

DER TRIUMPH DES BÖSEN

VERSUCH ÜBER PASCALS POLISCHE THEORIE.¹

ERICH AUERBACH

“Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce que il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute, la force est très reconuissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit que c'était elle qui était juste.

Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.”

Diese Sätze bilden das Fragment 298 in Brunschvicgs Ausgabe der *Pensées*. Sie bringen mit großer Schärfe die Schwäche des Rechts zum Ausdruck; man wird aber, wenn man sonst Pascal nicht sehr genau kennt, gegen die antithetische Form, so wirksam sie ist, leicht mißtrauisch werden, und schnell bemerken, daß sie nicht ganz frei von Sophistik zu sein scheint. Sind es nicht, so wird man fragen, zwei ganz verschiedene Bedeutungen des Wortes *juste*, die Pascal so behandelt als wären sie identisch? Im Anfang bedeutet *juste* doch wohl wirkliches, natürliches, absolutes Recht; später dagegen, wo es in die Hände der Macht fällt, gesetztes, positives Recht. Es ist ja doch wohl nicht Recht, was auf Macht beruht, sondern es gilt nur allenthalig dafür. Allein diese Auffassung, so einleuchtend sie einem modernen Leser scheinen mag, ist nicht diejenige Pascals. Er meint, wie

¹ Über das gleiche Thema vgl. Guardini, *Christliches Bewußtsein*, Leipzig 1935, S. 139 ff.

sich bald zeigen wird, daß auf Erden die Macht nicht nur das wirkliche, positive, sondern auch das „rechtmäßige“ Recht sei. Um Pascals Gedanken so zu verstehen, wie er ihn meinte, ist es notwendig zu untersuchen, wie er in ihm sich bildete. Denn so einheitlich und bei aller Kunst des Ausdrucks einfach er sich darbietet, es sind doch verschiedene Einflüsse und Erfahrungen in ihm verarbeitet.

Von Montaigne übernahm Pascal, zuweilen wörtlich, daß in den Gesetzen nicht Vernunft oder auch nur natürliche Übereinstimmung aller Menschen herrsche, sondern lediglich Gewohnheit. Diese sei aber abhängig von Ort und Zeit und schwanke daher beständig. Was in einem Lande, oder in einer Epoche erlaubt, ja selbst gepriesen sei, gelte anderswo oder zu anderer Zeit als Verbrechen; auch absurde, willkürliche, augenscheinlich ungerechte Lebensformen heilige die Gewohnheit. Trotzdem müsse man ihr — und dem Gesetz das auf ihr beruhe — gehorchen, nicht weil dies Gesetz gerecht sei, sondern weil es gelte, da man nicht hoffen dürfe ein besseres zu finden, und die Unruhe, die mit jedem Wechsel verbunden sei, ein sicheres Übel darstelle; ein Übel das sich und anderen aufzubürden nicht lohne, da die neue Gewohnheit nicht besser oder sinnvoller sein würde als die alte. Dies übernahm Pascal; aber indem er es übernahm, änderte er es ein wenig in der Umgebung; er setzte die Akzente anders, und es entstand ein ganz neues Gebilde. Das Schwankende der Gewohnheit war für Montaigne nichts Schreckliches oder gar ein Anlaß zur Verzweiflung; seine freie, läßliche, kulante Art bewegte sich mutig und sogar behaglich im Ungewissen; er war des Festen und Absoluten nicht bedürftig, ja ich zweifle sogar, ob er sich darin wohlfühlt hätte. Pascal aber brauchte es, und drängte danach mit oft gewalttätiger Leidenschaft. Er verlangt hier und jetzt nach dem Festen, Dauernden und Absoluten, nichts Schwankendes und Gemischtes konnte er ertragen; er warf es ohne Weiteres zum Bösen, und behandelte es, als wäre es das Böse selbst. Es mag wohl, neben dem Unterschied der Temperamente, auch die Veränderung der Zeitumstände für diesen Wandel der Betrachtungsweise verantwortlich sein; Montaigne lebte in der Zeit der politisch-religiösen Kämpfe, er sah freie geschichtliche Kräfte gegeneinander sich entfalten, er sah Gewohnheiten sich wandeln, er mochte hoffen, daß in diesen Wandlungen und Kämpfen, obwohl er sie nicht billigte, ein ständiger Ausgleich, wo nicht zum Gu-

ten, so doch zum Mittleren und Erträglichen sich vollziehe; Pascal hingegen lebte schon im fast vollkommen ausgebildeten Absolutismus, in dem eine einzige Macht fast uneingeschränkt und augenscheinlich willkürlich als Gesetztes zu herrschen begann. Doch scheint mir das Eigentümliche von Pascals Temperament entscheidender zu sein als die Zeitumstände, wenn er die Gewohnheit weit härter beurteilt als Montaigne, wenn er geneigt ist sie einfach zum Bösen zu rechnen, und unmerklich an ihre Stelle einen ganz anderen Begriff setzt: die Macht. Auch das ist, wenn man will, schon aus Montaigne herauszulesen; sagt er doch, man solle dem Gesetz gehorchen, nicht weil es gerecht sei, sