und (experimentellen) Physik angewandte Weg des Theoriebeweises und unter den bekannten Beweisverfahren das „objektivste“ und eindeutigste. Sie bietet für Pascal und die Mitglieder des wissenschaftlichen Kreises, zu dem er gehörte, die schlüssigsten und sichersten Ergebnisse menschlicher

Wahrheitsfindung. Dies bildete die Basis für Pascals Niederschrift seiner Abhandlung.

Einerseits möchte er die Anwendung seiner Methode auf alle Gebiete menschlichen Erkennens im natürlichen Bereich ausweiten. Andererseits läuft seine Abhandlung in vielen Punkten auf eine Relativierung des Gültigkeitsanspruchs der Methode hinaus, da er das menschliche Erkenntnisvermögen für eingeschränkt hält. Für Pascal gibt es also keine absolut sichere Erkenntnis.

Die wissenschaftliche Erklärung eines Phänomens kann zwar für praktische Zwecke als gültig angenommen werden. Sie bedeutet aber keine Erkenntnis der Objekte an sich. In seiner Abhandlung *Über den Geometrischen Geist* zeigt Pascal, dass die wahrhaftige Methode, die darin bestehe, alle Begriffe zu definieren und alle Sätze zu beweisen, selbst in den exakten Wissenschaften ein unerfüllbares Ideal darstellt. Die Schlussfolgerung, die Pascal aus dieser Erkenntnis zieht, ist von größter Bedeutung für den Gültigkeitsanspruch aller Wissenschaften, die sich der rationalen Beweismethode bedienen:

„Dies erhellt, dass die Menschen einer natürlichen und unabänderlichen Ohnmacht preisgegeben sind, die sie daran hindert, irgendeine Wissenschaft in einer ganz vollendeten Ordnung zu behandeln.“¹⁵⁴

Das heißt, es gibt keine Wissenschaft, die dem Menschen absolut sichere Erkenntnisse ermöglicht. Selbst die sich durch ihr rationales Vorgehen auszeichnenden exakten Wissenschaften erreichen nur eine relative Gewissheit. Dadurch wird aber in den Augen derjenigen, die diese „geometrische“ Realität als unabdingbare Voraussetzung für Erkenntnis ansehen, jedes andere Wissensgebiet indirekt aufgewertet, vorausgesetzt, es wird die „geometrische“ Methode angewandt.

¹⁵⁴ Ebd.,a.a.O., S. 97.

Wie sich auch später bei der Untersuchung der *Briefe in die Provinz* zeigen wird, ist ein Kriterium für den Wert sowie die Gültigkeit einer Theorie das Maß, in dem sie beobachtete Phänomene erklärt und in einen größeren Zusammenhang sinnvoll einordnet. Je mehr Beobachtungen widerspruchlos und vollständig durch eine Theorie erklärt werden, desto größer ist ihr Erkenntnisgehalt und ihr grundsätzlich immer nur relativ bleibender Gewissheitsgrad. Dieses Kriterium wird dadurch noch gewichtiger, dass Pascal darauf hinweist, dass auch ein streng rational-methodisch durchgeführtes Beweisverfahren keinen zu absoluter Gewissheit führenden Weg bieten kann. Eine Wissenschaft vom Menschen muss also, und das ist eine besonders für die spätere Untersuchung der *Briefe* wesentliche Ergänzung Pascals, nicht nur die Axiome, die der Diskussionspartner verstandesgemäß anerkennt, zur Grundlage ihres rationalen Beweisverfahrens machen. Der Beweis muss hier, im menschlichen Interaktionsumfeld, mehr als in jedem anderen Gegenstandsbereich, auch die „Prinzipien des Willens“ beim Gegenüber berücksichtigen. Da hier Erkenntnisobjekt und erkennendes Subjekt zusammenfallen, kann die Bereitschaft des Gegners in zweifacher Weise beeinflusst werden: Begriffe und Axiome müssen zugleich so gewählt werden, dass sie einerseits vom Partner als allgemein-menschlich, also als axiomatisch wahr, akzeptiert werden können, weil sie seiner allgemeinen Erfahrung von sich und anderen entsprechen. Sie müssen andererseits derart verwendet werden, dass ein Bezug zum Willen, d.h. zum Interesse des Partners besteht, oder, um mit Pascals Bezeichnungen zu sprechen: Dass die Auswahl und Darstellung der „ersten Wahrheiten“ die Neigungen und den Willen des Gegenübers ebenfalls berücksichtigt, ihnen zumindest nicht widerspricht.

„Ich spreche also nur von den Wahrheiten, die unserer Fassungskraft entsprechen; (...) Beim Geist sind es [also die ersten Beweggründe] natürliche und allgemein bekannte Wahrheiten, (...), überdies mehrere besondere Axiome, (...). Beim Willen sind es gewisse natürliche und allen Menschen gemeinsame Triebe, wie der, glücklich zu sein, der bei keinem Menschen fehlen kann, überdies

*mehrere besondere Ziele, denen jeder nachstrebt, (...). Dies sei über die Kräfte gesagt, die uns zur Zustimmung bewegen.*¹⁵⁵

Es gibt zwar Erkenntnisbereiche, die eine relativ geringe Beziehung zu den Objekten unseres Willens haben, wie z.B. die Naturwissenschaften. Aber es gibt andere, bei denen diese Beziehungen sehr häufig und eng sind. Und hier muss es das Bestreben des Beweisführenden sein, die dem jeweiligen Gegenüber wirksamen Willensprinzipien herauszufinden und sie entweder für den Beweis einzusetzen, analog den Axiomen als Prinzipien des „Verstandes“, oder aber sie möglichst wirkungslos zu machen, indem er ihnen andere Prinzipien des Willens, oder solche des „Verstandes“ entgegensetzt:

„Hieraus erhellt, daß man, wovon man auch immer überzeugen will, die Person berücksichtigen muss, auf die man es abgesehen hat, deren Geist und Herz man erkennen und von der man außerdem wissen soll, welche Prinzipien sie gutheißt, welche Dinge sie liebt, und darauf hat man herauszufinden, welche Beziehungen der betreffende Sachverhalt zu den vereinbarten Prinzipien oder den Gegenständen hat, die wegen der Reize, die man ihnen zuschreibt, Lust bereiten. So besteht denn die Kunst zu überzeugen ebenso sehr in der Kunst, Gefallen zu erwecken (...).“¹⁵⁶

5.7 Intuition und Verstand - Die „Prinzipien des Willens“ als Axiome im rationalen Beweisverfahren

Während der Auseinandersetzung mit Pascal drohen die beiden Überzeugungsverfahren, die Pascal im Laufe seiner letzten Jahre entworfen hat, insofern für Verwirrung zu sorgen, als sie sich, oberflächlich betrachtet, zu widersprechen scheinen. Dies hatte in der Pascalforschung zur Folge, dass oft

¹⁵⁵ Ebd., a.a.O., S. 115.

¹⁵⁶ Ebd., a.a.O., S. 116.

von einer unverständlichen Paradoxie in Pascals Theorien des methodischen Überzeugungsverfahrens gesprochen wurde. Es drängt sich an dieser Stelle also die Frage auf, wie sich die beiden genannten Überzeugungsverfahren zueinander und zum geometrischen Beweis verhalten und ob Pascal sich tatsächlich inhaltlich widerspricht. Aus dem genauen Blick auf das Problem ergibt sich für mich folgende Einschätzung:

Die von Pascal vorgenommene Aufteilung in „Gefallen“ und in „Überzeugen“ hat dazu geführt, dass in der Sekundärliteratur das geometrische Verfahren den Naturwissenschaften, die Kunst des Gefallens jedoch dem „Verstehen des Menschen“ zugeteilt wurde. Dabei wird dann meist die Gegenüberstellung vom *Geist der Feinheit* und dem *Geist der Geometrie* als zusätzliches Indiz für eine solche Kategorisierung betrachtet. Dies würde aber bedeuten, dass Pascal eine Abhandlung über die Ausweitung des geometrischen Beweisverfahrens geschrieben hätte, in der er zugleich feststellt, dass die Methode nur für die geometrischen Wissenschaften einen Wert besitzt.

In der Tat scheint Pascal auf die Einbeziehung jedes Gegenstandsbereiches verzichten zu wollen, der mit den Willensprinzipien zu tun hat, wenn er im Anschluss an das zuletzt wiedergegebene Zitat schreibt:

„Doch von diesen zwei Methoden, der, eindeutig zu beweisen, und der zu gefallen, werde ich hier nur die Regeln für die erstgenannte geben (...).

Aber die Art, wie man gefällt, ist ja unvergleichlich schwieriger, subtiler, nützlicher und bewundernswerter; und wenn ich sie nicht behandle, so deshalb, weil ich dessen nicht fähig bin; (...)¹⁵⁷

Diese beiden Abschnitte scheinen anzudeuten, dass Pascal seine Methode auf die Bereiche beschränken will, die ausschließlich mit den Prinzipien des Geists arbeiten. Dies ist jedoch nicht der Fall, denn weiter unten schreibt er:

¹⁵⁷ Ebd.,a.a.O, S. 117.

„Nun gibt es aber eine Kunst, und diese stelle ich hier vor, mit der sich der Zusammenhang zwischen den Wahrheiten und ihren Prinzipien zeigen läßt, wobei diese entweder dem Wahren oder dem Vergnügen angehören, vorausgesetzt, dass die Prinzipien, die man einmal anerkannt hat, entschlossen beibehalten und niemals geleugnet werden.“¹⁵⁸

Pascals rationales Beweisverfahren enthält also sowohl die Axiome der „natürlichen Erkenntnis“, als auch die „Prinzipien des Willens“. Diese „Prinzipien des Willens“ müssen allerdings vom Gegenüber grundsätzlich anerkannt sein und somit ebenfalls als Axiome fungieren. Nur so können sie zum Beweis einer Theorie bzw. einer Erkenntnis führen.

Die Kunst zu Gefallen beinhaltet also die Fähigkeit, die eigene Rede und das Verhalten insofern an die jeweiligen Wünsche und Bedürfnisse des Gegenübers anzupassen, dass diesem der Inhalt, von dem es überzeugt werden soll, als angenehm und liebenswert erscheint. Der Diskussionspartner soll dadurch so weit gebracht werden, dass er den Inhalt übernehmen will, ohne nach einer rationalen Begründung dafür zu fragen.

Wie diese Willensprinzipien erkannt werden, ist für die Anwendung des Beweisverfahrens von größter Bedeutung. Wie schon bezüglich der Axiome der exakten Wissenschaften festgestellt wurde, ist ihre Anerkennung von der Erfahrung des Subjekts bestimmt. Manfred Heeß spricht von einer „vorrationalen Determinierung“, die natürlich auf äußerst ausgeprägte Weise für die Willensprinzipien gilt. Trotzdem sind in Pascals Augen die Prinzipien des intuitiven Erkennens „(...) allgemein anwendbar und jedem zugänglich“¹⁵⁹, da sie, im Unterschied zu den mathematischen Prinzipien, keiner denkerischen Vorleistung bedürfen. Dafür seien sie aber, im Vergleich zu den geometrischen

¹⁵⁸ Ebd. a.a.O., S. 118.

¹⁵⁹ Pascal, Gedanken, in: Paepcke, Fritz, a.a.O., S. 5.

Prinzipien, subtil und zahlreich. Um nicht Gefahr zu laufen, einen Irrtum zu begehen,

„(...) muß man einen ganz klaren Blick haben, um alle Prinzipien zu sehen, und dann den rechten Verstand, um nicht bei bekannten Prinzipien zu falschen Ergebnissen zu kommen.“¹⁶⁰

Die Axiome der Intuition stehen also den Axiomen des Verstandes in ihrer Bedeutung für einen erfolgreichen Beweis nicht entgegen, jedoch haben nur wenige das Gespür dazu¹⁶¹, so Pascal, beide Arten von Axiomen zu berücksichtigen und in ihre Beweisführung zu integrieren.

Dass Pascal selbst ein Meister in dieser schwierigen Kunst war, bestätigt uns seine Schwester Gilberte Périer, die folgendes über ihn berichtet:

„Von Natur besaß er außerordentliche Geistesgaben; doch überdies hatte er sich ganz besondere Regeln der Beredsamkeit erarbeitet, die seinen Fähigkeiten noch größere Wirkung verliehen. (...) Er verstand die Beredsamkeit als ein Mittel, die Dinge so zu sagen, daß alle, zu denen man spricht, sie ohne Mühe und mit Vergnügen begreifen können; (...) Darum hatte er das Herz des Menschen und seinen Geist gründlich erforscht: Er kannte all ihre Triebkräfte auf das vollkommenste. Wenn er über etwas nachdachte, versetzte er sich an die Stelle derjenigen, die es hören sollten; er prüfte, ob alle Verhältnisse richtig eingehalten waren, und hierauf erkannte er, welche Wendung er seinen Gedanken geben mußte, und er war nicht eher zufrieden, bis er nicht klar gesehen hatte, daß das eine – das heißt seine Gedanken – für das andere – für den Geist desjenigen, den er aufsuchen sollte – so gut geschaffen war, daß es für den Geist des betreffenden Menschen unmöglich wäre, dies nicht mit Freuden anzuerkennen, sobald man beides mit der erforderlichen Gründlichkeit aufeinander abstimmen konnte. (...) Schließlich beherrschte er seinen Stil so sehr, daß er alles sagte, was er wollte,

¹⁶⁰ Ebd., a.a.O., S. 5.

¹⁶¹ Ebd., a.a.O., S. 7.

*und seine Rede stets so wirkte, wie er es sich vorgenommen hatte. Und diese wahrhaftige, treffende, angenehme, kraftvolle und natürliche Schreibweise war ihm zugleich so eigentümlich und besonders, daß man sofort nach dem Erscheinen der Briefe an einen Herrn in der Provinz zu dem richtigen Urteil kam, daß sie von ihm verfaßt waren, obwohl er es selbst vor seinen Angehörigen sorgfältig verborgen hatte“.*¹⁶²

5.8 Die Essenz der Reflexionen über die *Geometrie im Allgemeinen*

Die eingehende Untersuchung der Pascalschen Abhandlungen *Vom Geist der Mathematik* und *Von der Kunst zu überzeugen* hat gezeigt, welches Vorgehen – sei es im wissenschaftlichen oder sei es im zweifelsohne komplexeren zwischenmenschlichen Anwendungsbereich – Pascal für das genaueste und daher einzig erfolgreiche hielt. Für die spätere Betrachtung der *Briefe in die Provinz* seien im Folgenden die Postulate der *Kunst zu überzeugen* zitiert, die das methodische Vorgehen Pascals darstellen und deren Befolgung in den *Briefen in die Provinz* gezeigt werden soll:

*„Diese Kunst, die ich die Kunst zu überzeugen nenne und die eigentlich nur die methodisch vollkommene Beweisführung ist, besteht aus drei wesentlichen Teilen: daß man die Begriffe, deren man sich bedienen muß, mit klaren Definitionen bestimmt; daß man eindeutige Prinzipien oder Axiome aufstellt, um den betreffenden Sachverhalt zu beweisen; daß man im Geiste bei der Beweisführung stets die Definitionen an die Stelle der definierten Sachverhalte setzt.“*¹⁶³

¹⁶² Périer, Gilberte, Das Leben des Monsieur Pascal, Abs. 23b.

¹⁶³ Ebd., a.a.O., S. 120.

6. Die Methode des geometrischen Beweises in den Briefen in die Provinz

Zunächst möchte ich noch einmal auf die äußere Form der Briefserie zu sprechen kommen, die hinsichtlich ihrer Charakterisierung und der Anwendung der geometrischen Methode von tragender Bedeutung ist.

Die Briefe 1 bis 10 zeichnen sich durch ihren dialogischen Aufbau aus, der sich in Form der Gespräche zwischen der fingierten Person Montalte, dem angeblichen Verfasser der Briefe, und jeweils ausgesuchter Gesprächspartner, in erster Linie Jesuitenpatres, präsentiert. Diese ersten zehn Briefe haben, nicht zuletzt wegen ihres ironischen Untertons, komödiantischen Charakter und weisen vor allem eine Vorgehensweise auf, die eine indirekte Beweisführung erkennen lassen. Anhand nicht vorhandener oder falsch getroffener Definitionen bestimmter Begriffe bzw. des unseriösen Umgangs mit der Bedeutung der Grundworte von Seiten der Jesuiten zeigt Pascal die allgemeine Inkonsistenz der jesuitischen Lehre, ihrer Behauptungen und Unterstellungen auf. Die Methode des geometrischen Beweises dient hier also der Falsifikation. Von speziellen Definitionen der Jesuiten ausgehend deckt Pascal dabei eine allgemein falsche Grundhaltung und die darauf aufbauenden Missstände auf, wie ich in diesem Kapitel anhand der methodischen Untersuchung einiger Textstellen zeigen möchte.

Nach dem zehnten Brief ist ein deutlicher stilistischer Bruch zu bemerken. Pascal hört auf, durch Montalte zu sprechen und wendet sich – immer noch anonym – nun selbst an die Jesuitenpatres. Das komödiantische Moment ist verschwunden, die Dialogform wird aufgegeben zugunsten einer direkten Ansprache, die in ernstem Ton abgehalten wird und nun in der reinen

Briefform Niederschlag findet. Hier kommen jetzt die Pascalschen Beweise nach der geometrischen Methode in ihrer Reinform zum Tragen. Das Vorgehen ist auch hier deduktiv, nun aber zum Zwecke der Verifikation. Die axiomatische Bedeutung der Erfahrung und der christlichen Glaubensgrundsätze steht jetzt im Mittelpunkt der Beweisführung Pascals.

6.1 Definition und Grundworte als Basis des rationalen Wahrheitsbeweises

In seinen *Reflexionen* erläutert Pascal die grundlegende Bedeutung der Definition aller „dunklen“ oder „mehrdeutigen“ Ausdrücke, ohne die kein stimmiger Beweis möglich ist. Wie im Kapitel 5 gezeigt wurde, gibt Pascal anschauliche Beispiele zu dem allgemein bekannten Problem, das auftritt, sobald in einer Definition eines Ausdrucks unbekannte oder noch nicht erklärte Wörter auftauchen. Bei der Lektüre der *Briefe in die Provinz* wird dem Leser mehr als deutlich vor Augen geführt, dass ein Mann von Pascals geistigem Format und logischem Denkvermögen unmöglich *nicht* auf die Unstimmigkeiten in der jesuitischen Morallehre zu sprechen hätte kommen können, zumal diese zur Bedrohung der ihm so wertvollen geistigen Enklave, des Klosters Port-Royal, wurden. Pascal machte sich also ans Werk und zeigte mit spielerischer Leichtigkeit, wohin falsche Definitionen in der Morallehre der Jesuiten geführt hatten: Zur Verwirrung der Gläubigen und zur Verunglimpfung christlicher Werte. In den folgenden Kapiteln soll eine jeweils knappe Analyse der entsprechenden Textstellen aus den *Briefen* zeigen, auf welcher methodologischen Grundlage Pascal die Falschheit der jesuitischen Praxis ergründet und öffentlich macht.

6.1.1 Das unmittelbare Vermögen

Bereits in seinem *Ersten Brief an einen Freund in die Provinz* steht die Definition eines Ausdrucks im Fokus, die für Verwirrung sorgt. Anlass und daher auch Inhalt des *Ersten Briefs* gab die so genannte „rechtliche Frage“, um die Arnauld mit der Sorbonne in Streit geraten war. Während er die Unzulänglichkeiten der jesuitischen Morallehre aufdeckte. Die „rechtliche Frage“ dreht sich um Arnaulds Aussage, dass

„(...) die Gnade, ohne die man nichts vermag, dem heiligen Petrus bei seinem Sündenfall gefehlt hat“¹⁶⁴.

Hier knüpft Pascal in seinem *Ersten Brief* an und lässt sein Pseudonym Louis de Montalte von seinem Besuch bei Herrn N.¹⁶⁵ berichten, der Doktor am Collège de Navarre und einer der eifrigsten Gegner der Jansenisten ist:

Herr N. habe erklärt, der strittige Punkt sei nicht die Aussage, dass die Gnade nicht allen gegeben sei, sondern vielmehr, dass alle Gerechten das Vermögen hätten, die Gebote einzuhalten und dass dieses Vermögen als *unmittelbar* zu bezeichnen sei.

Der Jansenist, den Louis de Montalte daraufhin befragte, bekräftigte die Aussage des Herrn N. über die Gnade, wollte diese allerdings nicht als *unmittelbar* bezeichnen. Mit der Frage nach einer Definition für dieses „mysteriöse Wort“¹⁶⁶, das „neu und unbekannt“¹⁶⁷ ist und Louis de Montalte so

¹⁶⁴ Pascal zitiert hier in abgekürzter Form Arnaulds *Zweiten Brief*, der im Juli 1655 erschienen war. Am 4. November setzte die Theologische Fakultät eine Kommission zur Überprüfung dieses Briefes ein, deren Mitglieder notorische Gegner Arnaulds waren. Vgl. Kapitel 4.1 dieser Arbeit.

¹⁶⁵ Bei Herrn N. handelt es sich um Nicolas Cornet, der Großmeister des Collège de Navarre war und die fünf angeblich häretischen Sätze aus dem *Augustinus* entnommen hatte. Vgl. Ott, Karl August, a.a.O., S. 8.

¹⁶⁶ Pascal, Blaise, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 12.

¹⁶⁷ Ebd., a.a.O., S. 11.

vorkommt, als sei „es nur erfunden (...), um Verwirrung zu stiften“¹⁶⁸, lässt Pascal seinen Montalte den Rat des Herrn Le Moyne¹⁶⁹ einholen. Le Moyne behauptet, das *unmittelbare Vermögen, etwas zu tun*, sei

*„(...) all das zu haben, was dafür [etwas zu tun] notwendig ist, derart dass nichts zum Handeln fehlt.“*¹⁷⁰

Zum Beispiel bedeute das *unmittelbare Vermögen zu sehen*,

*„wenn man gute Augen hat und im Hellen ist, denn wenn einer gute Augen in der Dunkelheit hätte, so hätte er Ihrer Meinung nach nicht das unmittelbare Vermögen zu sehen, da ihm ja das Licht fehlte, ohne daß man nichts sieht“*¹⁷¹.

Montalte befragt weiter die neuen Thomisten¹⁷² unter den Jakobinern¹⁷³. Er erfährt, dass die neuen Thomisten unter dem *unmittelbaren Vermögen* nicht das gleiche wie die Molinisten verstehen: Ein Mann habe

*„(...) auch des nachts das unmittelbare Vermögen zu sehen, (...) falls er nicht blind ist“*¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Ebd., a.a.o., S. 12.

¹⁶⁹ Alphonse Le Moyne (1590 – 1659), Doktor der Sorbonne und königlicher Professor der Theologie, erbitterter Gegner der Jansenisten, stand an der Spitze der molinistischen Partei der Sorbonne. Nach dem Urteil der Zeitgenossen war er von Richelieu zu seiner Polemik gegen Jansenius veranlasst und nur zu diesem Zweck zum Professor ernannt worden, obwohl er, wie Pierre Nicole behauptet, weder Jansenius noch den hl. Augustinus jemals gelesen hatte. Vgl. Ott, Karl August, a.a.O., S. 12.

¹⁷⁰ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 13.

¹⁷¹ Ebd., a.a.O., S. 13.

¹⁷² Als „neue Thomisten“ galten die Anhänger des spanischen Dominikaners Diego Alvarez, der im 16. Jh. die Lehre seines Ordens gegen Molina vertreten hatte, zugleich aber die These von der *hinreichenden Gnade* (= *grâce suffisante*; vgl. Kap. 2.7 dieser Arbeit) vertrat. Obwohl sich die Dominikaner damals einen erbitterten Kampf mit den Molinisten geliefert hatten, standen sie trotzdem im 17. Jh. nicht auf der Seite der Jansenisten, sondern trachteten nach deren Verurteilung als Häretiker. Quelle: Ott, Karl August, a.a.O., S. 9.

¹⁷³ In Frankreich wurden die Dominikaner traditionell auch „Jakobiner“ genannt, da ihr erstes Kloster in Paris, das im Jahre 1218 gegründet wurde, in der Rue Saint-Jacques lag. Aufgrund von Streitigkeiten aus der Vergangenheit zählten sich die Jakobiner ursprünglich zu den Gegnern der Molinisten und somit auch des Herrn Le Moyne (vgl. Fußnote 130).

¹⁷⁴ Ebd., a.a.O., S. 14.

Es wird offensichtlich, dass zwar alle Parteien den Begriff des *unmittelbaren Vermögens* benutzen, ohne dass jedoch Einigkeit darüber herrscht, was damit ausgesagt werden soll.

Pascal wendet diese äußerst plastisch am Beispiel des Sehvermögens dargestellte Definition vom *unmittelbaren Vermögen* im weiteren Verlauf des Briefs am komplexeren Beispiel der Gnade an, indem er seinen Montalte den erbitterten Gegner Arnaulds, Herrn Le Moyne, sagen lässt, dass

*„(...) alle Gerechten stets das unmittelbare Vermögen haben, die Gebote einzuhalten (...)“ und „(...) dass sie immer die ganze Gnade haben, die notwendig ist, um sie zu erfüllen, und daß ihnen von Gottes Seite nichts fehlt.“*¹⁷⁵

Die Gerechten können also laut Herrn Le Moyne Gott um seinen Beistand bitten,

*„(...) ohne dass sie, um zu beten, eine neue Gnade von Gott brauchten“*¹⁷⁶.

Die neuen Thomisten jedoch sind der Ansicht, die Gerechten bräuchten, um zu beten, eine weitere Hilfe, ohne die sie niemals beten würden und sehen es als Ketzerei an, die Notwendigkeit der *wirksamen Gnade* zum Beten zu leugnen¹⁷⁷.

Obwohl beide Parteien etwas gänzlich verschiedenes unter dem Begriff *unmittelbares Vermögen* verstehen, sind sie sich darin einig, dass sie beide

*„(...) das Vermögen der Gerechten zu beten als unmittelbar bezeichnen, was die Jansenisten nicht tun.“*¹⁷⁸

¹⁷⁵ Ebd., a.a.O., S. 14.

¹⁷⁶ Ebd., a.a.O., S. 14.

¹⁷⁷ Ebd., a.a.O., S. 14.

¹⁷⁸ Ebd., a.a.O., S. 15.

Molinisten wie Jakobiner fragen nicht nach dem Gehalt ihrer Aussage, sondern ziehen sich damit aus der Affäre, den Begriff „unmittelbar“ schlichtweg undefiniert zu lassen:

„Haben wir uns nicht darauf geeinigt, das Wort unmittelbar nicht zu erklären und es beiderseits zu gebrauchen, ohne zu sagen, was es bedeutet?“¹⁷⁹

Pascal lässt seine die Gegnerschaft Arnaulds darstellenden Figuren sogar soweit gehen, im Chor zu rufen:

„Man muß sagen, (...), alle Gerechten haben das unmittelbare Vermögen, wobei von jedem Sinn abzusehen ist: abstrahendo a sensu Thomistarum, et a sensu aliorum theologorum.“¹⁸⁰

Andernfalls setze man sich dem Vorwurf der Ketzerei aus.

„Wir sind schließlich in der Mehrzahl, und notfalls lassen wir so viele Franziskaner kommen, daß wir uns bestimmt durchsetzen werden.“¹⁸¹

Der komödiantische Dialog, in dem Pascal die Position der Feinde Arnaulds und Port-Royals aufzeigt und diese in ihrer dreisten Einfältigkeit zugleich dem Spott aller zu logischem Denken befähigten Leser macht, ist in seiner Essenz nichts anderes als die Umsetzung des ersten Postulats seiner *Kunst zu überzeugen*. Es gilt, keinen Ausdruck zuzulassen, der nicht definiert ist und dessen Definition alle zugestimmt haben, bevor auf seiner Grundlage diskutiert

¹⁷⁹ Ebd., a.a.O., S. 16.

¹⁸⁰ Diese Parodie des scholastischen Jargons übernimmt Pascal von Pierre Nicole, *Défense de la proposition de M. Arnauld*. Vgl. Cognet, Louis, Éditions Garnier Frères, Paris 1965, S. 18.

¹⁸¹ Ebd., a.a.O., S. 17. Karl August Ott verweist auf ein Zitat aus Brunschvicg e.a., *Les Grands Écrivains de la France*, Bd. IV, S. 110, nach dem sich wohl die Königin selbst in ihrer Feindseligkeit gegen die Jansenisten zu dieser Aussage, die Pascal hier den Gegnern Arnaulds in den Mund legt, hinreißen ließ.

wird. Die durch Grundbegriffe bezeichneten Phänomene, hier das Wort „unmittelbar“, müssen vom Beweisführenden und vom Dialogpartner eindeutig und im selben Sinne gemeint sein, d.h. die durch den Begriff hervorgerufenen Vorstellungen müssen sich decken, um überhaupt eine Grundlage für eine Diskussion bieten zu können.

Dass Arnauld als Ketzer verurteilt werden sollte, weil er das Wort „unmittelbar“ nicht benutzt hatte, obwohl seine Gegnerschaft weder die Bedeutung dieses Worts erklären konnte noch sich im Gebrauch dieses Worts und seines dubiosen Sinns einig war, scheint Pascal maßlos empört zu haben.

Pascal zeigt somit anschaulich, dass in der Auseinandersetzung um die Gnade weder von Geometrie, was in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit Logik ist, noch von Genauigkeit oder dem Bestreben nach Wahrheit eine Spur zu finden ist.

Wie von Pascal selbst angekündigt, ist die Methode des geometrischen Beweises tatsächlich auf allen Gebieten anwendbar, so dienen exakte Definitionen auch in Fragen der theologischen Wortschöpfung als unverzichtbare Grundlage eines schlüssigen Beweises.

6.1.2 Die hinreichende Gnade

Dem gleichen Modell folgend, greift Pascal noch einige andere eklatante Beispiele auf, die als Ergebnis nicht definierter Begriffe schockieren. So berichtet Montalte seinem Freund in der Provinz auch in seinem *Zweiten Brief* von den Streitigkeiten über die Auffassung der Gnade. Die Jesuiten behaupteten dieses Mal, so Montalte, es gebe eine

„(...) allen Menschen allgemein verliehene Gnade, die dem freien Willen in der Weise anheim gestellt ist, daß dieser sie je nach seiner Wahl wirksam oder unwirksam macht, ohne weitere göttliche Hilfe und ohne daß seinerseits etwas

zum wirklichen Handeln fehlt; darum nennen sie diese Gnade hinreichend, weil sie allein zum Handeln hinreicht.“¹⁸²

Die neuen Thomisten stimmen mit den Jesuiten wieder im bloßen Gebrauch des Wortes „hinreichend“ überein. Jedoch verstehen sie unter der *hinreichenden Gnade* eine Gnade, die zum wirksamen Handeln selbst nicht ausreicht, die mehr noch von Gott um die sogenannte *wirksame Gnade* (vgl. hierzu Kapitel 2.7) erweitert werden muss, um den Menschen handlungsfähig zu machen. Montalte fasst die Lehre der neuen Thomisten folgendermaßen zusammen:

„(...) es genügt also nicht, daß alle Menschen ein unmittelbares Vermögen haben, mit dem sie indessen niemals handeln können; sie bedürfen vielmehr überdies noch einer hinreichenden Gnade, die sie freilich ebenso wenig zum Handeln bringt. Ist das nicht die Meinung ihrer Schule?“¹⁸³

Die Jansenisten begnügen sich mit der Vorstellung von einer *hinreichenden Gnade*, die immer wirksam ist, da alle Gnaden, die den freien Willen nicht zum wirklichen Handeln bringen, auch nicht als hinreichend betrachtet werden können.

Wieder sind es die Jansenisten, denen ihre Haltung zum Vorwurf gemacht wird. Montalte erkennt, dass die neuen Thomisten

„(...) mit den Jesuiten zwar im Gebrauch des Wortes überein[stimmen], das keinen Sinn hat, während sie ihnen dem Wesen der Sache nach entgegengesetzt sind und mit den Jansenisten übereinstimmen.“¹⁸⁴

¹⁸² Ebd., a.a.O., S. 22.

¹⁸³ Ebd., a.a.O., S. 25.

¹⁸⁴ Ebd., a.a.O., S. 23.

Herr N. erklärt, „da nun einmal das Wort hinreichende Gnade von beiden Seiten¹⁸⁵, wenn auch in verschiedenem Sinn, gebraucht wird, glaubt jedermann, einige scharfsinnige Theologen ausgenommen, daß die Sache, die dieses Wort bezeichnet, von den Jakobinern¹⁸⁶ ebenso wie von den Jesuiten vertreten wird (...).“¹⁸⁷

„Denn die Welt läßt sich mit Worten abspeisen, nur wenige gehen den Dingen auf den Grund.“¹⁸⁸

Pascal legt sein Entsetzen Montalte in den Mund, wenn er diesen sagen läßt:

„Mit anderen Worten (...): alle haben genug Gnade, und alle haben nicht genug, und das heißt, daß diese Gnade genügt, obwohl sie nicht genügt, daß sie dem Namen nach hinreichend, der Wirkung nach aber unzureichend ist. Ehrlich Pater, eine solche Lehre ist etwas zu subtil.“¹⁸⁹

Zwei Forderungen Pascals sind hier nicht eingehalten worden:

Erstens alles zu definieren, was nicht selbsterklärend ist. Eine Definition des Wortes „hinreichend“ wird erst auf beständige Nachfrage Montaltes gegeben. Schlussendlich kann nur über die Definition der kritischen Wörter Licht ins Dunkel gebracht und aufgezeigt werden, dass beide Parteien etwas völlig unterschiedliches unter dem gleichen Begriff verstehen, wenngleich sie beide den Begriff fortwährend verwenden. Das unlautere Spiel mit dem Begriff der *hinreichenden Gnade* ist ein aus dem Leben gegriffenes Beispiel für das, was Pascal in seinem *Geist der Mathematik* bezeichnet als

¹⁸⁵ Mit „beiden Seiten“ sind Jesuiten und neue Thomisten gemeint.

¹⁸⁶ Unter den in Paris „Jakobiner“ genannten Dominikanern hatte sich die Gruppe der so genannten „neuen Thomisten“ gebildet. Vgl. Fußnoten 172 und 173.

¹⁸⁷ Ebd., a.a.O., S. 24.

¹⁸⁸ Ebd., a.a.O., S. 24.

¹⁸⁹ Ebd., a.a.O., S. 26.

„(...) die verfänglichen Überraschungen der Sophisten (...)“¹⁹⁰, die „allerlei Schwierigkeiten und Mehrdeutigkeiten enthalten.“¹⁹¹

Die zweite Forderung Pascals für ein überzeugendes Argument bezieht sich auf die in seinem *Geist der Mathematik* genannten Grundworte, denen er dort einen ganzen Abschnitt widmet. Wörter dürfen nur im Sinne ihres üblichen Sprachgebrauchs verwendet werden, es sei denn, es wird zu Beginn eine gesonderte Definition abgegeben. Da dies im Streit um den Gebrauch des Ausdrucks der *hinreichenden Gnade* nicht geschehen ist, müsste das Wort *hinreichend* ausschließlich in seiner üblichen Bedeutung zu verstehen sein, nämlich als „ausreichend“. Denn, so Pascal in seinem *Geist der Mathematik*, das Wesen der Dinge sei nur durch die umgangssprachliche Bewährung der Grundworte sichergestellt, d.h. dadurch, dass sich beim alltäglichen Gebrauch des für eine Sache üblichen Namens auch eine Verständigung zwischen den Sprechenden einstellt¹⁹².

Genau diesem Grundsatz entsprechend lässt Pascal den Freund Montaltes im *Zweiten Brief an einen Freund in der Provinz* sagen:

„Jedermann versteht das Wort *hinreichend* in ein und demselben Sinn; einzig die neuen Thomisten verstehen es anders. Alle Frauen, die ja die Hälfte der Menschheit ausmachen, alle Hofleute, alle Kriegersleute, alle Beamten, alle Richter, die Kaufleute, die Handwerker, das ganze Volk, jede Art von Menschen, mit Ausnahme der Dominikaner, verstehen unter dem Wort *hinreichend*: was alles Notwendige einschließt.“¹⁹³

Obwohl das Wort *hinreichend* im eigentlichen Sinne selbst-verständlich und daher, wie Pascal betont, aufgrund seines alltäglichen Gebrauchs für alle

¹⁹⁰ Pascal, Blaise, Vom geometrischen Geist, Zeile 105 - 106, in: Schobinger, a.a.O., S. 44.

¹⁹¹ Ebd., a.a.O., S. 44, Z. 107.

¹⁹² Ebd., a.a.O., S. 48.

¹⁹³ Pascal, Blaise, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 28.

Menschen gleich verbindlich ist, verwenden es die Dominikaner mit einem beinahe gegensätzlichen, zumindest aber von einer unüblichen Interpretation abhängigen Inhalt. Die Selbst-Verständlichkeit des Wortes ist im Streit um die Auffassung der Gnade verloren gegangen und führt zu Verwirrungen und (gewollten) Missdeutungen.

Das Vorgehen der Dominikaner, deren Ausdruck der *hinreichenden Gnade* eine Gnade meint, die „(...) dem Namen nach hinreichend, der Wirkung nach aber unzureichend ist (...)“¹⁹⁴, ist ein Ergebnis der Missachtung der „Ordnung der Geometrie“¹⁹⁵. Denn, so Pascal in seinem *Geist der Mathematik*,

*„(...) indem sie [die Dominikaner] die Definitionen, die sie Namensdefinitionen nennen, welche die wahren freien, erlaubten und geometrischen Definitionen sind, mit denen verwechseln, die sie Sachdefinitionen nennen, welche eigentlich Behauptungen sind, die keineswegs frei, sondern dem Widerspruch ausgesetzt sind, nehmen sie für sich die Freiheit in Anspruch, solche ebenso gut zu bilden wie die andern; und indem jeder die gleichen Dinge auf seine Weise definiert, vermöge einer Freiheit, die bei diesen Arten von Definitionen ebenso verboten ist wie bei den ersten erlaubt, verwirren sie alles und, jede Ordnung und jede Einsicht verlierend, verlieren sie sich selbst und verirren sich in unerklärbare Schwierigkeiten.“*¹⁹⁶

In diesem Sinne betont Pascal im *Zweiten Brief in einen Freund in der Provinz*:

*„Die Namen sind von den Sachen nicht zu trennen. Ist das Wort hinreichende Gnade einmal eingebürgert, dann mögen Sie noch so oft beteuern, Sie verstünden darunter eine Gnade, die nicht hinreichend ist, Sie werden damit doch nicht ankommen. Ihre Erklärung würde in der Welt nur Abscheu hervorrufen, da man dort von weit weniger wichtigen Dingen weit aufrichtiger spricht.“*¹⁹⁷

¹⁹⁴ Ebd., a.a.O., S. 26.

¹⁹⁵ Pascal, *Vom Geist der Mathematik*, a.a.O., S. 52.

¹⁹⁶ Ebd., a.a.O., S. 52.

¹⁹⁷ Pascal, *Briefe in die Provinz*, a.a.O., S. 32.

Mit dem Entsetzen eines Mannes, der wesentlich mehr als seine Gegenspieler in den „Geist der Klarheit“¹⁹⁸ eingedrungen ist und sich mit der „Verwirrtheit der Streitgespräche“¹⁹⁹ auseinandersetzen muss, legt Pascal seinem Montalte schließlich folgende Worte in den Mund:

„Wo in aller Welt sind wir? (...) Leugne ich die hinreichende Gnade, so bin ich ein Jansenist; lasse ich sie zu wie die Jesuiten, und zwar so, daß die wirksame Gnade nicht notwendig ist, dann bin ich (...) ein Ketzer. Nehme ich sie aber in Ihrem Sinne an, so daß die wirksame Gnade notwendig bleibt, dann verstoße ich gegen den gesunden Menschenverstand und bin ein Phantast, behaupten die Jesuiten. Was soll ich also tun angesichts der unausweichlichen Notwendigkeit, entweder ein Phantast, ein Ketzer oder ein Jansenist zu sein? Und wie weit ist es mit uns gekommen, wenn es einzig die Jansenisten sind, die sich nicht mit dem Glauben und nicht mit der Vernunft überwerfen, und sie allein der Torheit und dem Irrtum entgehen?“²⁰⁰

6.1.3 Die Begriffe *Mörder*, *Überfluss* und *Wucher*

Die absichtlich verfälschte Interpretation von Wörtern, die im allgemeinen Sprachgebrauch üblich sind, stößt innerhalb der Briefserie immer wieder auf Pascals Kritik. Im *Sechsten Brief* behandelt Pascal die Wörter „Mörder“ und „Überfluss“, im *Achten Brief* den Begriff „Wucher“, deren Bedeutung im Kontext der jesuitischen Gnadenlehre wieder einmal eine ungewöhnliche Auslegung erfahren.

¹⁹⁸ Ebd., a.a.O., S. 52.

¹⁹⁹ Ebd., a.a.O., S. 52.

²⁰⁰ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 27.

Ausgangspunkt des Zwiegesprächs zwischen Montalte und dem Jesuitenpater im *Sechsten Brief* bildet die Bulle *Cum alias nonnulli*²⁰¹ von Papst Gregor XIV., in der über das Asylrecht der Kirchen und Klöster bestimmt wurde. Dort erklärt Gregor XIV., die Mörder seien unwürdig, das Asylrecht der Kirchen zu genießen. Um den Vorgaben der Bulle zu entsprechen, ohne aber das Wohlwollen der ihnen zugetanen Bevölkerung zu verspielen, bedienen sich die Jesuiten schlichtweg einer neuen, selbst erfundenen Interpretation des Worts *Mörder*:

*„Wir verstehen unter dem Wort Mörder die Leute, die Geld erhalten haben, um jemanden meuchlerisch zu töten. Daraus folgt, daß diejenigen, die töten, ohne dafür bezahlt zu werden, sondern lediglich, um ihren Freunden gefällig zu sein, nicht als Mörder zu bezeichnen sind.“*²⁰²

Damals wie heute bedarf diese Definition des Worts *Mörder* keines ausdrücklichen Widerworts, jedem Leser führt diese absichtliche Fehlinterpretation selbst vor Augen, dass es in diesem Zusammenhang nicht um Wahrheit, sondern um Willkür geht. Alle dieses Thema betreffenden Missverständnisse beruhen, wie Pascal aufzeigt, auf einer falschen Definition, die auch bei korrekter Argumentation ein falsches Ergebnis hervorbringen können.

Wie auch in den darauffolgenden vier Briefen macht hier im *Sechsten Brief* Pascal der Öffentlichkeit durch die Aussagen des Paters deutlich, dass neuartige und zurechtgerückte Definitionen bestimmter in einer Gesellschaft einheitlich verstandener Grundworte lediglich ein von den jesuitischen Moraltheologen erdachtes Ausweichmanöver zur Umschiffung rechtlicher oder gar päpstlicher Bestimmungen sind. Pascal verzichtet hier sogar gänzlich auf jeweilige Gegenbeweise, sondern lässt die Aussagen der Jesuitenpatres für sich sprechen.

²⁰¹ Die Bulle stammt vom 28. Mai 1591.

²⁰² Pascal, a.a.O., S. 96.

Auf die gleiche Weise verfährt Pascal auch mit dem Begriff „Wucher“ im *Achten Brief*. Dort hinterfragt er durch Montalte dessen Auslegung durch die Jesuiten, verzichtet aber auch hier wieder auf einen Gegenbeweis, die Zitate aus den moraltheologischen Werken der Jesuiten sind vielmehr selbstredend. Pascal lässt den von Montalte aufgesuchten Jesuitenpater den jesuitischen Moraltheologen Escobar zitieren. Dieser schreibt in seinem Werk *Theologia Moralis*:

*„Es wäre Wucher, sich von denjenigen, denen man Geld leiht, einen Gewinn zu verschaffen, falls man diesen als von Rechts wegen geschuldet verlangt; fordert man ihn dagegen als aus Dankbarkeit geschuldet, so ist es kein Wucher.“*²⁰³

Aus demselben Werk liest der Jesuitenpater weiter vor:

*„(...) Es ist nicht erlaubt, die Absicht zu haben, aus geliehenem Geld unmittelbar Gewinn zu ziehen; beansprucht man den Gewinn jedoch aufgrund des Wohlwollens desjenigen, dem man es geliehen hat, media benevolentia, so ist es kein Wucher“*²⁰⁴.

Der Jesuitenpater ist begeistert, Montalte aber, durch den ja Pascal spricht, ist schockiert, bringt jedoch keine Einwände, da dies nicht nötig ist. Dem Leser ist deutlich gemacht worden, dass die Spitzfindigkeiten und gewollten Fehlinterpretationen gebräuchlicher Wörter den Nährboden für Zwistigkeiten gestreut haben. Montalte fragt lediglich:

*„Ich glaube aber wirklich, Pater, dass Escobar allein dieses Wort gebraucht. Oder kommt es noch in anderen Büchern vor?“*²⁰⁵

²⁰³ Karl August Ott gibt als Quellenangabe hier an: Escobar y Mendoza, Antonio de, *Liber Theologiae Moralis*, 1644, S. 393.

²⁰⁴ Ebd., S. 388.

²⁰⁵ Pascal, *Briefe in die Provinz*, a.a.O., S. 146.

Eine Definition also, die nur von einem Diskussionspartner anerkannt ist, dem Rest der Diskutierenden aber fremd ist, ja dem sogar die übliche intersubjektive Gültigkeit verloren gegangen ist, kann keine Grundlage für einen stimmigen Beweis darstellen.

Als Bestandteile eines schlüssigen Beweises spielen die Definitionen eine grundlegende Rolle. Pascal hat in seinen *Briefen in die Provinz* eindrücklich gezeigt, dass eine Verständigung auf der Grundlage falscher Definitionen nicht möglich ist, genauso wenig wie der Aufbau eines gültigen Beweises.

6.2 Die Rolle des Axioms in den *Briefen in die Provinz*

Die Auseinandersetzung mit den Jesuiten war offenbar, wie die bereits angeführten Zitate sichtbar gemacht haben, von haltloser Verwirrung gekennzeichnet. Nichts schien nun wichtiger zu sein, als Ordnung in das Chaos der Definitionen und Ansichten zu bringen, um überhaupt eine Grundlage zu schaffen, auf welcher der ungerechtfertigten Verurteilung Arnaulds und somit der generellen Abwertung der jansenistischen Haltung entgegengetreten werden konnte. Um die Zustimmung der Öffentlichkeit zu erhalten, war eine nachvollziehbare Beweisführung notwendig.

Wie aber sollte eine solche Beweisführung aussehen?

In seinen ersten Briefen zielt Pascal – wie im letzten Kapitel an ausgesuchten Beispielen gezeigt wurde - in erster Linie auf die Definition wichtiger Begriffe ab, deren missbräuchliche Verwendung zu heillosen Verwirrung geführt hatte. Er entspricht damit voll und ganz seinem ersten Postulat aus seinem *Geometrischen Geist*²⁰⁶. Die zweite maßgebliche Forderung in seiner Abhandlung bezieht sich nun auf den Einsatz „natürlicher Prinzipien“, also die Verwendung von Grundwahrheiten, die a priori als gültig akzeptiert sein müssen: den Axiomen. Diese grundlegenden Sätze zu beweisen, sei zwar unmöglich, so Pascal²⁰⁷, jedoch stelle diese Unmöglichkeit keinen Mangel für die darauf aufbauende Erkenntnis und deren Nachweis dar. Die große Schwierigkeit bestand aber darin, überhaupt einmal natürliche Prinzipien anzuführen, die von den Streitparteien anerkannt werden mussten.

Dass Pascal seiner Forderung nach Axiomen als Beweisgrundlage auch in den *Provinzbrieffen* treu blieb und auf welche Weise er die Etablierung von Axiomen und deren Verwendung angesichts der schwierigen Lage möglich machte, soll in diesem Kapitel behandelt werden.

²⁰⁶ Vgl. hierzu Kapitel 5.4.1.

²⁰⁷ Pascal, Blaise, Allgemeine Betrachtungen über die Geometrie. Vom Geometrischen Geist und von der Kunst zu überzeugen. In: Zwierlein, a.a.O., S. 101 f.

6.2.1 Die drei Erkenntnisprinzipien der Wahrheit

Pascal beschrieb in seinem *Geometrischen Geist* die *clarté naturelle*, die natürliche Evidenz, als wichtigste Voraussetzung für ein Axiom. Durch sie offenbare sich die Wahrheit dieser Prinzipien (vgl. hierzu Kapitel 5.4.4).

In seinem *Elften Brief*, in dem Pascal sich erstmals gegen die ihn gerichteten Vorwürfe verteidigt, wendet er sich, wie weiter oben bereits erwähnt, nun direkt an die Jesuitenpatres. Ohne seine Intention in ein lustiges Schauspiel zu verpacken wie in den ersten zehn Briefen, spricht er im *Elften Brief* zum ersten Mal offen und konkret innere sowie äußere Beweggründe für die Briefserie an. Dieser sowie auch der folgende *Zwölfte Brief* offenbart dem Leser daher das ganze Denken und Bestreben Pascals, das in diesen brieflichen Auseinandersetzungen liegt. In ihnen legt Pascal den Schlüssel zum Erfolg seiner Briefserie offen.

Worin zeigt sich, dass Pascal die Forderungen aus seiner Abhandlung *Vom Geometrischen Geist* nicht nur bezüglich der Definitionen, sondern auch in Bezug auf die Axiome umsetzt? Ein Blick auf den *Elften Brief* gibt Aufschluss: Thematisch hebt Pascal in diesem Brief auf die Verteidigung der Ironie und der Wahrheit ab. Sein wichtigstes operatives Instrument enthüllt er dabei in Form eines Zitats des heiligen Hilarius:

*„(...) können wir aber zeigen, daß das, was wir vorbringen, allbekannt und offenkundig ist, so weichen wir (...) nicht ab von der Bescheidenheit und dem apostolischen Freimut.“*²⁰⁸

²⁰⁸ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 219; Pascal zitiert hier Hilarius aus dessen Werk *Adversus Constantinum* § 6, P. L. 10, 582.

Hier sind vor allem die Adjektive „allbekannt“ und „offenkundig“ von tragender Bedeutung, da sie die *clarté naturelle*, die grundlegende Eigenschaft eines Axioms umschreiben. Es sind also die „Allbekanntheit“ und die „Offenkundigkeit“, die immer gegeben sein müssen, durch welche eine „natürliche Einsicht“ erzeugt wird, die, wie in Kapitel 5.4.4 erläutert, laut Pascal dem Menschen bezüglich einer Aussage gegeben sein muss, um sie akzeptieren zu können.

Nun stellt sich die Frage, was in einer derart diffizilen Auseinandersetzung wie der um die richtige Auslegung der Gnade Gottes, die im Laufe der Jahrhunderte bereits in so viel Wirrsal verstrickt war, denn überhaupt noch als „allbekannt“ und „offenkundig“ gelten konnte.

Um eine Antwort hierauf zu finden, lohnt sich abermals ein Blick auf den *Elften Provinzbrief*. Für Pascal selbst gibt es ein Zentrum aller Dinge, das alles bedeutet: die Wahrheit. Sein ganzes Bestreben liegt darin, der Wahrheit zu dienen. So betrachtet er, wie er im *Elften* und *Zwölften Brief* darlegt, alles

„(...) nach dem Maßstab der Wahrheit, die sich niemals ändert (...)“²⁰⁹

Daher wirft er den Jesuitenpatres vor:

„Sie glauben, die Macht und die Straffreiheit auf Ihrer Seite zu haben, aber ich glaube, die Wahrheit und die Unschuld für mich zu haben.“²¹⁰

Pascal möchte also die Wahrheit zeigen, die in seinen Augen so sehr unter der jesuitischen Interpretation der christlichen Moral leidet. Die schwierige Frage, woran die Wahrheit erkannt werden kann und vor allem, wie sie bewiesen werden kann, beantwortet Pascal dankenswerterweise selbst im *Achzehnten Brief* seiner *Provinciales*. Hier stellt er gegen Ende des Briefs eine

²⁰⁹ Ebd., a.a.O., S. 235.

²¹⁰ Ebd., a.a.O., S. 249.

Kategorisierung auf, die weiteren Aufschluss über seine gesamte Axiomenbildung gibt und daher von allergrößter Bedeutung ist:

„Welche Behauptung man uns auch zur Prüfung vorlegt, stets ist zunächst zu ermitteln, welcher Art sie ist, damit wir wissen, an welches der drei Erkenntnisprinzipien wir uns zu halten haben. Handelt es sich um eine übernatürliche Wahrheit, so werden wir weder mit den Sinnen, noch mit der Vernunft darüber urteilen, sondern aufgrund der Schrift und der Lehrentscheidungen der Kirche. Wenn es sich um eine Wahrheit handelt, die nicht geoffenbart worden und der natürlichen Vernunft angemessen ist, so wird diese der geeignete Richter sein. Handelt es sich aber um einen Tatbestand, so werden wir den Sinnen glauben, denen es natürlicherweise zukommt, darüber zu urteilen.“²¹¹

Pascal erläutert also drei Erkenntnisinstanzen, die jede für sich unterschiedlicher Axiome bedarf, um sie zu beweisen.

Die übernatürliche, religiöse Wahrheit gehört der Kategorie des Glaubens an und kann ausschließlich mit den Prinzipien der Schrift und der Kirchenväter bewiesen werden. Eine nicht geoffenbarte Wahrheit lässt sich dagegen mit logischen Kriterien erkennen und vermitteln. Für sie ist die menschliche Vernunft ausschlaggebend. Die dritte und letzte Kategorie beinhaltet die der Tatsachen, die mit den Sinnen erfasst werden und auf diese Weise von jedem Menschen nachvollzogen werden können.

Obschon diese Kategorisierung von Pascal nicht in den Fokus gestellt wurde und innerhalb der Briefserie nur den Stellenwert einer Erwähnung einnimmt, bewahrt sie sich als stille Zusammenfassung der Pascalschen Vorgehensweise bei der Etablierung von Axiomen für die Beweisführung seiner gesamten Streitschriften, wie sich im Laufe der Untersuchung noch zeigen wird.

²¹¹ Ebd., a.a.O., S. 406 f.

Mit dem Aufbau dieses Kapitels, in dem die Etablierung und Verwendung dieser Axiome durch Pascal in den *Briefen in die Provinz* gezeigt werden sollen, folge ich somit den drei Kategorien „religiöse Wahrheit“, „menschliche Vernunft“ und „sinnlich erfahrbare Tatsache“.

6.2.2 Grundwahrheiten der Religion als Axiome der Beweisführung

Obwohl die Prinzipien der Religion in den Bereich der Glaubenswahrheiten fallen und somit den Glauben voraussetzen, galten sie zur Zeit Pascals als allgemeingültig, da – im Gegensatz zu heute – beinahe die gesamte Bevölkerung christlich war. Die Grundwahrheiten der Religion waren von allen Christen, ob Theologen oder Laien, anerkannt, da sie „allbekannt“ waren und deswegen jedem „offenkundig“ erschienen, und von niemandem geleugnet werden konnten. So erhielten die Prinzipien der Religion den Charakter von Axiomen, die Pascal als feste Basis für einen Beweis dienen konnten.

Diese religiösen Axiome bilden Pascals ganze Grundlage zum Aufbau des Großteils der in den *Provinzbriefen* vorkommenden Beweise. Für Pascal, der sich hervorragend in der Heiligen Schrift und in den Schriften der Kirchenväter auskannte, stellten diese einen reichen Fundus dar, aus dem er für all seine Beweise gegen die jesuitischen Aussagen in vielfältiger Weise schöpfen konnte.

Ein plastisches Beispiel dafür gibt der *Vierte Brief*, in dem es um den Begriff der *aktuellen Gnade* geht.

In seinem *Vierten Brief* an einen Freund in die Provinz, der in der Literatur stets als mustergültiger Beweis schlechthin angesehen wird²¹², holt Pascal tatsächlich zum ersten Mal in der Folge der Briefe zu einem Gegenschlag aus, hatte er doch bis zu diesem Zeitpunkt die Zitate aus der Morallehre der Jesuiten ohne größere Widerworte für sich sprechen lassen.

²¹² Ott, Karl August, a.a.O., S. LXXIII.

Sich über den Begriff und die Bedeutung der *aktuellen Gnade* informierend bespricht sich Louis de Montalte mit einem Jesuitenpater, dessen Ansichten Montalte bald zu einer Gegenargumentation ausholen lassen. Zunächst jedoch bittet er den Pater um eine Definition des Ausdrucks der *aktuellen Gnade*. Dieser präsentiert Montalte folgende Definition:

*„Als aktuelle Gnade bezeichnen wir eine Eingebung Gottes, durch die er uns seinen Willen zu erkennen gibt und uns anstachelt, ihn zu erfüllen.“*²¹³

An der Definition ist weiter nichts auszusetzen, doch als Montalte den Pater bittet, die *„(...) Definition durch das Definierte zu ersetzen“*²¹⁴ – womit er sogar Wort wörtlich eine die Definition betreffende Forderung Pascals aus dem *Geometrischen Geist* zitiert – kommen die ersten vagen Missdeutungen ans Licht. Der Jesuitenpater behauptet,

*„(...) daß eine Tat nicht als Sünde angerechnet werden kann, wenn Gott uns nicht, bevor wir sie begehen, die Erkenntnis des Bösen gibt, das in ihr ist, und eine Eingebung, die uns anstachelt, sie zu meiden.“*²¹⁵

Der den Jansenisten zugetane Begleiter Montaltes flüstert diesem daraufhin zu:

*„Sie können sicher sein, daß die Väter, die Päpste, die Konzilien, die Heilige Schrift und selbst die Andachtsbücher der jüngsten Zeit niemals so geredet haben: Jedoch wird er Ihnen eine stattliche Zahl von Kasuisten und neuen Scholastikern anführen.“*²¹⁶

²¹³ Ebd., a.a.O., S. 52.

²¹⁴ Ebd., a.a.O., S. 52.

²¹⁵ Ebd., a.a.O., S. 52.

²¹⁶ Ebd., a.a.O., S. 53.

Pascal greift mit diesem Satz die gegensätzlichen Beweisgrundlagen der beiden Streitparteien auf: Die Jesuiten gründen ihre Beweise auf den Schriften ihrer Kasuisten und neuen Scholastiker, die allerdings außer ihnen selbst niemandem bekannt sind oder deren Standpunkte in irgendeiner Weise offenkundig wären. Die Jansenisten dagegen berufen sich stets auf die Grundwahrheiten der Religion, nämlich auf die Väter, die Päpste, die Konzilien und die Heilige Schrift, oder kurz: auf die Tradition der katholischen Kirche.

Während der Pater sich fleißig bemüht, mit immer wieder neuen Zitaten aus den kasuistischen Werken seine Beweise zu untermauern, reicht jeweils ein Kommentar Montaltes aus, um die Aussagen des Paters augenscheinlich als unsinnig zu entlarven. So entgegnet Montalte der kasuistischen Definition der *aktuellen Gnade* mit folgender vernichtender Antwort:

„Ecce qui tollit peccata mundi: »Dieser nimmt hinweg die Sünden der Welt!«“²¹⁷

Und dann:

„(...) In der Tat, (...), da hat uns der Pater Bauny²¹⁸ eine neue Art der Erlösung gebracht.“²¹⁹

Außerdem gibt Montalte eine noch tiefer gehende ironische Interpretation der Definition ab und zeigt damit endgültig, dass er Aussagen der jesuitischen Kasuisten nicht als Axiome akzeptiert:

„Welch bequemer Weg, um in diesem wie im künftigen Leben glücklich zu sein! Ich hatte immer geglaubt, man sündige um so mehr, je weniger man an Gott denkt; doch jetzt erkenne ich, daß alle Dinge künftig rein sind, wenn man es

²¹⁷ Ebd., a.a.O., S. 54.

²¹⁸ Bei Pater Bauny handelt es sich um Étienne Bauny (1564 – 1649), Jesuitenpater und Professor am Collège de Clermont von 1618 – 1625. Verfasser *einer Summe der Sünden, die in allen Ständen begangen werden*, Paris 1634.

²¹⁹ Fortführung des vorherigen Zitats.

einmal so weit gebracht hat, überhaupt nicht mehr an Gott zu denken. Also keine halbherzigen Sünder mehr, die noch ein bißchen Liebe zur Tugend haben; die werden alle verdammt sein, diese Halbsünder. Aber die offenherzigen Sünder, die verstockten, eingefleischten, die durch und durch Sünder, die kann die Hölle nicht mehr festhalten; die haben den Teufel betrogen, indem sie sich ihm ganz hingaben.“²²⁰

Anhand mehrerer Zitate aus der Heiligen Schrift gelingt es Montalte schließlich, die Aussagen des Jesuitenpaters zu widerlegen:

„(...) Und da geschrieben steht, daß Gott seine Vorschriften den Heiden nicht kundgemacht hat²²¹ und daß er sie auf ihren Wegen hat irregehen lassen²²², können Sie nicht behaupten, Gott habe die erleuchtet, von denen die heiligen Bücher uns versichern, daß sie in Finsternis und im Schatten des Todes gelassen wurden²²³.“²²⁴

Weiter argumentiert er, eine Stelle aus dem Ersten Timotheusbrief zitierend²²⁵, mit dem heiligen Paulus, der sich selbst

„(...) den ersten Sünder nennt, und zwar um einer Sünde willen, die er, wie er ausdrücklich sagt, aus Unwissenheit und im Eifer begangen hatte.“²²⁶

Montalte gelangt in Hochform und überflutet den Pater zusätzlich mit Stellen aus dem Lukasevangelium und dem ersten Korintherbrief, die seine Überzeugung erhärten und vor allem einen Widerspruch durch den

²²⁰ Ebd., a.a.O., S. 57.

²²¹ Psalm 147, 20.

²²² Apostelgeschichte 14, 15.

²²³ Jesaja 9,2.

²²⁴ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 61.

²²⁵ Erster Brief an Timotheus, 1, 15.

²²⁶ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 61.

Jesuitenpater unmöglich machen, solange er die Grundwahrheiten der Religion nicht leugnen möchte. So drängt Montalte den Pater weiter in die Enge:

„Genügt es Ihnen nicht, im Evangelium zu lesen, daß jene, die Jesus Christus gekreuzigt haben, der Vergebung bedurften, die er für sie erflehte, obwohl sie die Bosheit ihrer Tat nicht erkannten²²⁷ und sie diese nach dem heiligen Paulus nie begangen hätten, wenn sie sie erkannt hätten²²⁸?“²²⁹

Mit Lukas und Johannes schließt Montalte seine Argumentationsreihe des ersten Beweises im *Vierten Brief* ab:

„Genügt es nicht, daß Jesus Christus uns angekündigt hat, es werde Verfolger der Kirche geben, die Gott zu dienen glauben, indem sie sich bemühen, sie zu vernichten²³⁰ – auf daß wir begreifen, daß diese Sünde, die nach dem Apostel die allerschwerste ist, von Menschen begangen werden kann, die, weit davon entfernt zu wissen, daß sie sündigen, eher glauben würden, sie sündigten, wenn sie es nicht täten? Und endlich, genügt es nicht, daß Jesus Christus selber uns gelehrt hat, daß es zwei Arten von Sündern gibt, von denen die einen wissentlich sündigen und die anderen unwissentlich, daß alle aber bestraft werden, obschon allerdings auf verschiedene Weise?“²³¹

Der Beweis aufgrund dieser Fakten führt dazu, dass der Pater sich seiner Argumentationsgrundlage beraubt sieht.

Als der Pater beginnt auszuweichen und schlussendlich sogar immer mehr Zugeständnisse macht, da er die Axiome Montaltes nicht ablehnen kann, demontiert Montalte ihn vollständig:

²²⁷ Lukas 23,34.

²²⁸ Erster Korinther 2,8.

²²⁹ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 61.

²³⁰ Johannes 16,2.

²³¹ Lukas 12, 47-48.

„Sie weichen aus, (...), Sie weichen aus, Pater, Sie geben das Grundprinzip auf! Da Sie einsehen, daß es hinsichtlich der Sünder nichts mehr taugt, würden Sie jetzt gern auf einen Kompromiß eingehen und es wenigstens für die Gerechten fortbestehen lassen. Ist dem aber so, dann ist seine Anwendung, wie ich meine, stark eingeschränkt; denn es wird kaum jemandem noch dienlich sein, und es lohnt sich kaum noch, mit Ihnen darüber zu streiten.“²³²

Dieser Satz stellt einen thematischen Kern hinsichtlich der Axiomenbildung im *Vierten Brief* dar. Was sagt der Satz genau aus? Die Feststellung, der Pater gebe sein Grundprinzip auf, ist nichts anderes als die triumphale Feststellung, dass also die Grundprinzipien oder Axiome des Paters, nämlich die Aussagen der Kasuisten bezüglich der *aktuellen Gnade*, nicht die Eigenschaften eines Axioms aufweisen, das allgemein anerkannt und offenkundig sein muss. Aus diesem Grund sind die Axiome nicht anzuerkennen. Das erkennt auch der Pater im Fortgang der Diskussion und versucht nun, sich von seinem Grundprinzip zu entfernen, was aber gleichzeitig der Beweis dafür ist, dass dieses Grundprinzip nicht haltbar ist.

Montalte hat es mithilfe der Zitate aus der Heiligen Schrift geschafft, dem Pater zu zeigen, dass seine Axiome keine Grundprinzipien darstellen und deswegen auf ihnen kein Beweis aufbaubar ist. Ein Grundprinzip, das auf einem Kompromiss beruht, würde nur einen wackligen Beweis zulassen, so dass es, wie Montalte es ausdrückt, „kaum jemandem noch dienlich“ ist.

Einer der wichtigsten Prozesse in diesem *Vierten Brief* also, der nur exemplarisch für alle Briefe in die Provinz analysiert wurde, ist die Etablierung der für das rationale Beweisverfahren notwendigen Grundwahrheiten, der nicht weiter rückführbaren und allgemein anerkannten Prinzipien. Die Bibelstellen und Zitate der Kirchenväter, die Montalte anführt, sind solche nicht anzweifelbaren Grundwahrheiten, da sowohl Jesuiten als auch

²³² Ebd.,a.a.O., S. 62.

Jansenisten als Christen die Heilige Schrift als Grundlage ihrer Religion und damit unangezweifelter Wahrheit anerkennen.

Das mathematische Verfahren, das Pascal in seinem *Geist der Mathematik* entworfen und in der *Kunst zu überzeugen* weitergeführt hat, kam hier nachweislich zur Anwendung. Dass der *Vierte Brief* sich angeboten hat, dies exemplarisch zu zeigen, beschränkt aber die Axiomenbildung selbstverständlich nicht nur auf diesen Brief. In den folgenden fünf Briefen bedient Pascal sich ebenso seiner Methode des mathematischen Beweisens in Form der Gespräche, die Montalte mit einem Freund oder einem der Jesuitenpatres führt.

Ab dem *Elften Brief* dann werden die Axiome noch konkreter sichtbar, da das Beweisen hier nicht in Form eines Schauspiels dargeboten wird. Immer wieder ist es – neben der Heiligen Schrift - Augustinus, den Pascal heranzieht, da er dessen Lehre während seiner Aufenthalte in Port-Royal studiert und verinnerlicht hatte.

Im *Vierzehnten Brief* beispielsweise, der das Recht zu töten diskutiert, entkräftet Pascal die Ansichten seiner Gegner bezüglich des Rechts auf Tötung eines Diebs, die im Katalog der probablen Meinungen als moralisch vertretbar aufgeführt ist. Pascals Axiomenbildung basiert auch hier wieder auf den bewährten Quellen des Alten und Neuen Testaments sowie auf Augustinus:

„(...) und darum wird nach dem heiligen Augustinus derjenige, der einen Verbrecher tötet, ohne dazu ermächtigt zu sein, selber zum Verbrecher, vor allem aus dem Grund, weil er sich eine Gewalt anmaßt, die Gott ihm nicht verliehen hat;“²³³

Augustinus kehrt an unzähligen weiteren Stellen in den *Briefen* wieder und bildet eine wichtige Basis im Pascalschen Beweisprozess. Die häufige Bezugnahme auf Augustinus zeigt nicht nur, dass Pascal sich in höchstem Maße mit den Schriften des bedeutenden Kirchenlehrers auseinandergesetzt hatte,

²³³ Ebd., a.a.O., S. 274.

sondern es reflektiert überhaupt seine enge Beziehung zum geistigen Leben des Zisterzienserklosters Port-Royal, dessen augustinisch orientierte Lebensweise das ernsthaft christliche und tief religiöse Ansinnen der Nonnen, darunter Pascals Schwester Jacqueline, anschaulich macht, das in so starkem Gegensatz zu der von den Jesuiten vertretenen Morallehre stand.²³⁴

6.2.3 Die axiomatische Bedeutung der antiken Tradition

Alleine schon aufgrund der Thematik schöpfte Pascal überwiegend aus christlich fundierten Quellen, vorzugsweise aus den Schriften des Augustinus, des „Fürsten der Theologen“²³⁵, wie Montalte ihn nennt, mit dessen Zitat er auch u.a. den Beweis am Ende des *Vierten Briefs* krönt.

Darüber hinaus greift Pascal aber auch auf Quellen aus der antiken Tradition zurück, da diese einerseits allgemein anerkannt sind, andererseits aber auch zeigen, dass die Logik seiner Argumentation nicht allein auf das katholische System beschränkt ist, sondern auch in anderen, nicht religiösen Systemen bestehen kann.

So nimmt Pascal zum Beispiel in seinem *Vierten Brief* ein von den Jesuiten ins Spiel gebrachte Zitat des Aristoteles wieder auf, um seinen Beweis zu untermauern:

In der hitzigen Diskussion um die *aktuelle Gnade* führt der Pater nach einer Weile Aristoteles als Quelle an, um sich nicht weiter dem Vorwurf auszusetzen, er lege keinen Wert auf Tradition. Jedoch stellt sich bald heraus, dass das Zitat des Aristoteles vom Kasuisten Bauny falsch ausgelegt worden war. Montalte zeigt, dass er den Aussagen des Paters keinerlei Glauben schenkt:

²³⁴ Siehe hierzu Kapitel 2.6.

²³⁵ Ebd., a.a.O., S. 68.

„Ist es denn möglich, Pater, dass Aristoteles diesen Gedanken gehabt hat? Ich habe immer gehört, er sei ein kluger Mann gewesen!“²³⁶

Montaltes Begleiter schlägt nun selbst in der *Ethik* des Aristoteles nach und beweist mit einigen zitierten Sätzen, dass Aristoteles nicht im Sinne der Kasuisten, sondern sogar im ganz gegenteiligen Sinne gedacht hat. Montalte, der Aristoteles als weltliche Parallele zu Augustinus den „Fürsten der Philosophen“²³⁷ nennt, lässt auch diesen axiomatischen Versuch des Paters nicht gelten:

„Wer aber wird nicht darüber staunen, daß ein heidnischer Philosoph weit bessere Einsicht als Ihre Theologen in eine Sache gehabt hat, die für die ganze Morallehre und sogar die Seelenführung so wichtig ist, wie es die Kenntnis der Umstände ist, die eine Handlung freiwillig oder unfreiwillig machen und sie folglich entschuldigen oder als Sünde anrechnen lassen?“²³⁸

Selbst wenn Pascal sich auf das Terrain außerhalb der Religion begeben muss und auf Grundwahrheiten der Tradition angewiesen ist, kann er mit den Aussagen des „Fürsten der Philosophen“ Axiome etablieren, die allgemein bekannt und deswegen a priori anerkannt sind.

Wenngleich Pascal innerhalb der Briefserie sparsam mit Zitaten antiker Philosophen umgeht, so sind diese umso wirkungsvoller, da sie zeigen, dass sogar die Logik der „Heiden“ zu gleichen Entscheidungen in Gewissensfällen führt wie die der christlichen Tradition.

Im *Vierzehnten Brief*, der die Frage behandelt, ob es ein Recht zu töten gibt, widerlegt Pascal die Meinung der jesuitischen Kasuisten auf dem bewährten Weg der exakten Axiomenbildung. Neben zahlreichen Zitaten aus dem Neuen und Alten Testament bildet er hier ein wichtiges Axiom mithilfe von Cicero und erklärt gleichzeitig seine Bedeutung:

²³⁶ Ebd. a.a.O., S. 66.

²³⁷ Ebd., a.a.O., S. 68.

²³⁸ Ebd., a.a.O., S. 68.

„Das sind, ehrwürdige Patres, die zu allen Zeiten und an allen Orten anerkannten Grundprinzipien der öffentlichen Ruhe und Sicherheit, auf die alle Gesetzgeber der Welt, die christlichen wie die weltlichen, ihre Gesetze gegründet haben. Eine Ausnahme von dieser Regel haben selbst die Heiden niemals zugelassen, es sei denn in dem Fall, daß man den Verlust der Keuschheit oder seines Lebens anders nicht verhindern kann.“²³⁹

Daraufhin zitiert er Cicero aus dessen Werk *Pro Milone*:

„(...) dann glaubten sie nämlich, wie Cicero sagt, daß die Gesetze selber ihre Waffen denen zu reichen scheinen, die sich in einer solchen Notlage befinden.“²⁴⁰

Pascal erspart mir ein Schlusswort zu diesem Unterkapitel, indem er selbst die treffendste Erklärung zur Bedeutung seiner beweisbildenden Axiome gibt:

„Aus allem bisher Gesagten ist leicht zu ersehen, in welchem Gegensatz Ihre laxen Ansichten zu der Strenge der bürgerlichen und selbst der heidnischen Gesetze stehen. Zu welchem Urteil wird man aber erst kommen, wenn man sie mit den kirchlichen Gesetzen vergleicht, die ja ungleich heiliger sein müssen, weil einzig die Kirche die wahre Heiligkeit kennt und besitzt?“²⁴¹

Sogar die nicht-christliche Tradition der antiken Philosophen bildet also eine Quelle vieler akzeptierter Grundwahrheiten, die Pascals Beweise nur noch unumstößlicher machen, da sie zeigen, dass seine Denkweise sich selbst in anderen historischen, politischen und geistigen Systemen bereits bewährt hat und somit eine basale, unumstößliche Logik enthält.

²³⁹ Ebd., a.a.O., S. 274 f.

²⁴⁰ Cicero, *Pro Milone*, III, 9; das Zitat ist ebenfalls aus dem *Vierzehnten Brief*, S. 274, entnommen.

²⁴¹ Pascal, *Briefe in die Provinz*, a.a.O., S. 282 f.

6.2.4 Das Grundprinzip des gesunden Menschenverstands

Pascal, der zwar als brillanter Theoretiker Geschichte geschrieben hat, war aber ebenso Pragmatiker, vor allem auch dann, wenn es um Logik ging. Nichts lag ihm ferner, als sich in Theorien zu verstricken, die im praktischen Leben keine Anwendung finden konnten. All sein Bestreben ging stets in Richtung Wahrheit. Eine Wahrheit, die allumfassend war. Seine Logik sollte zur Auffindung der Wahrheit dienen, wie er zu Anfang seines *Geometrischen Geists* betonte. Ein entscheidender Aspekt ist dabei der im innersten verborgene „gesunde Menschenverstand“²⁴² eines jeden Menschen. Ähnlich wie die Grundworte basiert der gesunde Menschenverstand auf einer stillen Übereinkunft zwischen verschiedenen Individuen, die im gleichen System (sprich: in der gleichen Gesellschaft) aufgewachsen sind und somit eine gleiche Vorstellung von den Dingen oder von Sachverhalten haben, ohne diese explizit zu erwähnen.

Bei Pascal spielt der gesunde Menschenverstand, wie er ihn selbst nennt, eine ebenso wichtige Rolle wie die Grundwahrheiten der Religion oder der Tradition, obschon er den beiden Kategorien unterschiedliche Erkenntnisebenen zuteilt, da der Glaube keiner Vernunft bedarf, der gesunde Menschenverstand sich jedoch gerade durch eine „natürliche Vernunft“ auszeichnet (vgl. hierzu Kapitel 6.2.1).

Im *Vierzehnten Brief*, in dem Pascal die Grundsätze der Jesuiten bezüglich des Rechts zu töten widerlegt, erläutert Pascal die Bedeutung des gesunden Menschenverstands, der für ihn Ausdruck einer „natürlichen Vernunft“²⁴³ ist:

„Wenn Sie in so vielen Fällen den Totschlag für erlaubt halten, so wird daran ja deutlich, daß Sie in dieser Frage das Gesetz Gottes so völlig vergessen und das

²⁴² Ebd., a.a.O., S. 271.

²⁴³ Ebd., a.a.O., S. 271.

*Licht der natürlichen Vernunft so gänzlich ausgelöscht haben, daß man Sie wieder auf die einfachsten Grundprinzipien der Religion und des gesunden Menschenverstands verweisen muß.*²⁴⁴

Diese natürliche Vernunft entspringe aus einem natürlichen Empfinden für die jeweilige Angelegenheit, in diesem Fall für das nicht vorhandene Recht zu töten, da

*„(...) kein Einzelner das Recht über das Leben eines anderen hat“*²⁴⁵.

Pascal bekräftigt seine Darstellung mit einem Zitat des heiligen Chrysostomus:

*„Wir wissen das so deutlich aus uns selber, daß Gott, als er das Gebot gab: Du sollst nicht töten, gar nicht hinzufügte, daß Töten eine Sünde sei; denn das Gesetz setzt voraus, daß man diese Wahrheit schon von der Natur gelernt hat.“*²⁴⁶

Es geht also um ein Wissen, das im Innersten eines jeden Menschen von Natur aus besteht und somit nicht weiter hinterfragbar ist. Diese innere Wahrheit stellt demnach ein nicht weiter rückführbares Prinzip, ein Axiom dar, das als Basis eines rationalen Wahrheitsbeweises dienen kann.

Pascal hat hier eine neue Kategorie der Axiomenbildung eröffnet: Die Logik des natürlichen, jedem Menschen innewohnenden Verstands hat die Kraft eines Axioms. Diese Erkenntnis beweist Pascal mit einer anderen, bisher schon oft angewandten Art des Axioms: mit einer Grundwahrheit der Religion, nämlich einem Zitat aus den Schriften des heiligen Chrysostomus.

Nicht nur gibt diese neue Kategorie der Axiomenbildung einen Hinweis auf Pascals mathematische Logik, sondern sie offenbart noch viel grundlegender

²⁴⁴ Ebd., a.a.O., S. 271.

²⁴⁵ Ebd., a.a.O., S. 271.

²⁴⁶ Chrysostomus: 12. Homilie, Ad populum Antiochenum, § 3, PG 49, 131.

einen wichtigen Bestandteil des Pascalschen Selbstverständnisses vom *honnête homme*, dessen ganzes Bestreben in der Vereinbarkeit von *esprit* und *cœur* im Dienste der Wahrheit liegt. Der gesunde Menschenverstand würde hier ganz dem *cœur* zugeschrieben, was zeigt, dass sich Logik und Empfinden nicht widersprechen müssen. An dieser Stelle wird wieder deutlich, wie komplex die Persönlichkeit Pascals ist und wie sehr sie mit seinem gesamten Denken verwoben ist. Da dieses Thema einer Vertiefung wert ist, wird es in Kapitel 7 nochmals aufgegriffen. Nun soll aber weiter der Blick auf die Axiomenbildung in den Pascalschen Beweisen geworfen werden.

6.2.5 Die Rolle der natürlichen Sinne bei der Axiomenbildung

Wie zu Anfang des Kapitels 6.2 bereits erwähnt, nahm Pascal selbst eine Kategorisierung der verschiedenen Erkenntnisebenen der Wahrheit vor und präsentierte damit ein Rüstzeug zur Etablierung der für den Wahrheitsbeweis geeigneten Axiome. Die Bedeutung der Grundwahrheiten der Religion sowie die der antiken Tradition ist inzwischen deutlich geworden, sie sind die „Richter“²⁴⁷ über die höhere Wahrheit. Mit dem gesunden Menschenverstand können Wahrheiten beurteilt werden, die eine von Natur aus gegebene Logik enthalten, die jedem Menschen a priori eingegeben ist.

Die Ebene der natürlichen Sinne bietet eine Entscheidungsgrundlage in Bezug auf einfache Tatsachen. Pascal hat hier vor allem das Problem der fünf Sätze aus dem *Augustinus* des Jansenius vor Augen, die per Papstdekret von den Nonnen des Klosters Port-Royal geleugnet werden mussten (vgl. hierzu Kapitel 4.2), obgleich sie sich nicht in dem Werk befanden. Im *Achtzehnten Brief* betont Pascal, dass es sich bei der Nicht-Existenz der fünf verdammenswerten Sätze um eine Tatsache handelt, die mit den Sinnen nachprüfbar und somit auch beweisbar ist:

²⁴⁷ Pascal selbst benutzte diesen Ausdruck im *Achtzehnten Brief* im Zusammenhang mit den verschiedenen Kategorien von Wahrheit. Vgl. Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 407.

„Allein die genaue Prüfung eines Buches kann beweisen, ob bestimmte Worte darinstehen. Tatsachen lassen sich eben nur durch die Sinne beweisen.“²⁴⁸

Die natürlichen menschlichen Sinne haben die Kraft eines nicht weiter rückführbaren Prinzips inne, sie können als Axiome eingesetzt werden, die auch von der Gegenpartei nicht geleugnet werden können. Wie wir heute wissen, stehen die fünf vom Papst verdammt Sätze tatsächlich nicht im *Augustinus* des Jansenius. Dies wurde mithilfe der optischen Sinne bewiesen.

Pascal führt einige solcher Beispiele an, die seine These erhärten, so auch das des heiligen Dionysius, dessen Relikte geraubt und nach Regensburg gebracht worden sein sollen. Über dieses angebliche Geschehen erlangten die Regensburger Mönche, die diese Behauptung aufgestellt hatten, sogar ein päpstliches Dekret. Tatsächlich aber waren die Relikte des heiligen Dionysius immer noch an derselben Stelle in Paris zu finden:

„Die Franzosen konnten sich jedoch mit eigenen Augen von der Falschheit dieser Behauptung überzeugen, indem sie den Schrein öffneten und alle Reliquien in dem Zustand fanden, den die Historiker jener Zeit beschrieben hatten; daher haben sie damals wie seither immer das Gegenteil von dem geglaubt, was dieser heilige Papst ihnen zu glauben befohlen hatte, wußten sie doch, daß selbst die Heiligen und die Propheten hintergangen werden können.“²⁴⁹

Pascal räumt den natürlichen Sinnen einen hohen Stellenwert ein. Wird die Kategorie beachtet, in welche die zu beweisende Wahrheit eingeordnet werden muss, so besitzen die natürlichen Sinne Beweiskraft.

²⁴⁸ Ebd., a.a.O., S. 409.

²⁴⁹ Ebd., a.a.O., S. 409 f.

„Sie ersehen aus all dem, worin das Wesen der Tatsachen besteht und nach welchen Prinzipien man über sie urteilen muß.“²⁵⁰

In diesem Satz zeigt sich zum wiederholten Male die Genauigkeit des Pascalschen Denkens, jene Genauigkeit, die Pascal immer und immer wieder mit absoluter Sicherheit zum korrekten rationalen Wahrheitsbeweis gelangen lässt: Es kommt nicht darauf an, ein beliebiges Prinzip zur Grundlage eines Beweises zu erklären, sondern es kommt auf die richtige Kategorie des Prinzips an. Das Wesen des Prinzips bzw. des Axioms richtet sich also nach dem Wesen der Wahrheit, die bewiesen werden soll. Religiöse Wahrheiten können ausschließlich mithilfe religiöser Axiome bewiesen werden, rationale Wahrheiten lediglich mit Axiomen, die aus dem natürlichen Verstand heraus erwachsen. Reine Tatsachen können leicht nachvollziehbar und sicher mithilfe von Axiomen bewiesen werden, die auf der Basis der natürlichen Sinne etabliert werden.

In den Bereich der natürlichen Sinne fällt auch die Art von Axiom, die im nun folgenden Unterkapitel beschrieben wird: Die Erfahrung. Obwohl die Erfahrung auch in den kategorialen Bereich der Tatsachen fällt, möchte ich ihr ein eigenes Unterkapitel widmen, da sie eine Sonderstellung innerhalb der natürlichen Sinne einnimmt.

6.2.6. Erfahrung und Axiomenbildung in den *Briefen in die Provinz*

Kehren wir noch einmal zum *Vierten Brief* zurück, da dieser sehr plastische Beispiele für Pascals Beweiskunst bietet:

Obwohl Pascal bereits im frühen Verlauf des *Vierten Briefs* sein Ziel eigentlich erreicht hatte, nämlich aufzuzeigen, dass alle Argumentation der Jesuiten in der umstrittenen Frage nach der Gnade jegliche Konsistenz entbehrte, da keine

²⁵⁰ Ebd., a.a.O., S. 410.

akzeptablen Axiome existieren, ließ er Montalte weiter beharren und mit einem neuen Beweis fortfahren.

Die zweite Beweiskette, die Pascal im *Vierten Brief* schlussendlich an sein Ziel bringt, befasst sich thematisch gesehen mit Augustinus, operativ betrachtet aber geschieht hier etwas ganz Neuartiges: Von einer Beobachtung ausgehend leitet Pascal eine neue Erkenntnis ab und setzt diese als allgemeingültig (da jederzeit wiederholbar) fest. Es ist also eine über die natürlichen Sinne gemachte Erfahrung, die zum Axiom wird und dadurch Beweiskraft erlangt. Pascal beschreibt einen Vorgang, der sich nicht durch Einmaligkeit auszeichnet, sondern im Gegenteil immer wieder erfahren werden kann. Eine banale, aber dafür allgemein bekannte Erfahrung erhält durch ihre Wiederholbarkeit den Charakter einer Grundwahrheit.

Mit einer solchen Beobachtung lässt Pascal seinen Montalte den zweiten Beweis des *Vierten Briefs* eröffnen:

„Wie oft sieht man doch, dass auch die eifrigsten Christen sich im Streit der Meinungen um des eigenen Vorteils willen bis zur Erbitterung hinreißen lassen, während ihr Gewissen ihnen im Augenblick nichts anderes bezeugt, als daß sie nur um der Wahrheit willen so handeln, und sie manchmal erst viel später bemerken, was eigentlich geschah!“²⁵¹

Der axiomatische Charakter dieser beschriebenen Erfahrung liegt darin, dass diese Beobachtung einerseits mit den natürlichen menschlichen Sinnen zu machen ist, andererseits ist sie oft zu machen und daher nicht zu leugnen. Sie ist also wiederholbar und besitzt daher den Status eines Grundprinzips, einer grundsätzlichen Erfahrung, einer Regel.

Dieser gewonnenen Einsicht kann sich auch der Jesuitenpater nicht entziehen, vor allem dann, wenn die Etablierung dieser Grundwahrheit mit einer Serie von zitierten Grundwahrheiten aus der Bibel untermauert wird:

²⁵¹ Ebd., a.a.O., S. 63.

„Und wie wäre es sonst möglich, daß die Gerechten verborgene Sünden begehen?²⁵² Wie könnte es sonst wahr sein, daß Gott allein deren Schwere und Zahl kennt, daß niemand weiß, ob er Liebe oder Haß verdient²⁵³, und auch die größten Heiligen stets in Furcht und Zittern leben müssen²⁵⁴, obwohl sie sich in nichts schuldig fühlen²⁵⁵, wie der heilige Paulus von sich sagt?“²⁵⁶

Aus diesem umfangreichen, zweiteiligen Beweis gegen die kasuistische Definition der *aktuellen Gnade* mit Hilfe von Axiomen, die einerseits aus allgemein anerkannten Grundwahrheiten wie Zitaten aus der Heiligen Schrift, Zitaten der Kirchenväter oder anerkannter antiker Philosophen, andererseits aus durch Beobachtung abgeleiteten Prinzipien gebildet wurden, widerlegt Montalte schließlich die jesuitische Auffassung von Sünde und Gnade.

Dass die auf falschen Prinzipien aufbauenden vermeintlichen Beweise des Paters sowohl gegen die menschliche Erfahrung, welche bei Pascal axiomatischen Charakter hat, als auch gegen die Grundwahrheiten der Religion verstoßen, zeigt Pascal mit einem letzten, deutlichen Absatz im *Vierten Brief*:

„Hüten Sie sich, Pater, vor den gefährlichen Folgen Ihrer Maxime! Sehen Sie nicht, welche Wirkung sie auf die Freigeister ausüben kann, die nur nach Anlässen suchen, um am Glauben zu zweifeln? (...) Denn ist es nicht klar, daß sie, da ihre eigene Erfahrung sie von der Falschheit Ihrer diesbezüglichen Lehre überzeugt, die Sie als *de fide* hinstellen, diesen Schluß auf alle anderen übertragen werden? (...) Und so nötigen Sie selber sie zu der Folgerung, dass entweder die Religion falsch ist oder Sie schlecht in ihr unterrichtet sind.“²⁵⁷

²⁵² Psalm 18,13.

²⁵³ Ecclesiastes 9,1.

²⁵⁴ Philipper 2,12.

²⁵⁵ Erster Korinther 4,4.

²⁵⁶ Pascal, a.a.O., S. 63.

²⁵⁷ Ebd., a.a.O., S. 59.

Obschon anhand des beschriebenen Beispiels sicher deutlich geworden ist, dass die natürlichen Sinne und die mit ihrer Hilfe gemachten Erfahrungen axiomatischen Charakter erlangen können, möchte ich dem Leser ein weiteres Beispiel nicht vorenthalten, das nicht nur Pascals kategoriale Einstufung der Axiome nochmals veranschaulichen soll, sondern auch ein wertvolles Zeitzeugnis abgibt:

Im *Achtzehnten Brief* erläutert Pascal das Wesen der Tatsache und der Prinzipien, mit deren Hilfe sie beweisbar ist. Obschon zur Zeit der Entstehung dieses Briefs (1657) die Lehre Galileis²⁵⁸ von der Erdbewegung immer noch als verurteilt galt, hatte Pascal dazu folgende Meinung:

*„Daher war es ebenfalls vergeblich, daß Ihr von Rom jene Bulle gegen Galilei erlangt habt, die seine Ansicht über die Bewegung der Erde verurteilt. Auf diese Art wird man nämlich nicht beweisen, daß die Erde sich nicht bewegt. Und wenn man zuverlässige Beobachtungen hätte, die bewiesen, daß sie es ist, die sich dreht, so würden alle Menschen zusammen sie nicht am Drehen hindern und auch nicht verhindern, daß sie sich mit ihr drehen.“*²⁵⁹

6.2.7 Zusammenfassung

Im Kapitel 6 ist bisher gezeigt worden, dass Pascal seine Forderungen, die er für einen sauberen Wahrheitsbeweis in seinem *Geist der Mathematik* aufgestellt hat, sogar in seinen Streitschriften umgesetzt hat. Das Ergebnis der Untersuchung hat deutlich gemacht, dass vor allem Definitionen und Axiome einen zentralen Stellenwert hinsichtlich eines schlüssigen Wahrheitsbeweises einnehmen und dass dies – gemäß Pascals Bestimmung seines *Geometrischen Geists* – für alle Arten von Beweisen gilt, ob sie nun mathematischer,

²⁵⁸ Galileis Lehre von der Erdbewegung war durch ein päpstliches Dekret vom 23. Februar 1616 verurteilt worden. Ein weiteres Dekret des Inquisitionsgerichts vom 22. Juni 1633 verurteilte Galilei selbst. In Frankreich galt die Auffassung, dass die Jesuiten an beiden Urteilen maßgeblich beteiligt gewesen waren.

²⁵⁹ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 410.

physikalischer, philosophischer oder religiöser Natur sein mögen. Ausschlaggebend ist zum einen die richtige Verwendung der einzelnen Begriffe gemäß ihrer exakt zu definierenden Bedeutung bzw. gemäß ihrer im Sprachgebrauch üblichen Bedeutung. Zum anderen sind es die Axiome, die offenkundig und nicht weiter rückführbar eine Beweisgrundlage schaffen müssen. Dabei ist vor allem das Wesen der Wahrheit zu berücksichtigen, die bewiesen werden soll und nach dem sich das Wesen des Axioms richten muss, um zu einem schlüssigen und nachvollziehbaren Wahrheitsbeweis führen zu können. Pascal unterscheidet dabei zwischen drei Klassen von Wahrheit: Die geoffenbarte, also religiöse Wahrheit kann und darf nur rein mithilfe der Heiligen Schrift und den Schriften der anerkannten Kirchenväter bewiesen werden. Als einziges nicht religiöses Hilfsmittel lässt Pascal hier Grundwahrheiten der Tradition, vornehmlich der antiken Tradition gelten. Eine nicht geoffenbarte Wahrheit dagegen erfordert eine logische, mit natürlichem Verstand getroffene Erklärung. Hier spielt der natürliche Menschenverstand eine wesentliche Rolle. Das Wesen der Tatsache jedoch erfordert eine Überprüfung mit den natürlichen menschlichen Sinnen, die einzig und allein über sie urteilen können. Die Erfahrung fällt ebenso in diesen Bereich, sie ist mit den menschlichen Sinnen zu machen und besitzt dann axiomatischen Charakter, sobald sie wiederholbar wird. Obschon die Erfahrung zwar keine neue Kategorie der Axiomenbildung darstellt, habe ich ihr dennoch ein eigenes Unterkapitel gewidmet, da es die Wiederholbarkeit der Erfahrung ist, die einen zusätzlichen Blickwinkel auf die Etablierung von Axiomen ermöglicht.

Mit diesem Aspekt kann der Nachweis der mathematischen Methode in den *Briefen in die Provinz* vorerst einmal abgeschlossen werden. Das mathematische Denken Pascals hat sich hier als maßgebliche Triebfeder für den Erfolg der Briefserie bewahrt.

Dass es im Umkehrschluss genau das Fehlen dieses mathematisch sauberen Vorgehens ist, das den maliziösen Kern der jesuitischen Morallehre darstellt,

hat Pascal an vielen Stellen in seinen *Briefen* bewiesen und somit herausgearbeitet, dass es den Jesuitenpatres nicht nur an logischer, sondern nachweislich auch an moralischer Integrität mangelte. Diese Beweise gegen die größten Makel der jesuitischen Argumentation sind Thema des nun folgenden Kapitels 6.3.

6.3. Der Gegenbeweis im Kampf gegen den Sophismus

6.3.1 Die Demontage der *probablen Prinzipien* der Jesuiten

In diesem Kapitel geht es nun nicht mehr um Pascals Prinzipien und seine Axiomenbildung, sondern hier soll dargelegt werden, dass Pascal selbst seinen Fokus auf die Methodik der jesuitischen Beweisführung gerichtet hat, um diese in ihrer Fehlerhaftigkeit zu entlarven und öffentlich zu machen. Denn in Pascals Augen treibt seine Gegnerschaft Missbrauch mit der Religion und ihren Gläubigen:

„Nun kann, wer die Kirche wahrhaft liebt, nur mit großem Schmerz ansehen, wie Sie in unzähligen Fällen, in denen Sie nur gegen die Religion zu kämpfen hatten, deren Gebote auf den Kopf stellten, ohne Hemmung, ohne Unterscheidung und ohne Furcht, wie man aus Ihren frechen Ansichten über die Buße und die Gottesliebe deutlich erkennt; denn Sie wußten ja, daß die Erde nicht der Ort ist, wo Gott seine Gerechtigkeit sichtbar ausübt.“²⁶⁰

Während Pascal in seinen ersten Briefen einerseits die verwirrenden Definitionen und verdrehten Rückschlüsse in der jesuitischen Morallehre überhaupt erst aufdeckt und dann andererseits eine Richtigstellung durch eigene Beweise erwirken kann, geht er ab dem *Elften Brief* dazu über, die Beweisführung der Jesuiten genau zu sezieren und dabei das grundlegende Muster ihrer Argumentation zu extrahieren.

Der *Dreizehnte Brief* bietet sich an zu zeigen, wie Pascal Schritt für Schritt bloßlegt, warum die so genannten *probablen Prinzipien* der Jesuiten zu falschen und auch gefährlichen Behauptungen führen.

²⁶⁰ Ebd., S. 259.

Als Beispiel in diesem Brief dient Pascal die moralische Diskussion, ob es in bestimmten Fällen gestattet ist, jemanden zu töten. Wie auf jede nur erdenkliche andere moralische Frage auch, haben die Kasuisten der Jesuiten für diese Frage eine Antwort in ihren Katalog der Gewissensfälle aufgenommen, die allerdings interpretationsbedürftig ist:

„Wer eine Ohrfeige bekommen hat, darf seinen Feind auf der Stelle verfolgen, sogar mit dem Schwert, aber nicht um sich zu rächen, sondern um seine Ehre wiederherzustellen.“²⁶¹

Ob hier ein Recht zu töten besteht, wird zumindest nicht verneint, so dass diese Aussage den Jesuitenpatres in entsprechenden Gewissensfällen herangezogen werden kann und ihnen jede Interpretationsfreiheit einräumt. Das Kapitel 2.5 dieser Arbeit hat bereits gezeigt, welche ausschlaggebende Rolle die Jesuitenpatres als Beichtväter des Königs und des höfischen Adels spielten und wie wichtig dabei die Kataloge der Gewissensfälle, nach denen sie das Ausmaß einer Sünde bemessen durften, für ein gutes politisches Klima zwischen Staat und Kirche waren. Trotzdem konnten auch sie sich nicht weigern, den Dekalog anzuerkennen, ohne mit dem Vatikan in Konflikt zu geraten. So hatten auch sie das fünfte Gebot „Du sollst nicht töten“ zu respektieren.

Um diesen Zwiespalt zu überbrücken, kam den Jesuitenpatres eine offene Interpretation ihrer eigenen Gewissensfälle, die ja die einzigen von ihnen selbst akzeptierten Axiome darstellten, sehr entgegen. Als Pascal sie für ihre diesbezüglichen Aussagen angreift, scheinen die Patres in einer Gegenschrift mit einem Zitat zu beweisen, dass Lessius die Tötung wegen einer Ohrfeige verurteile. Pascal kann aber im Hergang des Briefs nachweisen, dass das Zitat verfälscht wiedergegeben wurde, da es sich bei dem zitierten Satz um die Verurteilung einer ganz anderen Missetat handelt, das Zitat also aus dem Zusammenhang gerissen worden war. Daraufhin argumentiert der Pater, er

²⁶¹ Ebd., S. 252.

habe die eine Stelle laut gelesen und gleichzeitig leise gesagt, dass es sich dabei um eine andere Frage handele²⁶².

Dieses fragwürdige Vorgehen bezeichnet Pascal als „die Lehre vom Doppelsinn“²⁶³. Dieser Doppelsinn wird umso deutlicher, als es im weiteren Verlauf des Briefs darum geht, dass die Kasuisten diese Meinung „in der Theorie für probabel“²⁶⁴ halten, sie in der Praxis zwar „nicht leichthin erlauben“²⁶⁵, jedoch auch nicht gänzlich verbieten.

Pascal erkennt, dass

„(...) die Meinungen allmählich zum Gipfel der Probabilität ansteigen.“²⁶⁶

Er zeigt, dass eine scheinbare Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis getroffen wird, die dann aber durch eine andere Stelle im Werk des Kasuisten, die einen völlig anderen Zusammenhang behandelt, wieder aufgehoben wird. Der Kasuist behauptet:

„Ich sehe nicht, wie es geschehen könnte, daß etwas, was in der Theorie erlaubt scheint, es in der Praxis nicht wäre (...). Denn die Theorie ist es, die das Handeln bestimmt. Daraus folgt, daß man mit gutem Gewissen in der Praxis Meinungen folgen darf, die in der Theorie probabel sind (...)“²⁶⁷

Pascal analysiert daraufhin den ganzen Verlauf der probabilistischen Beweisführung:

„(...) aus der bloßen Theorie hat Lessius kühn eine Praxis gemacht, die man nicht leichthin gestatten darf [als Zitat des Kasuisten gekennzeichnet], und Escobar

²⁶² Ebd., S. 254.

²⁶³ Ebd., S. 254.

²⁶⁴ Ebd., S. 255.

²⁶⁵ Ebd., S. 256.

²⁶⁶ Ebd., S. 258.

²⁶⁷ Ebd., S. 260 f.

des weiteren eine leicht zu erlaubende Praxis [als Zitat des Kasuisten gekennzeichnet], und Ihre Patres aus Caen haben sie alsdann zu einer unumschränkten Erlaubnis weiterentwickelt, ohne dabei noch, wie Sie sahen, zwischen Theorie und Praxis zu unterscheiden.“²⁶⁸

Die mangelnde Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis in den Ratschlägen der Beichtväter geht also unmerklich vonstatten, so dass der Gläubige die ungeheuerlichen Aussagen, die Schritt für Schritt mithilfe der kasuistischen Werke und der daraus folgenden Interpretationen der Beichtväter resultieren, nicht mehr als unmoralisch erkennen kann:

„So lassen sie Ihre Meinungen allmählich heranwachsen. Wenn sie mit einem Schlag in ihrer letzten Konsequenz ans Licht träten, so würden sie nur Abscheu hervorrufen. Doch dieser gemächliche, kaum bemerkbare Fortschritt gewöhnt die Menschen langsam daran und lässt sie über das Anstößige hinwegsehen.“²⁶⁹

Im Laufe seiner Analyse gelangt Pascal schließlich zu immer tiefergehenden Einsichten:

„Es ist wieder einer der raffiniertesten Kunstgriffe Ihrer Politik: in Ihren Schriften die Grundsätze voneinander zu trennen, die Sie in Ihren Ratschlägen miteinander verbinden“²⁷⁰.

Und tatsächlich zeigt sich, dass es die Kombination verschiedener zum unanzweifelbaren Axiom erhobener Grundsätze ist, die eine so unheilvolle Wirkung ausübt. Im konkreten Fall ist das die Kombination der folgenden Prinzipien:

Zunächst einmal ist es die Lehre des Probabilismus, die

²⁶⁸ Ebd., S. 261.

²⁶⁹ Ebd., S. 261.

²⁷⁰ Ebd., S. 266.

„(...) alles, was berühmte Autoren billigen, probabel und sicher für das Gewissen hält“. ²⁷¹

Dass diese Prämisse gleich einem Gesetz zum grundlegenden und nicht weiter hinterfragbaren Axiom der damaligen jesuitischen Morallehre erklärt wurde, war wohl ein großer Bestandteil der vielen Streitigkeiten. Ein zweiter Gesichtspunkt - und diesen erkannt zu haben, ist Pascals Verdienst! - stellt die Verschmelzung von Prinzipien dar, die aus logischer Sicht nichts miteinander zu tun haben und in ihrer Kombination daher die verworrensten Ergebnisse liefern. Eine Veranschaulichung dessen präsentiert Pascal im geübten *Dreizehnten Brief*:

Die Aussage, dass mehrere unter den Jesuiten bekannte Theologen der Ansicht sind, man dürfe wegen einer Ohrfeige töten, gibt lediglich eine Tatsache wider und stellt daher eine wahre Prämisse dar. Wird diese Aussage aber mit dem Grundsatz kombiniert, dass alles, was berühmte Autoren billigen (auch wenn man sich selbst zum berühmten Autor erklärt) probabel und sicher für das Gewissen ist, so ergibt sich daraus ein gefährlicher Rückschluss. Dies ist der Kern der Verworrenheit des jesuitischen Probabilismus', den Pascal aus den Aussagen und der Praxis der Kasuisten extrahiert hat. Damit deckte er erstmalig in der Geschichte auf, warum die Beweisführung der damaligen jesuitischen Morallehre in weiten Teilen auf unerlaubten logischen Operationen beruhte und so purem Sophismus gleichkam. Pascal veranschaulicht seine Erkenntnis:

„(...) was tun Sie anderes, als sämtlichen Christen den Dolch in die Hand zu drücken, damit sie ihre Beleidiger töten, indem Sie ihnen erklären, sie dürften es mit gutem Gewissen tun, da sie ja der Ansicht vieler gewichtiger Autoren folgen?“²⁷²

²⁷¹ Ebd., S. 267.

²⁷² Ebd., S. 267.

Auf dem Weg der bis ins feinste Detail gehenden Analyse der gegnerischen Aussagen kam Pascal zu erstaunlichen Ergebnissen, deren Inhalt nochmal erläuternd zusammengefasst werden soll:

Pascal extrahierte drei Kunstgriffe aus der jesuitischen Morallehre, die verstehen lassen, worin das Problem der Auseinandersetzung wurzelt.

Der erste Kunstgriff besteht im enormen Interpretationsspielraum, den die Prinzipien der Beweisführung lassen, obwohl sie als Axiome konkrete Grundlagen für den darauf aufbauenden Beweis schaffen müssten. Eine nachvollziehbare Beweisführung ist somit ausgeschlossen. Diese Interpretationsfreiheit zieht selbstverständlich ein Potpourri verschiedener möglicher Lösungen eines moralischen Problems nach sich, was von den Morallehrern im Sinne einer alle Interessen vereinenden Politik zwar gewollt, allerdings häufig mit der ursprünglichen christlichen Lehre konfligierend ist.

Eine weitere erprobte Methode erkannte Pascal in der Kombination zweier oder mehrerer zum Axiom erhobener *probabler Prinzipien*, welche jedoch aufgrund ihrer Nicht-Vereinbarkeit zu ungültigen und sogar gefährlichen Ergebnissen führte, andererseits mit einer Doppelzüngigkeit vorgetragen wurde, dass dem Gläubigen die Verfälschung und Verwerflichkeit, die daraus entstehen, nicht mehr bewusst werden können. Dieses schleichend entwickelte Zerrbild christlicher Moral verhindert laut Pascal die Hinterfragung durch den Gläubigen, der, würde er ohne die umständliche und verwirrende Herleitung mit dem entstandenen Ergebnis konfrontiert werden, dieses als völlig verfemt ablehnen würde. Ein dritter Kunstgriff also, der den damaligen Jesuiten offenbar nachhaltigen Erfolg einbrachte.

Pascal hat durch die Herausarbeitung der gegnerischen Methoden im *Dreizehnten Brief* die gesamte Geisteshaltung des jesuitischen Probabilismus transparent gemacht und damit gezeigt, dass aufgrund der Bildung ungültiger Axiome und der dafür angewandten Kunstgriffe verzerrte Ergebnisse

entstehen, die zu Verwirrung und Streitigkeiten führen. Dass diese verzerrten Ergebnisse bewusst mit aller Raffinesse herbeigeführt wurden, um die oftmalige Diskrepanz zwischen politischen und religiösen Interessen zu überbrücken, ist das, was Pascal zu seinen Streitschriften bewegte. An diesem Punkt der Auseinandersetzung können sich Pascals Gegner dem Vorwurf des Sophismus nicht mehr entziehen. Und tatsächlich bringt die Analyse ihrer Kunstgriffe den Jesuiten in dieser Zeit einen großen Verlust an Ansehen ein, wie in Kapitel 8 noch besprochen wird.

Pascal wusste um die Wirkung dieser Enthüllung, wenn er schreibt:

„Sorgen Sie also dafür, daß diese Leute [die von den Jesuitenpatres zu eigentlich unchristlichen Gewissensentscheidungen ermuntert wurden] meine Briefe nicht lesen; das ist das einzige Mittel, das Ihnen bleibt, um noch eine Zeitlang Ihr Ansehen zu bewahren“²⁷³

Abschließend sei betont, dass das bemerkenswerte an Pascals Analyse die sezierende Genauigkeit ist, mit der sie durchgeführt wird und die während des Lesens an das Vorgehen erinnert, das ein mathematischer Beweis verlangen würde. Hier wird wieder deutlich, dass Pascals mathematisches Denken nicht nur den Verlauf seiner Beweisführung durch die Etablierung bzw. Ablehnung gewisser Axiome bestimmt (da ihm seine theoretischen Abhandlungen über die Mathematik zugrunde liegen), sondern dass sich seine mathematischen Fähigkeiten ebenso in der Klarheit seiner Wortwahl und der Exaktheit seiner Gedankengänge widerspiegelt.

Umso mehr mussten ihn die Ungenauigkeiten und Verfälschungen seiner Gegner gestört haben, zumal diese eine so große Gefahr für Pascals sozialen und geistigen Umkreis bedeuteten.

²⁷³ Ebd., S. 255.

6.3.2 Das logische Desaster der jesuitischen Morallehre

Für die Ermessung der Rolle, die Pascals mathematischer Geist in den *Briefen in die Provinz* spielt, ist auch der *Fünfzehnte Brief* von großer Bedeutung. Obschon Pascal in den vorangegangenen Briefen bereits die fehlerhafte Axiomenbildung der Jesuiten erkannt und analysiert hat, sah er sich durch erneute Verleumdungen hier veranlasst, die „geheime Richtschnur Ihres Verhaltens aufzudecken“²⁷⁴.

Hatte er bereits in einem der früheren Briefe erkannt, dass der Probabilismus das Pro und das Contra zugleich gelten lässt (vgl. hierzu Kapitel 6.4), so geht er hier weiter, um das tiefere Ziel zu erkennen, das die Jesuiten mit ihren kasuistischen Schriften verfolgen. Mit folgender mathematisch-logischer Analyse beweist Pascal in wenigen Sätzen, dass weder die Aufrichtigkeit noch die Wahrheit das oberste Ziel der jesuitischen Schriften ist:

„(...) als Sie diesen Grundsatz für verabscheuungswürdig erklärten, leugneten sie gleichzeitig, daß er von dem Pater Bauny stammt; und folglich war Ihr Pater damals unschuldig. Wenn Sie jetzt aber zugeben, daß er doch von ihm stammt, so behaupten Sie gleichzeitig, daß er vertretbar sei; und folglich ist der Pater wiederum unschuldig. Da somit die Unschuld des Paters das einzig Gemeinsame an Ihren beiden Antworten ist, so ist es offensichtlich auch das einzige, was Sie zu beweisen suchten. Ihr Ziel ist also nur die Verteidigung Ihres Paters, indem Sie von ein und demselben Grundsatz behaupten, daß er in Ihren Büchern steht und daß er nicht darin steht, daß er gut ist und daß er schlecht ist, und zwar nicht der Wahrheit gemäß, die sich nicht wandelt, sondern je nach Ihrem Interesse, das täglich und stündlich wechselt. Bedarf es noch weiterer Worte?“²⁷⁵

²⁷⁴ Ebd., a.a.O., S. 293.

²⁷⁵ Ebd., a.a.O., S. 306 f.

Was macht Pascal hier? Er vergleicht die beiden Situationen miteinander, die während der Diskussion um einen bestimmten Grundsatz aufgetreten sind. In der einen Situation tritt das Phänomen auf, dass der Grundsatz für verabscheuungswürdig erklärt wird, in der anderen Situation tritt das Phänomen auf, dass der Grundsatz vertretbar sei. In beiden Situationen wurde der Pater als unschuldig beurteilt, was sich demnach als Gemeinsamkeit der beiden Phänomene herausstellt, während die unterschiedliche Beurteilung des Grundsatzes als Variable fungiert.

Pascal folgert daraus, dass sich die Grundaussage lediglich auf die unanzweifelbare Unschuld des Paters bezieht, während die eigentlich gewichtige Aussage, ob der Grundsatz richtig oder falsch ist, eine unabhängige Variable darstellt und somit beliebig einsetzbar ist.

Für eine Aussage, die das Richtig oder Falsch eines moralischen Grundsatzes klären soll, stimmt das Objekt des Beweises nicht. Obwohl aus der Aussage der Patres eine vermeintliche Logik durchschimmert, konnte Pascal mithilfe seiner unerbittlichen Genauigkeit zeigen, dass es sich um eine falsche Logik handelt, die keine Beweiskraft besitzt und sogar einen mit Absicht herbeigeführten Fehlschluss nahelegt. Pascal ist entsetzt darüber, dass

„(...) Sie das Licht der natürlichen Vernunft so gänzlich ausgelöscht haben, daß man Sie wieder auf die einfachsten Grundprinzipien der Religion und des gesunden Menschenverstands verweisen muß.“²⁷⁶

Pascal bezeichnet diese einfachen Grundformen der Logik als „Grundprinzipien des gesunden Menschenverstands“, deren Einhaltung als selbstverständlich und grundlegend impliziert wird, ebenso wie die Berufung auf die Grundprinzipien der Religion. Wie in Kapitel 6.2.4 dargelegt, sind mithilfe des gesunden Menschenverstands getroffene Aussagen auch als Axiome zu bewerten. Fehlt der gesunde Menschenverstand, ist das Axiom ungültig.

²⁷⁶ Ebd. A.aO., S. 271.

Ist also einmal deutlich geworden, dass trotz der vermeintlich logischen Operation schlichtweg der gesunde Menschenverstand fehlt, so ist es umso verständlicher, dass auf diese Art so viele verheerende Aussagen entstanden sind, die charakteristisch für die damalige jesuitische Morallehre geworden sind. In dieser Vorgehensweise, die wegen ihres scheinbar logischen Ansatzes überzeugend wirkt und daher in theologischen Schriften der Kasuisten gern eingesetzt wurde, sah Pascal weniger Unfähigkeit als vielmehr eine Richtschnur, also eine absichtlich angewandte Methode, aus der oftmals der Vorsatz zur Lüge spricht.

Indem Pascal diese Methode nicht nur erkannte, sondern auch ihrer Verwerflichkeit auf die Spur kam, trug er wesentlich dazu bei, dass die Gesellschaft Jesu sich in jener Zeit nachhaltig blamiert sah.

6.4 Exemplarische Beweise in den *Briefen in die Provinz*

Dass Pascal seine geometrische Methode nicht nur auf mathematische und naturwissenschaftliche Vorgänge verwandte, sondern dass sie in den *Briefen in die Provinz* als grundlegendes Werkzeug ein Gerüst der Beweisfindung liefern würde, hat sich im Laufe dieser Arbeit nachweisen lassen. Ohne natürlich jeden einzelnen Beweis aus den *Briefen* hier besprechen zu können, sollen nun noch einige ausgewählte Diskussionspunkte zwischen den Jesuitenpatres und Pascal aufgegriffen werden, die bis jetzt noch keine Erwähnung gefunden haben, die aber doch wesentlich zum Gesamtbild der *Briefe in die Provinz* beitragen.

Nachdem Pascal nämlich seine belustigenden Dialoge gegen die Moralthologie der Jesuiten mit dem *Zehnten Brief* abgeschlossen hatte, wollte er seine Kampagne zur Verteidigung Port-Royals wahrscheinlich überhaupt beenden²⁷⁷. Die seit dem *Dritten Brief* erschienenen Gegenschriften veranlassten ihn jedoch zu einer Fortsetzung. Die Widerlegung der Einwände, die von deren Seite gegen seine ersten zehn Briefe vorgebracht wurden, zeigt wieder Pascals Kunst des brillanten Beweisens:

6.4.1 Beweis gegen den Vorwurf der Blasphemie

Einer der heftigsten Vorwürfe, die Pascal von den Jesuiten gemacht wurden (und im Übrigen bis heute gemacht werden), bezieht sich auf seine Verwendung der Ironie in den ersten zehn *Briefen in die Provinz*. Im *Elften Brief* reagiert Pascal mit schneidender Genauigkeit und weist mit großer Überlegenheit die Vorwürfe zurück, welche die Jesuitenpatres ihm bezüglich seiner Äußerungen über einige ihrer probabilistischen Methoden machten:

„Wie denn, ehrwürdige Patres! Sollen die Einfälle Ihrer Autoren als Glaubenswahrheiten gelten? Und soll man über die Stellen aus Escobar und über

²⁷⁷ Ott, Karl August, a.a.O., S. 207.

die schrulligen und so wenig christlichen Entscheidungen Ihrer anderen Autoren nicht lachen dürfen, ohne daß die Anklage laut wird, man spotte über die Religion?“²⁷⁸

Pascals Schema ist inzwischen bekannt: Die von der Gegenpartei als Axiome vorgebrachten Prinzipien, auf denen deren ganze Argumentation beruht, werden von Pascal nicht als Basis für einen rationalen Wahrheitsbeweis anerkannt, da es sich lediglich um „die Einfälle Ihrer Autoren“ handelt, die sehr wohl zu hinterfragen sind, da sie die Grundwahrheiten der Religion ignorieren. Den gleichen Gedanken fasst Pascal nochmals auf, wenn er weiter unten die von den Jesuitenpatres auf das Niveau der Heiligkeit gehobenen Aussagen ihrer kasuistischen Autoren bemängelt. Den Vorwurf des Spotts über religiöse Angelegenheiten und somit der Blasphemie entkräftet Pascal also mit dem Beweis, dass die von ihm ins Lächerliche gezogene Sache keine religiöse ist:

„Befürchten Sie denn nicht, (...) daß Sie mir nur neuen Anlaß geben, (...) diesen Vorwurf auf Sie selber zurückfallen zu lassen, da ich ja beweisen kann, daß ich nur über das lächerliche in Ihren Büchern gelacht habe und daß ich daher bei meinem Spott über Ihre Morallehre ebenso weit davon entfernt war, über heilige Dinge zu spotten, wie die Lehre Ihrer Kasuisten von der Lehre des heiligen Evangeliums entfernt ist?“²⁷⁹

Dass er durchaus von Ironie Gebrauch gemacht hat, leugnet er dagegen nicht. Vielmehr beweist er auch hier, dass die Verwendung von Ironie, solange sie nicht gegen Heiliges gerichtet ist, nicht unchristlich oder gar blasphemisch ist:

„Geben Sie es also auf, den Leuten weismachen zu wollen, es sei eines Christen unwürdig, in spöttischem Ton von Irrtümern zu reden, (...)“²⁸⁰

²⁷⁸ Ebd., a.a.O., S. 208.

²⁷⁹ Ebd., a.a.O., S. 208 f.

²⁸⁰ Ebd., a.a.O., S. 209 f.

Mit verschiedenen Beispielen aus der Heiligen Schrift demonstriert Pascal auf den folgenden Seiten des *Elften Briefs*, dass Ironie bereits im Alten Testament zu finden ist und dort mit keinem Wort verurteilt wird. Pascal beruft sich dabei auf Hiob²⁸¹, auf verschiedene Psalme²⁸² und auf Stellen aus den Sprüchen²⁸³. Er zitiert weiter den heiligen Chrysostomus, der von „blutiger Ironie“²⁸⁴ spricht, mit der Gott mit seinen ersten Worten nach dem Sündenfall an den Menschen wendet, wenn er sagt:

*„Siehe da der Mensch, der wie einer von uns geworden ist: ecce Adam quasi unus ex nobis.“*²⁸⁵

Die zitierte Stelle untermauert Pascal mit Rupert von Deutz und Hugo von St. Victor, zwei Kirchenlehrern aus dem 11. und 12. Jahrhundert, welche folgende Interpretation dazu abgeben:

*„Adam verdiente es, durch diese Ironie verspottet zu werden, und seine Torheit wurde ihm durch diese ironische Wendung weit lebhafter zum Bewußtsein gebracht als durch ein ernstes Wort.“*²⁸⁶

Eine Verbindung zu den von den Jesuiten verbreiteten Torheiten muss Pascal hier nicht weiter herstellen, zu deutlich spricht aus dem Zitat nicht nur der Vorwurf der Dummheit, sondern auch eine Pädagogik, welche den Jesuitenpatres eine Position der Unmündigkeit zuteilt.

Mit dem heiligen Chrysostomus, dem heiligen Cyrill und dem heiligen Augustinus beweist Pascal weiter,

²⁸¹ Hiob 22,19.

²⁸² Z.B. Psalm 51,8.

²⁸³ Sprüche 1,26.

²⁸⁴ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 211.

²⁸⁵ Genesis 3,22.

²⁸⁶ Rupert von Deutz (gest. 1135): In Genesim, 1. III, cap. 25; Hugo von St. Victor (ca. 1096 – 1141); Kommentar zur Genesis.

„(...) daß es keineswegs dem Verhalten der Heiligen widerspricht, wenn man über die Irrtümer und Verirrungen der Menschen lacht.“²⁸⁷

Seinen Beweis gegen den Vorwurf der blasphemischen Ironie schließt Pascal mit einem Zitat von Tertullian ab:

„Und wie hätte man die meisten Grundsätze dieser Art anders erörtern können, da es nach Tertullian sie anerkennen hieße, wenn man sie ernsthaft behandelte?“²⁸⁸

Nachdem die Struktur des Pascalschen Beweises inzwischen bekannt ist, kann sie in allen in den *Briefen* enthaltenen Beweisen immer wieder in mehr oder weniger abgewandelter Reihenfolge wiederentdeckt werden. Die Ablehnung der gegnerischen Axiome durch das Nicht-Anerkennen ihrer Gültigkeit sowie die Axiomenbildung für den eigenen Beweis mithilfe der Grundwahrheiten der Religion und der Tradition bilden dabei die basale, einem Gesetz gleichende Grundstruktur des Beweisens. Abgesehen von diesen operativen Schritten ist es aber auch die genaue Beobachtung gegnerischer und eigener Aussagen hinsichtlich ihrer Logik, die zur Klärung vieler Missverständnisse führt und die ebenso Pascals mathematischem Geist in seinen *Briefen in die Provinz* geschuldet ist. Denn es ist der Weg der mathematischen Methode, auf dem Pascal die Wahrheit sucht. Das nächste Unterkapitel soll dies zeigen.

²⁸⁷ Pascal, *Briefe in die Provinz*, a.a.O., S. 212.

²⁸⁸ Ebd., a.a.O., S. 214.

6.4.2 Beweise, Lüge und Wahrheit betreffend

Pascal hat in seinen 417 Seiten umfassenden *Briefen in die Provinz* eine große Anzahl verschiedener Themen diskutiert, die hier unmöglich alle einzeln aufgezählt werden können. Allerdings lassen sich innerhalb der Beweise gewisse Hauptthemen erkennen, die immer wieder auftauchen und die nicht nur die aktuellen Grundstreitpunkte, sondern auch Pascals philosophische Grundfragen widerspiegeln.

Zu diesen Hauptthemen zählen Fragen nach dem Verhältnis von Lüge, Verleumdung und Wahrheit, dem Verhältnis von Wahrheit und Diskretion, der Begriff der Liebe und Nächstenliebe sowie der Begriff der Vergebung. Selbstverständlich ist ein weiterer gewichtiger Gegenstand jener der Gnade und ihrer Auslegung. In einer kurzen Skizze sollen diese Hauptgedanken mit den jeweils dazugehörigen Beweisen Pascals in den folgenden Unterkapiteln umrissen werden.

Das Thema der Lüge ist verständlicherweise eines der umfangreichsten innerhalb der Briefserie. Implizit sowie explizit überführt Pascal die Jesuitenpatres in jedem einzelnen seiner Briefe der Lüge. In den ersten zehn Briefen geschieht dies auf eine unterschwellige Weise. Pascal überlässt das Urteil dem Leser, wenngleich es aufgrund seiner Beweisführung keinen anderen Rückschluss gibt als den der absichtlichen Lüge. Wie sonst wäre der ungewöhnliche Gebrauch von Wörtern zu erklären, deren Definitionen plötzlich das Gegenteil ihrer eigentlichen Bedeutung aussagen sollen? Beispiele dieser Art, die das *unmittelbare Vermögen*, die *hinreichende Gnade* oder verschiedene andere, noch gewöhnlichere Begriffe betreffen, wurden bereits im Kapitel 6.1 besprochen.

Im *Elften Brief* dann wird das Thema der Lüge zum Gegenstand des Beweises. Mit einem Satz legt Pascal hier sein ganzes Programm dar, das sogar noch weit über die Briefe hinaus in seine philosophischen Schriften wirkt:

„Ich kann, hochwürdige Patres, vor Gott bezeugen, daß ich nichts mehr hasse, als die Wahrheit auch nur im geringsten zu verletzen (...)“²⁸⁹

Den gleichen Umgang, den Pascal selbst mit dem Gut der Wahrheit pflegt, erwartet er auch von seinen Gegnern. Umso mehr empört es ihn, dass diese sich zu bestimmten Zwecken immer wieder der Lüge bedienen, zumal diese seine Freunde in Port-Royal in eine bedrohliche Lage versetzen. Im oben aufgezeigten Stil baut Pascal auch hier einen leuchtenden Beweis für die Wahrheit und gegen die Lüge auf. Seine Axiome errichtet er wie gewohnt auf Aussagen der Kirchenväter – hier auf Augustinus und Hilarius - sowie auf anschaulichen Zitaten aus der Heiligen Schrift:

„Und ginge es auch um die Bekehrung der ganzen Welt, so wäre es doch nicht erlaubt, einen Unschuldigen anzuschwärzen, weil man, selbst um das größte Gut zu erreichen, doch nicht das kleinste Übel begehen darf.“²⁹⁰

Als Triebfeder für die Lüge unterstellt Pascal *„(...) eine Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit (...)“²⁹¹*

Einen weiteren Aspekt liefert Pascal im *Zwölften Brief*, in dem er unter anderem nochmal auf die Grundsätze der jesuitischen Morallehre zu sprechen kommt. Der Vorwurf, den Pascal seiner Gegnerschaft nicht ersparen kann, bezieht sich hier auf deren Axiomenbildung:

„Sie anerkennen oder leugnen sie [Anm.: die Grundsätze] somit nicht nach dem Maßstab der Wahrheit, die sich niemals ändert, sondern je nach den wechselnden Meinungen der Zeit, gemäß dem Wort eines antiken Autors: Omnia pro tempore, nihil pro veritate.“²⁹²

²⁸⁹ Ebd., a.a.O., S. 219.

²⁹⁰ Römer 3,8.

²⁹¹ Pascal, Briefe in die Provinz, a.a.O., S. 217.

²⁹² Ebd., a.a.O., S. 235.

Dass die Jesuitenpatres ihre Grundsätze nicht nach dem Aspekt der Wahrheit, sondern nach dem Aspekt der Beliebtheit ausrichten, entbehrt nicht nur christliche Frömmigkeit, sondern zeugt auch von einer grundsätzlich falschen Bezugnahme. Aus diesem Zitat kann wiederum der Rückschluss gezogen werden, dass Pascal bei der Bildung seiner eigenen Axiome stets die Wahrheit im Blick hatte, die für ihn über allem steht.

Eine ausführliche Widmung erfährt das Thema der Lüge dann im *Fünfzehnten Brief*. Anhand von Zitaten aus den Schriften der Kasuisten erarbeitet Pascal hier die „Richtschnur des Verhaltens“ der Jesuiten und weist ihnen absichtliche logische Fehlschlüsse zur Übertünchung ihrer unchristlichen Ratschläge im Bereich der Beichte nach. Zusätzlich kann Pascal mithilfe der genauen Wiedergabe verschiedener Textstellen aus den kasuistischen Werken der Jesuiten und aktueller Streitschriften weitere Verleumdungen und Lügen aufdecken, wobei er genau zwischen beidem unterscheidet:

*„Ich werde ihn ihm [in diesem Brief] nicht nur beweisen, daß Ihre Schriften voller Verleumdungen stecken: Ich werde weiter gehen. Man kann ja sehr wohl etwas Falsches behaupten und dabei glauben, es sei wahr, während zum Wesen des Lügners die Absicht zu lügen gehört.“*²⁹³

Auch im *Sechzehnten Brief* überführt Pascal mithilfe seiner Seziertechnik des Beweisens die Jesuiten der Lüge und der Fälschung von Tatsachen, wenn sie dem Herausgeber und Verteidiger des *Augustinus* von Jansenius, Saint-Cyran, häretische Aussagen unterstellen und zu diesem Zwecke Textstellen aus dem *Augustinus* schlichtweg fälschen. Als Axiome dienen ihm hier, wie üblich, zahlreiche sehr gut ausgewählte Textstellen aus der Heiligen Schrift.

²⁹³ Ebd., a.a.O., S. 294.

6.4.3 Beweise, Wahrheit und Diskretion betreffend

Dass Lüge und Wahrheit Themen sind, die zum Kern einer Streitschrift gehören, erstaunt nicht weiter. Interessant ist aber, und hier zeigt sich wieder der typische Pascal, dass diese beiden Gegenstände im Verlauf der Briefserie eine weitere Differenzierung erfahren. Indem Pascal die Bedeutung und den Nutzen der Wahrheit darlegt, kommt er zu dem Schluss, dass „die Wahrheit sagen“ nicht zwangsläufig bedeutet, sie auch immer kundzutun:

„Doch genügt es nicht, die Wahrheit zu sagen; man darf auch nicht alles sagen, was wahr ist. (...) Wie es also die erste Regel ist, nur die Wahrheit zu sagen, so ist die zweite, mit Diskretion zu reden.“²⁹⁴

Mit dem Begriff der Diskretion eröffnet Pascal eine neue Kategorie. Zwischen der Lüge und der Wahrheit gibt es noch die Diskretion, derer sich jener *honnête homme* bedient, an dessen Vorbild sich Pascal stets hält.

In den Briefen *Elf*, *Sechzehn*, *Siebzehn* und *Achtzehn* beweist Pascal immer wieder aufs Neue, dass den Jesuitenpatres jene „kluge Diskretion“²⁹⁵ fehlt, die Basis einer jeden Auseinandersetzung im Sinne der Nächsten- und Bruderliebe ist. Besonders Augustinus und Thomas von Aquin dienen hier als Beweisgrundlage. Pascal geht es bei diesen Beweisen weniger um die Anschuldigungen, die seiner Person entgegengebracht worden sind; vielmehr zielt er auf die „lügnerischen und skandalösen Verleumdungen“²⁹⁶ ab, die gestreut wurden, um das Kloster Port-Royal zu Fall zu bringen.

²⁹⁴ Ebd., a.a.O., S. 219.

²⁹⁵ Ebd., a.a.O., S.219.

²⁹⁶ Ebd., a.a.O., S. 226.

7. Die Sprachgewalt der *Briefe in die Provinz*

Pascals fulminante *Briefe in die Provinz* beeindruckten noch heute mit ihrer inhaltlichen Präzision, mit ihrer Überzeugungskraft und ihrem Gerechtigkeitssinn, aber auch mit ihrer sprachlichen Brillanz. Der Erfolg der *Briefe in die Provinz* ist, wie die Untersuchung ergeben hat, vom mathematischen Geist in ihnen getragen, unterstützt von einer Rhetorik, die ungewöhnlich und ergreifend ist. Hier ist nun interessant, welche Besonderheiten die Rhetorik Pascals in den *Briefen in die Provinz* aufweist und wie diese Rhetorik vor dem Hintergrund der Pascalschen Philosophie verstanden werden kann. Dazu bietet sich ein Vergleich mit der antiken Rhetorik an, der zeigen soll, inwiefern sich die von Pascal etablierte Rhetorik an den rhetorischen Idealen der Antike orientiert.

7.1 Versuch einer Bewertung der Rhetorik Pascals in Abgrenzung zur traditionellen Rhetorik

Die Untersuchung der Abhandlungen Pascals *Vom Geometrischen Geist* und *Von der Kunst zu überzeugen* in Kapitel 3 dieser Arbeit ergab, dass Pascal auch auf Gebieten außerhalb der Mathematik immer ein Mathematiker bleiben würde, dass sein Denken in allen nur möglichen Überzeugungsverfahren mathematischer Natur und die logische Struktur seiner Sprache stets eine mathematische sein würde. Im Befolgen seiner Regeln, die er für die Mathematik aufgestellt und für die Sprache in seinen *Briefen* (und nicht nur dort) verwendet hat, sicherte er nachweislich die Richtigkeit seiner Gedankengänge und machte seine Logik offen nachvollziehbar, während er die der jesuitischen Morallehre mithilfe der gleichen konsequenten Logik als inkonsistent entlarvte. Seine beweisende Überzeugungskunst verstand Pascal

also als Ergebnis seiner mathematischen Logik. Was seine Rhetorik anbelangt, möchte ich hier die beiden genannten Abhandlungen zunächst vom restlichen Werk Pascals separiert betrachten. Innerhalb dieser beiden Abhandlungen distanziert sich Pascal deutlich vom Moment des Gefallens, das in der antiken Tradition der Rhetorik eine maßgebliche Rolle spielte, und möchte das Überzeugen des Publikums allein dem mathematischen Beweisverfahren überlassen – ein Verfahren, das weder auf den Zuhörer, noch auf den Gegenstand bezogen ist. Faktoren, die sich der Logik des Rhetors entziehen könnten, würden zu große Unsicherheit bergen und sollten demnach ausgeklammert werden. Die Grundlage für Pascals traditionsungebundene Rhetorik bildet die mit aller Schärfe getroffene Unterscheidung zwischen dem kontextunabhängigen und dem kontextabhängigen Verfahren. Diese Trennung der mathematischen von der nichtmathematischen Verfahrensweise bringt eine grundlegende methodische Errungenschaft: eine eigene Position im Bereich der Logik. Nach Schobinger können die beiden oben behandelten Fragmente „in die Auseinandersetzung der neuzeitlichen, mathematisch orientierten Methodenreflexion mit der überlieferten aristotelisch-scholastischen Schullogik eingeordnet werden.“²⁹⁷

Mit dem Verzicht auf eine Kunst zu gefallen verwirft Pascal die antike Form der Rhetorik und hebt sich deutlich von dieser ab. Er strebt vielmehr eine neue Zielsetzung an, welche darin besteht, „eine Methode zur Gewinnung von neuen, wissenschaftlich relevanten Erkenntnissen zu entwickeln“.²⁹⁸

Die Merkmale der Forderungen Pascals in seinen beiden Abhandlungen beziehen sich auf eine dreifache Unabhängigkeit: Die Unabhängigkeit des Überzeugungsgegenstands, die Unabhängigkeit von Vorurteilen oder psychischen Motivationen des Zuhörers und die Unabhängigkeit von den rhetorischen Qualitäten des Überzeugenden, solange dieser die Logik der Mathematik befolge. So findet sich in Pascals Abhandlungen weder eine schon

²⁹⁷ Schobinger, a.a.O., S. 15. Vgl. Schobingers Urteil: „In den Originalitätsbetrachtungen, welche die Fragmentengruppe beschließen, werden Kriterien entwickelt, die heute noch ihre Gültigkeit haben und es verdienen, beachtet zu werden.“

²⁹⁸ Schobinger, a.a.O., S. 376.

von Aristoteles entwickelte Zuhörerpsychologie, noch eine Charakterisierung des Idealarhetors oder überhaupt eine Stilkunde.

In einem Punkt jedoch stimmt Pascal mit den antiken Philosophen überein: Die Erkenntnis der Wahrheit muss stets der Mittelpunkt jeder Beweisführung sein. Die Entwicklung der sophistischen Rhetorik im 5. und 4. Jahrhundert vor Christus zu einer flachen, bloß instrumentellen und nur der politischen Manipulation dienenden Lehre provozierte bereits die Rhetorik-Kritik des Platon. Im 17. Jahrhundert nach Christus ist es Pascal, der sich provoziert sieht von den Unwahrheiten und Ungenauigkeiten, mit denen Antoine Arnauld und mit ihm das Kloster Port-Royal diffamiert und angegriffen wurden. Obwohl das gesamte Werk Pascals im Dienste der Wahrheit entstanden ist, stellen die *Briefe in die Provinz* wohl das offensichtlichste Zeugnis Pascals Kampf für die Wahrheit dar.

Dass Pascals Überzeugungskunst im Streit mit den Jesuitenpatres auf der strikten Befolgung seiner mathematischen Logik beruhte, hat sich in Kapitel 6 zeigen lassen. In seinem *Geometrischen Geist* beschreibt Pascal die mathematische Methode als die Methode des Geists und der Vernunft, von der eine logische Überzeugungskraft ausgeht. Hält man sich strikt an die Regeln, ist das logische Überzeugungsverfahren frei von Fehlern und die Rhetorik auf die reine *raison*, die Vernunft aufgebaut.

Erkenntnistheoretisch weist diese Methode allerdings Einschränkungen auf, deren Pascal sich durchaus bewusst war. Er kritisierte selbst, dass Mathematik und Wissenschaft methodisch nicht dazu ausreichten, durch sich selbst ihre eigenen Anfänge einzuschließen. Jedem Begriff und jedem Prinzip liege eine *lumière naturelle*, eine natürliche Einsicht und somit ein natürliches Vorverständnis zugrunde, das rational nicht zugänglich ist. Die geometrische Methode, selbst wenn sie die sicherste Beweismethode ist, könne keine absolut sichere Erkenntnis gewährleisten²⁹⁹.

²⁹⁹ Vgl. hierzu Kapitel 5.

Dass es in der Überzeugungskunst neben der rein mathematischen Methode also auch eine intuitive geben muss, spricht Pascal ebenfalls in seinem *Geometrischen Geist* an:

„Doch von diesen zwei Methoden, der, eindeutig zu beweisen, und der zu gefallen, werde ich hier nur die Regeln für die erstgenannte geben (...).

Aber die Art, wie man gefällt, ist ja unvergleichlich schwieriger, subtiler, nützlicher und bewundernswerter; und wenn ich sie nicht behandle, so deshalb, weil ich dessen nicht fähig bin; (...)“³⁰⁰

Es ist unbestritten, dass Pascal rhetorische Fähigkeiten besaß, die ihn unter seinen Zeitgenossen hervorstechen ließen, und man würde seiner Person nicht gerecht, würde man sie hier nicht erwähnen. Dass Pascal nicht fähig sei, die Art zu gefallen zu behandeln, hat sich als falsch herausgestellt. In seiner Abhandlung *De l'esprit de finesse*³⁰¹, vom *Geist des Feinsinns* widmet er sich dem großen Thema des *cœur*, des Herzens, das eine so wichtige Rolle in Pascals Gedankenwelt einnahm.

7.2 Die zwei Arten des *Scharfen Sinns*

Pascal stellt in seiner Abhandlung *Vom Geist des Feinsinns* ein Vermögen ins Zentrum der Betrachtung, das sich von der mathematischen Vernunft, der *raison* und ihrem geometrischen Ideal abhebt: das *cœur*. Über diese beiden Vermögen, die Vernunft und das Herz, schreibt Pascal:

³⁰⁰ Ebd., a.a.O., S. 117.

³⁰¹ In dieser Arbeit wird der Titel mit „Geist des Feinsinns“ übersetzt. Die Übersetzung des Begriffs ist allerdings mit Schwierigkeiten verbunden. Entsprechend vielfältig sind die Übersetzungsvarianten. Bense übernimmt die Übertragung Rüttenauers und spricht vom „Geist der Intuition“. Wasmuth entscheidet sich für „Geist des Feinsinns“, Balthasar für „Geist des Feingespürs“, während Götz den „Geist der Geometrie“ dem „Geist der der Feinheit“ gegenüberstellt. Zum Problem der Übersetzung vgl. auch Wasmuth, Anm. 1 zu S. 19, in: Pascal, *Pensées*, 449.

„Wir erkennen die Wahrheit nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit dem Herzen. Gerade auf diese letzte Art erkennen wir die ersten Prinzipien, und vergebens trachtet die vernünftige Überlegung, die nicht daran beteiligt ist, jene zu bekämpfen. Die Pyrrhoniker, die nur das zum Ziel haben, mühen sich nutzlos damit ab. Wir wissen, daß wir nicht träumen. Wie ohnmächtig wir auch sind, es mit der Vernunft zu beweisen, so ist doch aus dieser Ohnmacht nichts anderes als die Schwäche unserer Vernunft zu schließen, nicht aber die Ungewißheit all unserer Erkenntnisse, wie sie es behaupten. Denn die Erkenntnis der ersten Prinzipien, wie etwa, daß es Raum, Zeit, Bewegung, Zahlen gibt, ist ebenso sicher wie irgendeine von jenen, die unsere vernünftige Überlegungen uns vermitteln, und auf diese Erkenntnisse des Herzens muß die Vernunft sich stützen und darauf ihre ganze Urteilskraft begründen. Das Herz fühlt, daß es im Raum drei Dimensionen gibt und daß die Zahlen unendlich sind, und die Vernunft beweist hierauf, daß es keine zwei Quadratzahlen gibt, von denen die eine das Doppelte der anderen ist. Die Prinzipien fühlt man, die Lehrsätze werden gefolgert, und das ganz mit Gewißheit, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen – und es ist ebenso unnütz und ebenso lächerlich, daß die Vernunft vom Herzen Beweise für seine ersten Prinzipien verlangt, wenn sie ihnen zustimmen will, wie es lächerlich wäre, daß das Herz von der Vernunft ein Gefühl für alle Lehrsätze verlangte, die diese beweist, wenn es sie annehmen will.“³⁰²

Hier geschieht etwas Unerwartetes, wenn Pascal das *cœur* nicht der *raison* gegenüberstellt, sondern das eine vielmehr als Ergänzung des anderen betrachtet, die beiden Bereiche also nicht, wie es im modernen Verständnis der Fall ist, voneinander trennt, sondern sie als zusammengehörig versteht. *Cœur* stellt dabei den Anfang der mathematischen und empirisch-wissenschaftlichen Vernunft dar, da in ihm die selbstverständlichen ersten Prämissen mitgebracht werden, welche den axiomatisch-deduktiven Vorgang überhaupt erst ermöglichen. Hier führen wir nun das Kapitel 5 weiter, in dem bereits von der

³⁰² Pascal, Blaise, *Pensées*, Pensée Nr. 110/282.

lumière naturelle die Rede war, vom natürlichen Vorverständnis, das jedem Subjekt innerhalb einer Gesellschaft gegeben ist. Die ersten begrifflichen und axiomatischen Gewissheiten der *raison* entwickeln sich aus ursprünglichen Wahrnehmungen des Herzens. Eduard Zwierlein nennt diese grundlegenden Wahrnehmungen die „fundierende Funktion des Herzens“³⁰³. Hierin besteht die wichtigste Relation des *Geometrischen Geists* auf die Leistungen des *cœur*. Dies scheint mir insofern ein bedeutender Aspekt zu sein, als der *Geometrische Geist* und der *Geist des Feinsinns* in der Literatur häufig als Antipoden gesehen werden und somit ein gewisses Paradoxon implizieren, das Pascal als Ungereimtheit ausgelegt wird³⁰⁴. Die Sicht des Herzens in seiner für die Vernunft fundierenden Funktion erweist sich dagegen nach längerer Beschäftigung mit dem Thema nicht nur als schlüssig, sondern auch als äußerst aufschlussreich, was Pascals philosophische Haltung insgesamt anbelangt.

Hinsichtlich seiner Subtilität wäre der *esprit de finesse* als „Feinsinn“ zu übersetzen, im Hinblick auf seine Präzision jedoch eher als „Scharfsinn“. Denn obwohl Pascal keine erlernten Fähigkeiten für die Prinzipien der Intuition des Herzens voraussetzt, wie sie für die der Mathematik nötig wären, ist aber umso mehr der „Scharfsinn“ eine Grundvoraussetzung für das intuitive Erkennen des *cœur*: Die Prinzipien des intuitiven Erkennens seien im Gegensatz zu denen des mathematischen Denkens, so Pascal, „(...) allgemein anwendbar und jedem gegenwärtig. Man braucht sich ihnen nur zuzuwenden, ohne sich Gewalt anzutun; es kommt nur darauf an, einen scharfen Blick zu haben, aber scharf muß er sein!“³⁰⁵ Ein feiner Geist ist also die unabdingbare Voraussetzung für das intuitive Erkennen, da die Prinzipien nicht für jedermann ersichtlich und erlernbar sind: „(...) man spürt sie mehr, als daß man sie sieht;“³⁰⁶

³⁰³ Zwierlein, Eduard, Blaise Pascal, Wiesbaden, S. 68 ff.

³⁰⁴ Vgl. hierzu z.B. Fritz Paepcke in seinem Nachwort zur oben genannten Ausgabe der „Vernunft des Herzens“: „Dem *esprit de géométrie* steht der *esprit de finesse* gegenüber.“ S. 83.

³⁰⁵ Pascal, Blaise, Gedanken, in: Blaise Pascal. Die Vernunft des Herzens. A.a.O., S. 5.

³⁰⁶ Ebd., a.a.O., S. 6.

So hat Pascal „(...) unendliche Mühe, sie denen nahezubringen, die sie nicht von sich aus spüren; es sind derart feine und vielfältige Dinge, daß man ein sehr empfindliches und sehr feines Sensorium braucht, um sie zu empfinden und um richtig und genau nach diesem Empfinden zu urteilen (...)“³⁰⁷

Tatsächlich ist also der *Geist der Feinheit* eine Voraussetzung für den *Geist der Mathematik*, da der „scharfe Blick“ sowie das intuitive Gefühl für die gesamte Situation, die man laut Pascal „(...) sofort mit einem Blick übersehen muss, wenigstens bis zu einem gewissen Grad (...)“³⁰⁸ das Ergebnis vorgeben, das es dann mathematisch-deduktiv zu beweisen gilt, um seine Richtigkeit objektivierbar und nachvollziehbar zu machen. So erklärt Pascal selbst in seinen *Pensées*:

*„Gewiß arbeitet auch hier [Anm.: also während des intuitiven Erkennens] der Geist; aber er tut es stillschweigend, natürlich und ohne methodische Regeln, denn der Ausdruck hierfür übersteigt alle Menschen, und das Gespür dafür haben nur wenige“*³⁰⁹.

Hierin sehe ich ganz grundsätzlich die für Pascal charakteristische Vorgehensweise, sei es im wissenschaftlichen Bereich – denn hier gelangt er immer wieder über die Idee, also über die Intuition zum Experiment und über das Experiment zur wissenschaftlichen These - sei es im Bereich der Religion, der Philosophie oder Moral, auf deren Gebiet er genauso vorgeht. In den *Briefen in die Provinz* ist es die mathematische Methode, die es ihm ermöglicht, die Inhalte der jesuitischen Moralstrategie als unlogisch und völlig inkonsistent zu entlarven. Aber ist es nicht der Geist der Intuition, der Pascal die Ideen für die einzigartige Dramaturgie der Briefe entlockt, der mit einmaligem Gespür den Kern des Faulen in der damals ausgeübten Moralpraxis aufdeckt und auf eine Weise seinem Publikum präsentiert, dass

³⁰⁷ Ebd., a.a.O., S. 7.

³⁰⁸ Ebd., a.a.O., S. 7.

³⁰⁹ Ebd., a.a.O., S. 7.

selbst völlig Ahnungslose amüsiert den komplizierten Raffinessen der Moraltheologie und den in ihr verborgenen Zwistigkeiten Gehör schenken?

Letztlich ist es der *honnête homme*, der Ehrenmann und Künstler des Lebens in Blaise Pascal, der, orientiert am *Geist der Feinheit* und mit dem Sezierwerkzeug des *Geists der Mathematik*, mit den *Briefen in die Provinz* ein geniehaftes Kunstwerk schuf. In ihnen vollbringt er den Balanceakt zwischen der herrlichen Kraft des Verstandes und der des Herzens, ganz so, wie es Pascal selbst von einem vollendeten *honnête homme* erwartet hätte.

Ohne den einen Aspekt wäre der andere nicht möglich, denn ohne die rein logische Auseinandersetzung auf inhaltlicher Ebene wäre es nie zur Demaskierung der vorherrschenden Verhältnisse gekommen. Ohne das Gespür für die richtige Präsentation des komplizierten Stoffs hätten die *Briefe in die Provinz* nie diesen unglaublichen Erfolg gefeiert. Nicht umsonst hatten Pascals Freunde aus Port-Royal die Idee gehabt, Pascal möge anstelle von Antoine Arnauld - der sicherlich ein ausgezeichnete Denker und Philosoph war, jedoch nicht mit Pascals sprachlichem Talent gesegnet war - jene Streitschrift verfassen, die der Anfang dieser so erfolgreichen Briefserie sein sollte.

Dass Pascals Rhetorik von seinem mathematischen Denken beeinflusst war, zeigt sich auch im sprachlichen Ausdruck. Denn hier gewinnt der Ausdruck seine Kraft ebenfalls durch die Beachtung von Regeln, die Pascal hinsichtlich der Wortwahl, der Satzstruktur und der Textaufteilung selbst aufstellte. Wie immer ist es die Genauigkeit, hier die Genauigkeit der Worte, die die Qualität des Ausdrucks ausmacht. Im Gegensatz zur Wortwahl seiner Zeitgenossen beschränkte sich Pascal auf einfache, klare, perfekt definierte und gebräuchliche Wörter, die eine Verbindung zwischen Geist und Herz herzustellen vermochten.³¹⁰ Auch ein Satz musste - ähnlich wie ein Wort - natürlich klingen. Dazu waren Kürze, Symmetrie und Kontrastreichtum unerlässlich. Die Mathematik als eigene Sprache zeichnet ihr ganzes Wesen aus

³¹⁰ Attali, Jacques, a.a.O., S. 406.

durch ebendiese Kürze und Genauigkeit, Schärfe und Abgrenzung, die diese Gedankenwelt, in der Pascal sich so versiert bewegte, erst ermöglichen. Dies sind die wesentlichen Punkte, die Pascals Ausdruck so sehr von der Rhetorik seiner Zeit unterschied, die schwerfällig und langatmig war, gespickt mit Wörtern, die ein laienhaftes Publikum niemals hätte verstehen können.

Mit seiner vom barocken Gebrauch der akademischen Sprache divergierenden Rhetorik nahm Pascal eine Entwicklung vorweg, die sich erst im nächsten Jahrhundert der Aufklärung abzeichnen sollte und mit der Pascal den Grundstein für die noch heute gültigen Regeln des „natürlichen Stils“ legte. So wirkt Pascals Sprache auch auf die heutigen Leser erstaunlich modern und gut lesbar. Hinter seinen Texten lässt sich der barocke Autor kaum vermuten. Vielmehr fand und findet der Leser – und dies ist ganz im Sinne Pascals! – einen Menschen³¹¹, der sich nicht wichtig, sondern für jeden verständlich machen möchte.

In den inzwischen mehr als 350 verstrichenen Jahren seit der Abfassung der *Briefe in die Provinz* ist dieses Werk oftmals auch kritisiert und angefochten worden, jedoch hat keiner der Kritiker jemals die Kraft und Einfachheit, die einzigartige Klarheit der Sprache in Abrede stellen können, die ein so großes Publikum seitdem bezaubert hat.

³¹¹ Dazu Pascal in seinen *Pensées*: „Wenn man einen natürlichen Stil entdeckt, ist man ganz erstaunt und entzückt, denn man war darauf gefaßt, einen Autor zu entdecken, und man findet einen Menschen (...)“ (Frg. 675/29).

7.3 Ironie und Streitkunst im Florettkampf der *Briefe*

Der bis heute anhaltende, wohl größte Punkt der Auseinandersetzung in Bezug auf Pascals *Briefe in die Provinz* betrifft die Beurteilung der in ihnen enthaltenen Streitkunst. Damals wie heute ist die Rezeption der *Briefe in die Provinz* nicht nur mit Lob und Begeisterung, sondern auch mit einer Rüge der Pascalschen Streitbarkeit einhergegangen³¹².

Um die Frage nach einer eventuell vorhandenen Polemik zu beantworten, ist allerdings die grundlegende Betrachtung des Begriffs „Polemik“ vonnöten. Was wurde und was wird unter dem Begriff der Polemik verstanden?

Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs „Polemik“ bezieht sich auf seinen griechischen Ursprung³¹³ und bezeichnet eine Streitkunst, einen „scharfen Meinungsstreit, eine intellektuelle Auseinandersetzung um literarische, wissenschaftliche und andere Fragen“³¹⁴ bzw. eine „gelehrte Fehde“³¹⁵. Noch in der Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts war die Polemik eine eigene Disziplin, die im rhetorischen Wettstreit versuchte, den eigenen Argumenten zum Durchbruch zu verhelfen³¹⁶. Wirft man aber einen Blick in ein aktuelles Deutsches Wörterbuch, so scheint der Begriff der Polemik einen Bedeutungswandel erfahren zu haben, wenn er mit „nicht mehr ganz sachlicher Angriff mit Worten“³¹⁷ oder gar als „scharfer, unsachlicher Angriff

³¹² Die Meinungen über Pascals Stil in seinen *Briefen in die Provinz* divergieren auch in der aktuellen Literatur sehr stark. Während Kummer wie z.B. auch Wasmuth, Zwierlein, Attali u.a. der Streitkunst Pascals sehr viel abgewinnen konnten und sie zu den „wohl genialsten Streitschriften der Weltliteratur“ zählen (vgl. Kummer, Irène Elisabeth, a.a.O., S.17), will z.B. Schmidt-Biggemann eine „frivole Note“ in den Briefen bemerken und kritisiert, Pascal sei sich „nicht zu schade zu (...) derb-satirischer Übertreibung“ (vgl. Schmidt-Biggemann, Wilhelm, Blaise Pascal, München 1999, S. 66f.).

³¹³ Von polemikós = streitbar, kriegerisch.

³¹⁴ Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, 4., neubearbeitete Auflage, Bd. 7, Mannheim 2007, S. 303.

³¹⁵ Vgl. dazu Stauffer, Herrmann, Polemik, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 1422-1445 und Gemoll, Wilhelm, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, München/Wien 1965.

³¹⁶ Einen Überblick gibt Karl Werner: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Osnabrück 1861 – 1867.

³¹⁷ Wahrig, Gerhard, Deutsches Wörterbuch, hrsg. von Renate Wahrig-Burfeind, Gütersloh/München 2002, S. 986f.

ohne Argumente“³¹⁸ Erklärung findet. Dass das digitale online-Lexikon Wikipedia auch den verstorbenen österreichischen Rechtspopulisten Jörg Haider in die Liste der bekannten Polemiker aufgenommen hat³¹⁹, zeigt, dass der Begriff der Polemik im heutigen Verständnis sogar einen Ruck in Richtung Demagogie erfahren musste.

In seiner alten, ursprünglichen Bedeutung kann Polemik als eine streitbare, gelehrte Fehde in den *Briefen in die Provinz* nur bejaht werden. Selbstverständlich ist diese wissenschaftliche Auseinandersetzung gekennzeichnet von Pascals scharfen Worten. Ginge es nicht um eine ernste Angelegenheit - philosophisch betrachtet nämlich um die Wahrheit, praktisch betrachtet um die Rettung der Doktorwürde Arnaulds und um die Reputation und den Schutz des Klosters Port-Royal - so hätte Pascal die Streitschriften ohnehin nicht verfasst. Dass er anstelle wüster Beschimpfungen und unsachlicher Argumente Ironie und scharfe Logik walten lässt, steht in meinen Augen aber dem Vorwurf der Polemik in seiner heutigen Konnotation als unsachlich und hetzerisch entgegen. Es sind ja genau die in ihrer Sachlichkeit und Logik unanfechtbaren Argumente Pascals, die seinen Gegnern so sehr den Wind aus den Segeln nehmen!

Dass Pascal nicht nur die Jesuiten, sondern auch die Doktoren der Sorbonne in einer herrlich bildhaften Komödie der Lächerlichkeit preisgab, wurde ihm noch oft zum Vorwurf gemacht. Marguérite Périer zufolge habe Pascal zum Vorwurf der Ironie folgende Haltung gehabt:

„Man fragt mich, ob ich es nicht bereue, die Provinzialbriefe geschrieben zu haben. — Ich antworte: Ich bereue es nicht im geringsten, sondern würde sie noch nachdrücklicher abfassen, wenn ich sie gegenwärtig (1662) zu schreiben hätte.(...) Man fragt mich, warum ich einen gefälligen, spöttischen und unterhaltsamen Stil benutzt habe. — Ich antworte: Wenn ich in einem

³¹⁸ Wortschatz-Lexikon der Uni Leipzig.

³¹⁹ Vgl. www.wiktionary.org/wiki/Polemik, Stand: August 2011

akademischen Stil geschrieben hätte, so hätten nur die Gelehrten es gelesen, und diese hatten es nicht nötig, da sie über diesen Gegenstand ebensoviel wie ich wußten: Daher war ich der Meinung, ich müßte so schreiben, daß meine Briefe geeignet seien, von den Frauen und den Leuten von Welt gelesen zu werden, damit sie die Gefahr all jener Maximen und Lehrsätze erkannten, die sich damals überall ausbreiteten und von denen man sich leicht überzeugen ließ.“³²⁰

Dass Pascals Wahrheitsliebe in der Auseinandersetzung um Port-Royal ein Feuer von Ironie und Spott entfachte, steht außer Frage. Dass diese Art der Polemik allerdings – ganz im ursprünglichen Sinne – eine würdevolle und geistreiche ist, unterscheidet Pascals Streitschriften von den unzähligen anderen Streitschriften seiner Zeit. Insofern stimme ich Abbé Jean Calvet zu, der über Pascal schreibt:

„Er besitzt bereits die schneidende Art Voltaires, dessen ungezwungene Schreibweise, seine Formulierungen, die Wespenstichen gleichen, und die überlegene Meisterschaft des Spottes. (...) Voltaire speit Gift und Galle, Pascal nicht. Und darum bewahren seine Pamphlete gegen die Jesuiten, obwohl sie von Zorn und Leidenschaft getragen sind und bis zum Hohn, bis zur Beleidigung und Beschimpfung gehen, dennoch stets die Würde einer Anklageschrift, die ein Mann zugunsten einer hohen Sache verfaßt und in die er seine ganze Seele legt.“³²¹

Ähnlich bezeichnet Friedrich Ernst Peters Pascals *Briefe in die Provinz* als

„Meisterwerke geistvoller Polemik, die schonungslos, überlegen satirisch die Sprache wie ein glänzendes, fein geschliffenes und zuweilen auch vergiftetes Florett nutzten“³²²

³²⁰ Pascal, Blaise, Gedanken, hrsg. von Jean-Robert Armogathe, Stuttgart 2004, S. 565.

³²¹ Calvet, Jean, La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon, Paris 1938, S. 209 f.

³²² Peters, Friedrich Ernst, Blaise Pascal. Die Sternbahn eines Menschengenies, Hamburg 1947, S. 10.

Obwohl sich noch viele andere Leser und Wissenschaftler über die Jahrhunderte hinweg in gleicher Weise über die Streitkunst Pascals geäußert haben, wird die Anzahl derer, die in den *Briefen* – oft ohne sie gelesen zu haben – eine böartige Polemik zu finden glauben, nicht abnehmen.

7.4 „Man sage nicht, ich hätte nichts Neues gesagt“

Dass die *Briefe in die Provinz* sich bald mit einem beträchtlichen Kreis an Widersachern konfrontiert sehen würden, war in der Hitze der Diskussion zu erwarten. Wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, bereitete dieser Umstand Pascal keinerlei Kummer, vielmehr beweist seine Haltung Sicherheit und argumentatorische Überlegenheit.

Wie es im wissenschaftlichen Bereich üblich ist, haben auch Pascals theoretische Schriften Kritik ausgelöst, gegen die Pascal sich auf die ihm typische bildhafte Weise verteidigte. So auch, was seinen *Geometrischen Geist* betraf, dem vorgeworfen wurde, er würde nichts Neues beinhalten:

„Man sage nicht, ich hätte nichts Neues gesagt. Die Anordnung des Stoffes ist neu. Jeder spielt, wenn er Ball spielt, mit dem gleichen Ball, aber einer setzt ihn besser. Ich werde ebenso zufrieden sein, wenn man sagt, ich hätte alte Worte benutzt. Als ob die gleichen Gedanken in verschiedener Anordnung nicht einen anderen Satzkörper bildeten, wie die gleichen Worte durch verschiedene Anordnung andere Gedanken“³²³.

Dies scheint mir der zentrale Punkt zu sein, von dem aus der besondere Charakter der Abhandlung *Vom geometrischen Geist* zu erklären ist. Denn tatsächlich liegt die Leistung der Abhandlung nicht nur in der Erläuterung der logischen Grundlagen, sondern vielmehr noch in der Anordnung des Stoffes,

³²³ Pascal, Blaise, *Pensée* Nr. 22, in: Pascal. Ausgewählt und eingeleitet von Reinhold Schneider. Frankfurt, Fischer 1954, S. 131.

die der Abhandlung einen völlig neuen Stellenwert in der Geschichte der Mathematik bzw. der Logik einräumt. Moritz Cantor bezeichnet daher den *Geometrischen Geist* Pascals als „ersten Versuch einer Philosophie der Mathematik“³²⁴. Tatsächlich wäre die Rolle Pascals als „Begründer der Wissenschaftstheorie“³²⁵, wie Manfred Heeß anklingen lässt, in diesem Zusammenhang genauer zu beleuchten. Da dies allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, muss diese interessante Fragestellung aufgeschoben werden.

³²⁴ Cantor, Moritz, Blaise Pascal, in: Preußische Jahrbücher, Bd. 32 (1873), S. 212 – 237.

³²⁵ Heeß, Manfred, Blaise Pascal, a.a.O., S. 23.

8. Der Nachhall der *Briefe in die Provinz*

8.1 Die oppositionelle Publikationspraxis der *Briefe in die Provinz*

Zumindest ein Teil der Jansenisten sah nur eine Möglichkeit, jener massiven kirchenpolitischen und politischen Repression zu begegnen, deren Ausdruck das Zensurverfahren gegen Arnauld gewesen ist: Eine Ausweitung der öffentlichen Wirkung ihres Anliegens. Zwar bestand offenbar das Problem des Jansenismus zur Zeit des Zensurverfahrens gegen Arnauld durchaus nicht darin, sich überhaupt Gehör zu verschaffen³²⁶. Es galt vielmehr, eine Form des Schreibens zu finden, die imstande sein sollte, der Angelegenheit Arnaulds über die ihm ohnehin gewogenen Kreise hinaus Gehör zu verschaffen.

Der Monarchie war der Jansenismus seit seiner Entstehung ein Dorn im Auge, wiesen doch einige seiner Vertreter eine nicht genau bestimmbare Nähe zur *Fronde*³²⁷ (1648 – 1653) auf und sympathisierten mit der von religiösem Radikalismus inspirierten Skepsis gegenüber der ethischen Haltung der absolutistischen Herrschaft.

Die kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen sowie schlussendlich die päpstliche Bulle gegen Jansenius stellten vor diesem Hintergrund einen willkommenen Anlass dar, mit dem Zensurverfahren gegen Arnauld die Dissidenten in ihre Schranken zu weisen.

Dass die *Briefe in die Provinz* also auf eine bewusste Rezeption hin konstruiert worden sind, kann als Anzeichen der Probleme ihrer Ausgangssituation gewertet werden, in der die Jansenisten mit allen Mitteln versuchen mussten,

³²⁶ Stenzel, Hartmut, Blaise Pascal, *Les Provinciales* (1656 / 57), in: Baader, Renate (Hrsg.), *Die französische Literatur des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1999, S. 115.

³²⁷ Der Begriff *Fronde* bezeichnet eine komplexe Abfolge von bürgerkriegsartigen Aufständen, die Frankreich zwischen 1648 und 1653 erschütterten. In ihnen versuchten sich adlige wie bürgerliche Repräsentanten der gesellschaftlichen Eliten gegen die aggressive Außenpolitik Richelieus und die damit einhergehende Kriegssteuererhebung zu wehren sowie sich für ein stärkeres Mitspracherecht des Parlaments einzusetzen.

ihre Position neu und anders zur Geltung zu bringen. Hartmut Stenzel verweist auf die lange, durchaus erfolgreiche und wirksame Tradition jansenistischer Publikationspraxis, mit der „diese theologische Richtung sich bereits seit den vierziger Jahren in breiten Kreisen der gesellschaftlichen Eliten Ansehen und Geltung verschafft hatte“³²⁸. Verschiedene theologische Schriften waren bereits zu diesem Zeitpunkt über den engen Horizont der theologischen Auseinandersetzung hinaus für ein breiteres Publikum weltlicher Sympathisanten bestimmt und durchaus erfolgreich gewesen, so auch Schriften Arnaulds wie *De la fréquente Communion (Über die häufige Kommunion)* (1643) oder die *Lettre à un Duc et Pair (Brief an einen Herzog und Pair)*³²⁹ (1655), aber auch die sogenannten *Mazarinades*³³⁰ die aufgrund ihrer Illegalität und der damit verbundenen Publikationspraxis die größte Ähnlichkeit mit den *Briefen in die Provinz* aufweisen. Hier wie dort handelt es sich um eine Broschüre von acht Seiten im Quartformat, aus einem einzelnen, zweimal gefalteten Druckbogen, ein Format, das die Herstellung des illegalen Drucks erleichterte. Und beide beinhalten Texte, die in ein aktuelles Geschehen eingreifen. Ähnlich wie die der *Mazarinades* ist auch die Verbreitung der *Briefe in die Provinz* maßgeblich durch den sozialen Rang ihrer Sympathisanten getragen worden³³¹. Diese Ähnlichkeiten verweisen auf die politische Funktion der Auseinandersetzung, in der die repressiven Mechanismen gesellschaftlicher Herrschaft bekämpft werden mit dem Ziel, dem Absolutismus öffentlichkeitswirksam Grenzen aufzuzeigen.

³²⁸ Stenzel, Hartmut, a.a.O., S. 115.

³²⁹ In dieser Schrift verteidigte Arnauld Jansenius, woraufhin das Zensurverfahren gegen ihn eingeleitet wurde.

³³⁰ Die *Mazarinades* waren satirische Schriften gegen den Minister und Kardinal Jules Mazarin, die in der Zeit der *Fronde* publiziert wurden. Vgl. auch Moreau, Célestin, *Bibliographie des Mazarinades*, Bd. 2, Paris 1850, Nr. 2208 ff.

³³¹ Vgl. Sainte-Beuve (1954, Bd. 2, S. 79 – 85) sowie die Untersuchungen von L. Parcé, 1959 und 1963. Ein Bericht Rapins (Bd. 2, S. 367 – 369) zeigt, wie der Salon der Gräfin von Nevers als Ort der Ankündigung und Verbreitung des *Sechsten Briefs* fungiert hat, dessen angesehene Gäste daraufhin „in ganz Paris verbreiten wollten, dass ein sechster Provinzbrief erscheinen werde, der noch schöner als die bereits erschienene sein werde“ („vont comme autant de trompettes publier par tout Paris que la sixième lettre au provincial commence à paraître, qu’elle étoit encore plus belle que celles qui avoient paru“, S. 368 – 369).

Weitere wesentliche Merkmale der Publikationen aus der Zeit der *Fronde* sieht Stenzel in der Radikalität ihrer Suche nach der Wahrheit³³² - ein Charakteristikum, das ebenfalls an Pascal erinnert.

Trotzdem leisten die *Briefe in die Provinz* so viel mehr als andere Streitschriften dieser Zeit: Sie begeistern ein enorm großes Publikum, das sich – standesübergreifend – an „jenem Meisterwerk satirischer Prosa“³³³ erfreut. Albert Raffelt möchte zu Recht betont wissen, dass es sich mit diesem „Modell der öffentlichkeitswirksamen Propagandaschrift“³³⁴ um ein eigentlich sehr persönliches Gelegenheitswerk handelt, nämlich um die Verteidigung eines zu Unrecht angegriffenen Freundes. Dass es parallel dazu auch noch galt, die Gnadenlehre Augustins und somit die der Kirche vor der Verunglimpfung zu bewahren, hat Pascals Anliegen nur noch nachhaltiger werden lassen.

8.2 Die Rezeption der *Briefe*

Der erste *Brief in die Provinz*, der am 23. Januar 1656 in 6000 Exemplaren gedruckt wurde, sorgte sofort für große Aufregung in Paris. Niemand hatte bisher gewagt, die Jesuiten, die Sorbonne, den Kanzler Séguier, den Kardinal Mazarin und mit ihnen den König der Lächerlichkeit preiszugeben. Ganz Paris machte sich lustig und man erzählte sich sogar, der Kanzler Séguier habe beim Lesen des ersten *Briefs* einen Anfall erlitten und musste sieben Mal zur Ader gelassen werden³³⁵. Daraufhin wurden alle Buchhandlungen durchsucht und bespitzelt, doch Verfasser und Manuskripte blieben unentdeckt. Obwohl ein zweiter Brief die Verurteilung Arnaulds nicht verhindern konnte, folgten ihm weitere, die so begeistert in der Bevölkerung aufgenommen wurden, dass die

³³² Stenzel, Hartmut, a.a.O., S. 117.

³³³ Egon Fridell in seinem Nachwort zu Ferdinand Bruckners „Denken mit Blaise Pascal“, Zürich 2006, S. 72.

³³⁴ Raffelt, Albert, Reifenberg, Peter, Universalgenie Blaise Pascal. Eine Einführung in sein Denken, Würzburg 2011, S. 42.

³³⁵ Attali, Jacques, a.a.O., S. 234.

Auflage von 6000 Stück pro Brief bald nicht mehr ausreichte. Pater Annat, der Beichtvater des Königs hingegen soll getobt haben³³⁶. Tausende Exemplare der Briefe waren in Paris sowie in der Provinz, besonders in Rouen, Guyenne, Bordeaux und Nantes bereits unters Volk gebracht worden. Annat und Séguier bewirkten daraufhin am 19. März 1656 die Vertreibung der Einsiedler sowie der Lehrer und Schüler der *Kleinen Schulen* von Port-Royal durch den König und den Kardinal Mazarin.³³⁷

In Pascals Aufzeichnungen wurde nach seinem Tod der Anfang eines 19. Briefs gefunden, zu dessen Veröffentlichung es allerdings nie gekommen war. Die große Pressekampagne, die Pascal mit seinen *Briefen in die Provinz* am 23. Januar 1656 eingeleitet hatte, endete am 24. März 1657. Warum Pascal die Briefserie nicht fortsetzte, ist bis heute unklar. Vermutlich glaubte er nun, die öffentliche Meinung genügend aufgerüttelt und unterrichtet zu haben. Außerdem hatte die Auseinandersetzung eine Schärfe gewonnen, die keine fruchtbaren Folgen mehr haben konnte³³⁸. Dies bedeutete jedoch nicht das Ende des Kampfs gegen die Jesuiten, denn diesen führte Pascal bis zu seinem Tode weiter.³³⁹

Nachdem Pascal seine Briefserie abgebrochen hatte, war der Kampf um die Auslegung der Gnade, um Jansenius und um Port-Royal noch lange nicht beendet. Eine Reihe bedeutsamer Ereignisse machte ihn ganz im Gegenteil nur noch ernster und blutiger.

Das folgenschwerste unter den Ereignissen war, wie im Verlauf der Arbeit bereits einige Male erwähnt wurde, die erneute Verurteilung des Jansenius durch Papst Alexander VII. Die Bulle vom 16. Oktober 1656 erreichte den König Frankreichs erst am 4. April des folgenden Jahres. Die klerikale Versammlung verlangte nach einem Unterwerfungsformular, durch das die

³³⁶ Ebd., a.a.O., S. 236.

³³⁷ Ebd., a.a.O., S. 238.

³³⁸ Raffelt, Albert, Reifenberg, Peter, *Universalgenie Blaise Pascal*, a.a.O., S. 40 ff.

³³⁹ Steinmann, Jean, a.a.O., S. 177.

Verdammung des Jansenius bestätigt werden und das von allen Klerikern und Klosterfrauen unterzeichnet werden sollte. Erfolglos versuchten die Anhänger Port-Royals zu verhandeln, da sie sich dem Dekret Roms nicht unterwerfen wollten. Die *Briefe in die Provinz* wurden per Parlamentsbeschluss am 9. Februar 1657 verurteilt und sollten in Aix en Provence durch die Hand des Henkers auf der Place des Prêcheurs verbrannt werden³⁴⁰. Am 6. September 1657 setzte Rom die *Briefe* auf den Index³⁴¹.

Damit die achtzehn veröffentlichten *Briefe* nicht verloren gingen oder vernichtet wurden, gab Pascal dem Drängen Pierre Nicoles nach und ließ die *Briefe* in Köln bei Pierre de La Vallée³⁴² unter dem Pseudonym *Louis de Montalte* mit einem Vorwort von Pierre Nicole herausgeben.

Von John Milton ins Englische übersetzt, hoffte dieser – allerdings vergeblich – auf eine Kirchenspaltung in Frankreich nach dem anglikanischen Modell. Internationales Renommee jedoch verschaffte den *Briefen* etwas später die Übersetzung ins Lateinische durch Pierre Nicole.

Noch gute dreißig Jahre nach ihrem Erscheinen entzückten die *Briefe in die Provinz* die Marquise de Sévigné, die an ihre Tochter schreibt:

„Bisweilen lesen wir die Petites Lettres, um uns zu zerstreuen. Mein Gott, was für ein Charme! (...) Kann man sich einen vollkommeneren Stil vorstellen, einen feineren, natürlicheren, reizenderen Spott, eine würdigere Tochter der herrlichen Dialoge Platos?“³⁴³

Die Jesuiten konnten Pascal die Kränkung, die ihnen durch die *Briefe in die Provinz* widerfahren war, niemals verzeihen. Zwar hatte Pascal die Moral der Jesuiten inhaltlich widerlegt und seine köstlichen Komödien trugen sicherlich

³⁴⁰ Brunshvicg, Léon, Pascal, Paris 1932, S. 128.

³⁴¹ Brunshvicg, Léon, Le Génie de Pascal, Paris 1924, S. 223.

³⁴² Bei diesem Namen handelt es sich um ein Pseudonym, hinter dem der damals führende Verlag der Familie Elzevir in den Niederlanden stand, der noch heute unter dem Namen „Elsevier“ existiert.

³⁴³ *Recueil des lettres de Mme la marquise de Sévigné à Mme la comtesse de Grignan, sa fille*, Bd. VI, Paris 1737, S. 456 (Brief vom 11. Dezember 1689).

dazu bei, dass seine Gegner einiges an Respekt und Ernsthaftigkeit einbüßen mussten. Dass sie allerdings nachhaltig ihr Ansehen verloren haben, ist ebenso der Qualität ihrer eigenen Einwände geschuldet, die Karl August Ott folgendermaßen beurteilt:

„[Pascals] Beweisführung ist umso schärfer und brillanter, als die Einwände seiner Gegner überaus kläglich sind und keineswegs dem Niveau entsprechen, das von den Vertretern einer so gelehrten Gesellschaft zu erwarten gewesen wäre.“³⁴⁴

8.3 Der Fortgang der Auseinandersetzung

1661 eskalierte der Streit zwischen dem Staat und den Jansenisten. Der König wollte den Jansenismus aus seinem Land vertreiben und verlangte am 13. April 1661 die sofortige Unterzeichnung desjenigen Formulars, das bereits vor einigen Jahren zur gänzlichen Verdammung des Jansenius entsprechend der päpstlichen Bulle *Ad sanctam* geplant worden war und dem sich sämtliche Ordensleute Frankreichs anzuschließen hatten. Die am 23. April 1661 befohlene Entlassung der geistigen Führer sowie sämtlicher Internatsschülerinnen und das Verbot, Novizinnen aufzunehmen, konnten den langsamen Untergang des Klosters Port-Royal vorausahnen lassen.

Inzwischen lehnten sich die Nonnen gegen die Unterzeichnung des Formulars und die Internatsschülerinnen gegen das Verlassen des Klosters auf. Dies bewirkte, dass die Polizei in die Pariser Abtei eindrang, um die Internatsschülerinnen aus dem Kloster zu vertreiben. Außerdem folgte die Anordnung, die Beichtväter hätten beide Abteien des Klosters zu verlassen. Vier Beichtväter verließen daraufhin Port-Royal des Champs und suchten Zuflucht in benachbarten Klöstern.

Mitte Juni 1661 unterschrieben die meisten Nonnen in Port-Royal de Paris das Formular, um die völlige Zerstörung des Klosters zu verhindern. In der

³⁴⁴ Ott, Karl August, a.a.O., S. 207.

Schwesternabtei Port-Royal des Champs hingegen begann ein Bruch zwischen den Nonnen, die unterzeichnen wollten und den Nonnen, die sich widersetzten. Die äußere wie innere Zerstörung ihres Lebenswerks belastete die Priorin Mère Angélique so sehr, dass sie am 6. August 1661 unerwartet verstarb. Am 1. Oktober 1661 unterschrieb auch Jacqueline aus Verbundenheit zu ihren Schwestern, nachdem sie sich durch ihren Widerstand den Zorn des Erzbischofs zugezogen hatte und von diesem daraufhin schwer bedroht worden war. Doch der Kampf hatte sie grundlegend ermüdet. Einer Lüge zustimmen zu müssen, die ihrer ganzen religiösen Überzeugung widersprach, machte sie zu einem gebrochenen Menschen. Im Morgengrauen des 4. Oktobers 1661 wurde Jacqueline tot in ihrer Zelle aufgefunden.

Pascal verzichtete hinfort auf die Fortsetzung des Kampfes. Am 28. November 1661 unterzeichnete Port-Royal, auch Antoine Arnauld, das Formular.

Die Auseinandersetzungen zwischen dem König und den Anhängern des Jansenismus war aber keineswegs beendet, die Verfolgung der Jansenisten wurde weiterhin nachhaltig betrieben. Im Juni 1679 emigrierte Antoine Arnauld nach Brüssel. Unter dem Einfluss des Königs distanzieren sich die Jesuiten 1682 mehr und mehr von Rom und behielten sich die Zustimmung zu päpstlichen Beschlüssen vor. Noch im gleichen Jahr reagierte Papst Innozenz XI. auf die üblen Auswüchse der jesuitischen Morallehre, zu deren Diskreditierung die *Briefe in die Provinz* sicherlich maßgeblich beigetragen hatten, und nahm offiziell Abstand von der jesuitischen Lehre.

1709 wurden die letzten widerständigen Nonnen von Port-Royal auf andere Klöster verteilt. Um der Verwendung der verlassenen Klostergebäude als Pilgerstätte vorzubeugen, gab der Kronrat am 22. Januar 1710 den Erlass zur völligen Zerstörung der Klostergebäude bekannt.

Obwohl der Jansenistenstreit letztlich einen blutigen Ausgang gefunden hat, kann man den *Briefen in die Provinz* zumindest ihre innerkirchliche

Auswirkung nicht absprechen. Dass dort gegen den Laxismus der jesuitischen Morallehre eine energische Reaktion eingesetzt hat, ist zum großen Teil ihrer Wirkung zuzuschreiben³⁴⁵. In Rom wurde man durch die *Briefe in die Provinz* erstmals auf den Probabilismus und seine bedenklichen Ausweitungen aufmerksam. In den Jahren 1665 und 1666, also nicht lange nach dem Erscheinen der *Briefe*, verdamnte Papst Alexander VII. einige extrem laxistische Sätze der probabilistischen Moraltheologie. Sein Nachfolger Innozenz XI. soll sogar in Erwägung gezogen haben, den Probabilismus gänzlich zu verbieten. Jedoch beschränkte er sich schlussendlich auf ein missbilligendes Dekret, dem Alexander VIII. weitere Anordnungen zur Korrektur anstößiger Moralschriften folgen ließ³⁴⁶.

Aber auch innerhalb des Ordens entwickelte sich eine Gegenströmung, die eine scharfe Kritik des probabilistischen Systems zum Gegenstand hatte.

Noch gefährlicher aber war für den Orden, dass auch die politischen Mächte Europas, deren Staatsgeschäfte maßgeblich von den Jesuiten beeinflusst wurden, auf diese Morallehre aufmerksam wurden. Hatten doch die Probabilisten sogar Sätze aufgestellt, die auch vom Standpunkt des Staates aus bedenklich erscheinen mussten. Am 21. August 1773 wurde der Orden sogar gänzlich durch Clemens XIV. aufgehoben. Die Gründe hierfür sind zwar eher im politischen Bereich zu suchen³⁴⁷, jedoch haben die *Briefe in die Provinz* wohl lange Zeit die öffentliche Meinung über die Ersthaftigkeit und Glaubwürdigkeit der Jesuiten geprägt und dazu beigetragen, dass sie ihre ursprünglich hohe Stellung in der höfischen und bürgerlichen Gesellschaft verloren³⁴⁸. Dass die *Briefe in die Provinz* langfristig solche Auswirkung haben würden, ist der

³⁴⁵ Dieser Umstand wird heute auch schon von vielen jesuitischen Autoren zugegeben. Mehr dazu in: Fülöp-Miller, Rene, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, a.a.O., S. 244.

³⁴⁶ Haub, Rita, *Die Geschichte der Jesuiten*, a.a.O., S. 88.

³⁴⁷ Die Aufhebung des Ordens erfolgte, nachdem Portugal und Spanien die Jesuiten für verschiedene Aufstände gegen den Staat verantwortlich gemacht hatten und der Generaloberst der Jesuitenmissionen in Lateinamerika wegen Bankrotts 1764 vom Pariser Gericht für schuldig gesprochen worden war. Papst Clemens XIV. konnte nach einigen Jahren dem Druck der drei Staaten nicht mehr standhalten und löste den Orden auf.

³⁴⁸ Fülöp-Miller, Rene, a.a.O., S. 245.

nachhaltigen Rezeption der Briefserie geschuldet. Neben dem Lateinischen und Englischen waren die *Briefe in die Provinz* inzwischen auch ins Spanische und Italienische übersetzt worden. Bis in unsere Tage hat die Wiederauflage der Briefserie keine Unterbrechung gefunden.

8.4 Der Kampf des *honnête homme* gegen die Sophisten

Zwar haben die *Briefe* ihr ursprüngliches und kurzfristiges Ziel, Antoine Arnauld zu seinem Recht zu verhelfen und seine Verurteilung durch die Sorbonne zu verhindern, bereits nach dem *Zweiten Brief* verfehlt. Trotzdem haben sie, wie oben beschrieben, maßgeblich zur Aufdeckung der Missstände in der jesuitischen Moralpraxis beigetragen und Rom für diese Problematik sensibilisiert. Vor allem aber legen die *Briefe in die Provinz* Zeugnis ab von aufrichtiger Wahrheitsliebe, von einem einzigartig beweglichen Geist, und nicht zuletzt von der Gabe, einem schwierigen theologischen Thema mit analytischer Schärfe zu begegnen und trotzdem dabei einen so erheiternden Ton zu bewahren, dass der buchhändlerische Erfolg Geschichte schreibt.

Diese Errungenschaft brachte Pascal dem Ideal des *honnête homme* sehr nahe. Als Edelmann und Künstler des Lebens, versiert in vielen Gebieten, doch einzig und allein der Wahrheit – der weltlichen wie der göttlichen – verpflichtet, bot er nicht nur mit seinen physikalischen und mathematischen Höchstleistungen, sondern auch mit seinem einzigartigen Genie stilistischer Clarté der Welt die Stirn. Als reiner Wissenschaftler hätten die sophistischen Syllogismen der jesuitischen Morallehre wohl kaum Interesse bei ihm hervorrufen können. Aber er war mehr. Er konnte seine Fähigkeit zum analytischen Beweisen verbinden mit seiner glühenden Leidenschaft für Gerechtigkeit. Er war ein *honnête homme*.

Trotz der Rückschläge, die Blaise Pascal durch den Tod seiner Schwester und die weitere Verfolgung der Jansenisten einstecken musste, und trotz seiner

gravierenden gesundheitlichen Beschwerden arbeitete er fieberhaft weiter an seiner *Apologie des Christentums* und widmete sich auch einer neuen weltlichen Idee. So ließ ein letztes Projekt Pascal, der inzwischen von schwerer Krankheit gezeichnet war, nochmals Ablenkung finden: Er entwarf ein gemeinnütziges Transportunternehmen für Paris und erhielt das Patent auf die erste Omnibuslinie in der Geschichte. Am 18. März 1662 wurde das Unternehmen eröffnet und lief äußerst erfolgreich an.

Aufgrund vollkommener körperlicher Schwäche ließ sich Pascal schließlich am 29. Juni 1662 zu seiner älteren Schwester Gilberte bringen. Die körperlichen Qualen, die er aufgrund einer Darmnekrose und einer akuten Hirnhautentzündung erlitt, scheinen unbeschreiblich gewesen zu sein. Lediglich zur letzten Ölung vermochte er seinen Oberkörper zu seinem Gebet („Mein Gott, verlass mich nicht“)³⁴⁹ ein wenig zu erheben, das er in einem letzten Augenblick geistiger Klarheit sprechen konnte³⁵⁰. Zwei Tage später wurde Blaise Pascal in den Morgenstunden des 19. August 1662 endgültig erlöst.

³⁴⁹ Schmidt-Biggemann, Wilhelm, a.a.O., S. 32.

³⁵⁰ Ebd., a.a.O., S. 32.

9. Schlussgedanke

Die *Briefe in die Provinz*, so Egon Fridell, stammten aus der Feder eines Mannes, dessen Einzigartigkeit darin bestünde, dass er „zugleich der modernste und der christlichste Geist seines Zeitalters war“³⁵¹. Und auch Nietzsche, der sich zeitlebens mit Pascal auseinandersetzte und ihn sowohl bewunderte als auch ablehnte, nannte ihn den „einzig logische[n] Christ[en]“³⁵².

Diese Charakterisierung trifft Pascal, dessen exzeptionell scharfe Logizität und Denkkraft mit einer außerordentlich leidenschaftlichen Religiosität zusammenstieß, recht gut. Darüber hinaus gibt sie in gewisser Weise auch eine Erklärung für die Wirkung seines Werks ab. Besonders die *Briefe in die Provinz* sind untrennbar mit der Persönlichkeit Pascals verwoben, da sie, wie im Laufe der Arbeit dargestellt wurde, aus einer persönlichen und sehr emotionalen Motivation heraus entstanden sind. Dass ihre ungewöhnliche Wirkung auf der strikten Einhaltung der von Pascal aufgestellten mathematischen Logik beruht, konnte in dieser Arbeit nachgewiesen werden. Es hat sich aber weiter ergeben, dass die Besonderheit der Pascalschen Logik mit einem für damalige Zeiten ungewöhnlichen Verständnis von Logik einhergeht. Denn das Erstaunliche ist nicht so sehr, dass Pascal in seinem *Geometrischen Geist* die Mathematik zum Mittel der methodischen Perfektion des Beweisens erhebt, sondern dass er die Bedeutung der Mathematik nicht separiert von der Bedeutung des Herzens. Dass am Anfang aller Systeme Annahmen oder Axiome stehen, die hinsichtlich des Beweises nicht durch dasselbe System eingeholt und begründet werden können, ist eine Erkenntnis Pascals, die er – und das ist das Außergewöhnliche – durch die Erkenntnis erweitert, dass das Herz, das *cœur*, die Instanz ist, die

³⁵¹ Egon Fridell in seinem Nachwort zu Bruckner, Ferdinand, Denken mit Blaise Pascal, a.a.O., S. 70.

³⁵² Nietzsche, Friedrich, Brief an Georg Brandes, 20. November 1888. KSB 8, Nr. 1151, S. 483.

uns unseren Anfang gibt. Mit dem Begriff des Herzens wird bei Pascal eine weitere Komponente des Axiomatischen belebt. Die Anfangsevidenzen werden vom Herzen mitgeteilt und erwachsen aus der *conditio humana*. Wird anschließend der Aufbau der Beweiskette der vorgegebenen Methodik entsprechend vorgenommen, ist ein Verfehlen der Wahrheit ausgeschlossen. Diese Kunst zu überzeugen blieb nicht theoretisch; Pascal demonstrierte sie auf wirkungsvolle und nachhaltige Weise in seinen achtzehn *Briefen in die Provinz*.

Im Laufe der Arbeit hat sich also gezeigt, dass es die strikte Einhaltung der Pascalschen mathematischen Methode ist, die das Entlarven der gegnerischen Fehlbehauptungen und gewollten Fehlinterpretationen in den *Briefen in die Provinz* möglich und für jedermann nachvollziehbar gemacht hat. Mit derselben Logik, mit der Pascal mathematische Anliegen verfolgt, durchleuchtet er auch die Argumente und Beweise seiner Gegner in der *Misere* um die richtige Gnadenauslegung und zeigt, zu welchem Erfolg die Methode des absolut logischen Schlussziehens imstande ist. Das Ungewöhnliche an Pascals mathematischer Logik liegt in ihrem Verständnis als Methode, in deren Mittelpunkt die Vernunft steht, die bei Pascal immer eine gläubige Vernunft ist. Diese Vernunft akzeptiert grundlegend die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten und mündet über diese hinaus in einen vom Herzen inspirierten Glauben und umgekehrt. Demnach hat Pascal auch bewiesen - und das ist in Pascals wie in heutiger Zeiten ein ungewöhnlicher Gedanke -, dass die Mathematik den Glauben nicht zerstört, sondern ihn begründet.

So liegt die Besonderheit Pascals noch nicht einmal in seinen wissenschaftlichen Errungenschaften, die zweifelsohne von seiner Genialität sprechen, sondern in seinem gesamten Wesen. Pascal hat nicht nur gezeigt, dass es einen Luftdruck gibt oder dass man arithmetische Operationen auch ohne Kenntnis der Regeln fehlerfrei mit einer Rechenmaschine ausführen kann. Er hat auch gezeigt, dass die mathematische Logik mit der Logik des

Herzens verbunden ist. Dies drückte nicht nur sein Werk, sondern auch seine ganze Lebensweise aus.

Zum Abschluss dieser Arbeit möchte ich – im 350. Todesjahr Pascals – die nachfolgende Textstelle für sich sprechen lassen, die Pascals Wesen und seine Wirkung nicht treffender hätte beschreiben können. Sie stammt von Antoine de Saint-Exupéry; er widmete sie in seinem letzten, unvollendeten Roman *Blaise Pascal*, dessen Werke er bei jedem seiner Flüge bei sich trug:

„Ich habe den einzigen wahrhaften Mathematiker, meinen Freund, gekannt, der mich Tag und Nacht belehren konnte, und dem ich meine Zweifelsfragen vorlegte: nicht um ihre Lösung, sondern um seine Auffassung darüber zu erfahren, wodurch sie bereits ein anderes Gesicht erhielten; denn da es dieser bestimmte Mensch war – er selbst und kein anderer - , hörte er jene Note nicht wie ich, sah er jene Sonne, kostete er jenes Mahl nicht wie du, sondern bereitete aus den Stoffen, die ihm zu Gebote standen, eine bestimmte Frucht mit einem bestimmten Geschmack und keine andere – eine Frucht, die ganz einfach da war, weder wägbare noch messbar, sondern als ein sich entfaltendes Vermögen von dieser Beschaffenheit und keiner anderen, das dieser Lenkung und keiner anderen unterstand; ich habe die Weite in ihm gekannt oder die Einsamkeit, und ging zu ihm, wie man den Meereswind sucht - , was hätte ich aber von ihm empfangen, wenn ich mich nicht an den Menschen, sondern an die Vorräte, an die Früchte und nicht an den Baum gewandt und danach getrachtet hätte, meinen Geist und mein Herz durch ein paar geometrische Lehrsätze zu befriedigen?“³⁵³

³⁵³ Saint-Exupéry, Antoine, *Die Stadt in der Wüste*, Düsseldorf 2009, S. 680 f.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

Pascal, Blaise, Briefe in die Provinz. Die Schriften der Pfarrer von Paris. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Karl August Ott, Darmstadt 1990.

Pascal, Blaise, Gedanken, Hrsg.: Jean-Robert Armogathe, Stuttgart 2004.

Pascal, Blaise, Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen, in: Schobinger, Jean-Pierre, Kommentar zu Pascals Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen, Basel 1974.

Pascal, Vom geometrischen Geist, in: Schobinger, Jean-Pierre, Kommentar zu Pascals Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen, Basel 1974.

Pascal, Blaise, Allgemeine Betrachtungen über die Geometrie. Vom geometrischen Geist und von der Kunst zu überzeugen. In: Pascal, Hrsg. Zwierlein, Eduard, München 1997.

Pascal, Blaise, Die Vernunft des Herzens, mit einem Nachwort von Fritz Paepcke, München 2010.

2. Sekundärliteratur

Alberigo, Giuseppe (Hrsg.), Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Wiesbaden 1998.

Arnauld, Antoine, Die Logik oder die Kunst des Denkens. Aus dem Französischen übersetzt von Christos Axelos, Darmstadt 1972.

Attali, Jaques, Blaise Pascal: Biographie eines Genies, Stuttgart 2007.

Augustinus, Aurelius, Confessiones – Bekenntnisse. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart. 4. Auflage, München 1980.

Balthasar, Hans Urs von, Einleitung, in: Blaise Pascal. Schriften zur Religion, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1982.

- Bautz, Friedrich Wilhelm (ab Band 3 fortgeführt von Traugott Bautz): *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, 14 Bände (+ bisher 14 reine Ergänzungsbände), Bautz, Hamm 1975.
- Béguin, Albert, Blaise Pascal in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, aus dem Französischen von Franz von Otting, Hamburg 1998.
- Bense, Max, Die Wissenschaftstheorie Blaise Pascals, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 2, 1947, S. 32 – 45.
- Bishop, Morris, Pascal. *The Life of a Genius*, übers. von Pfuhl, Erika und Blunck, Richard, Berlin 1938.
- Blickle, Peter, *Reformation im Reich*, Stuttgart 2000.
- Brunetière, Ferdinand, *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*. Quatrième série. Paris 1922.
- Bruckner, Ferdinand (Hrsg.), *Denken mit Blaise Pascal*, Zürich 2006.
- Brunschvicg, Léon, *Finesse et géométrie*, in : *Revue de Paris*, Bd. 12, 1923, S. 754 – 768.
- Brunschvicg, Léon, *Le génie de Pascal*, Paris 1924.
- Brunschvicg, Léon, *Blaise Pascal*, Paris 1953.
- Bußmann, Hadumod, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1990.
- Cantor, Moritz, Blaise Pascal, in : *Preußische Jahrbücher*, Bd. 32 (1873), S. 212 – 237.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem. Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 1, Darmstadt 1974.
- Cottret, Monique/Delumeau, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 2010.
- Cuntz, Michael, *Der göttliche Autor. Apologie, Prophetie und Simulation in Texten Pascals*, hrsg. von Blumenthal, Peter, Hempfer, Klaus W., Wiesbaden 2004.
- Denzinger, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Hrsg.: Hünermann von Herder, Peter, Freiburg 2001.
- Ehrenberg, Hans, *In der Schule Pascals*, Heidelberg 1954.

Essler, Wilhelm, *Wissenschaftstheorie I, Definition und Reduktion*, Freiburg/München 1970.

Essler, Wilhelm, *Wissenschaftstheorie II, Theorie und Erfahrung*, Freiburg/München 1971.

Faugère, Armand Prosper (Hrsg.), *Lettres, opuscules et mémoires de madame Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite Périer, sa nièce: Publiés sur des manuscrits originaux par M. P. Faugère*, Boston 2001.

Flasch, Kurt, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.

Flasch, Kurt, *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt a. M. 2009.

Flasche, Hans, *Der Begriff „cœur“ bei Guez de Balzac. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Pascalschen Denkens*, in: *Romanistisches Jahrbuch* 2 (1949), S. 224 – 254.

Flasche, Hans, *Die Erfahrung des Herzens bei Cornelius Jansenius und ihre Bedeutung für das Denken Pascals*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 2 (1949/1950), S. 33 – 48.

Flasche, Hans, *Die Erfahrung des Herzens bei Le Maître de Sacy. Zur Einordnung der Erkenntnislehre Pascals*, in: *Sacris erudiri. Jaarboek voor godsdienstwetenschappen*, S. 367 – 380.

Fülöp-Miller, Rene, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Wiesbaden 1996.

Gemoll, Wilhelm, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, München/Wien 1965.

Giesecke, Hans, *Einführung*, in: *Blaise Pascal. Geist und Herz. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, hrsg. von Hans Giesecke, Berlin 1962.

Giesenberg, Fank, *Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson*, in: *Europäische Hochschulschriften. Reihe 20, Philosophie*, Bd. 496, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1996.

Görtz, Heinz-Jürgen, *Zu einigen erkenntnistheoretischen Grundbegriffen Blaise Pascals*, in: *Theologie und Philosophie*, Bd. 49, 1974, S. 510 – 534.

Greyerz, Kaspar von, *Religion und Kultur, Europa 1500 – 1800*, Göttingen 2000.

-
- Guardini, Romano, Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal, München 1962.
- Hartmann, Peter C., Die Jesuiten, München 2008.
- Haub, Rita, Die Geschichte der Jesuiten, Darmstadt 2007.
- Heeß, Manfred, Blaise Pascal. Wissenschaftliches Denken und christlicher Glaube, München 1977.
- Helbling, Hanno (Hrsg.), Port-Royal Zeugnisse einer Tragödie, Zürich 2004.
- Hersche, Peter, „Klassizistischer“ Katholizismus. Der konfessionsgeschichtliche Sonderfall Frankreich, in: Historische Zeitschrift, Jg. 262, 1996.
- Kummer, Irène Elisabeth, Blaise Pascal. Das Heil im Widerspruch, Berlin, New York 1978.
- Lafuma, Louis, Histoire des Pensées de Pascal (1656 – 1662), Paris 1954.
- Loeffel, Hans, Blaise Pascal: 1623 – 1662 (Vita Mathematica), Basel 1987.
- Lorenzen, Paul, Pascals Kritik an der axiomatischen Methode, in: Annales scientifiques de l'université de Clermont-Ferrand 2, tome 7, série *Mathématiques*, nr. I (1962), S. 89 – 100.
- Moreau, Célestin, Bibliographie des Mazarinades, Bd. 2, Paris 1850, Nr. 2208 ff.
- Nietzsche, Friedrich, Brief an Georg Brandes, 20. November 1888. KSB 8, Nr. 1151, S. 483.
- Ott, Karl August, Blaise Pascal, Briefe in die Provinz, Heidelberg 1990.
- Paepcke, Fritz, in: Pascal, Blaise, Die Vernunft des Herzens, München 2010.
- Périer, Gilberte, Das Leben des Blaise Pascal. Aufgezeichnet von seiner Schwester Gilberte Pascal-Périer, in: Pascal, Blaise, Vermächtnis eines großen Herzens. Die kleinen Schriften, hrsg. und übers. von Rüttenauer, Wolfgang, Leipzig 1938, S. XXXIV.
- Peters, Friedrich Ernst, Blaise Pascal. Die Sternenbahn eines Menschengenies, Hamburg 1947.

Raffelt, Albert, Das Fragmentarische und die Mitte – Zu Pascals Leben und Werk, in: Pascal, Blaise, Die Mitte. Betrachtungen über den Menschen und über Christus, ausgewählt und eingeleitet von Albert Raffelt, Mainz 1990, S. 9 – 39.

Raffelt, Albert, Konflikt und Communio, Originalbeitrag erschienen in: Theorie und Praxis der communio; Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier; Günter Biemer, Bernhard Casper, Josef Müller (Hrsg.). Freiburg i.Br.: Herder, 1992.

Raffelt, Albert, Blaise Pascal als Schüler Augustinus, in: Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens, hrsg. Von Norbert Fischer, Bd. 2, Hamburg 2009, S. 45 – 88.

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

Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg, Basel, Wien 1965.

Rheinfelder, Hans: „Pascals Weg zur Höhe“ in: ders., Philologische Schatzgräbereien, Gesammelte Aufsätze, München 1968.

Röd, Wolfgang, Blaise Pascal und die Logik von Port-Royal, in: Geschichte der Philosophie, Bd. 7, Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza, hrsg. von Wolfgang Röd, München 1978, S. 98 – 111.

Rüttenauer, Wolfgang (Hrsg.), Blaise Pascal. Gedanken, Köln 2007.

Saint-Exupéry, Antoine, Die Stadt in der Wüste, Darmstadt 2009.

Schäfer, Lothar, Pascal und Descartes als methodologische Antipoden, in: Philosophisches Jahrbuch 81 der Görres-Gesellschaft, Freiburg/München 1974, S. 314 – 340.

Schneider, Reinhold, Pascal, Frankfurt 1954.

Schobinger, Jean-Pierre, Kommentar zu Pascals Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen, Basel 1974.

Scholz, Heinrich, Pascals Forderungen an die mathematische Methode, in: Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft, hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Heinrich Scholz, Basel/Stuttgart 1961.

Sloterdijk, Peter, Vorbemerkung, in: Pascal. Ausgewählt und vorgestellt von Eduard Zwierlein, München 1997, S. 9 – 11.

Spoerri, Theophil, *Der verborgene Pascal. Eine Einführung in das Denken Pascals als Philosophie für den Menschen von morgen.*, Moers 1984.

Stauffer, Herrmann, *Polemik*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 1422-1445.

Steinmann, Jean, *Pascal*, Stuttgart 1954.

Stenzel, Hartmut, *Blaise Pascal, Les Provinciales (1656 / 57)*, in: Baader, Renate (Hrsg.), *Die französische Literatur des 17. Jahrhunderts*, Bd. 2, Tübingen 1999, S. 113 – 144.

Stierle, Karlheinz, *Gespräch und Diskurs. Ein Versuch im Blick auf Montaigne, Descartes und Pascal*, in: *Das Gespräch*, hrsg. von Karlheinz Stierle, München 1984, S. 297 – 334.

Van Dülmen, Richard, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 3: *Religion, Magie, Aufklärung*, 16. – 18. Jahrhundert, München 1994.

Voltaire, *Correspondance*, Edition Théodor Bestermann, Band 1, Paris 1977.

Wasmuth, Ewald, *Die Philosophie Pascals unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehren vom Unendlichen und dem Nichts und den Ordnungen*, Heidelberg 1949.

Wasmuth, Ewald, *Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre*, Regensburg 1962.

Wasmuth, Ewald, *Vorbemerkung zur ersten Abteilung (Über die Autorität und den Fortschritt der Wissenschaft und die Methode der Wahrheitsfindung und – begründung in den Wissenschaften von der Natur)*, in: *Blaise Pascal. Die Kunst zu überzeugen und die anderen kleineren philosophischen und religiösen Schriften, übertragen und mit Erläuterungen versehen von Ewald Wasmuth*, Heidelberg 1963, S. 13 – 18.

Wasmuth, Ewald, *Vorbemerkung zur zweiten Abteilung (Von der Kunst, innerhalb der Ordnung des Geistes zu überzeugen, vom Nutzen der Philosophie in den Fragen des Glaubens, und vom Stand der großen Herrn in der Ordnung des Fleisches)*, in: *Blaise Pascal. Die Kunst zu überzeugen und die anderen kleineren philosophischen und religiösen Schriften, übertragen und mit Erläuterungen versehen von Ewald Wasmuth*, Heidelberg 1963, S. 47 – 50.

Zwierlein, Eduard, *Pascal. Ausgewählt und vorgestellt von Eduard Zwierlein*, München 1997.

Zwierlein, Eduard, Große Denker - Blaise Pascal: 1623 - 1662, Wiesbaden 2005.

3. Internetquellen:

www.amisdeportroyal.org, Le jansénisme, Stand: Oktober 2008.

www.wiktionary.org/wiki/Polemik, Polemik, Stand: August 2011.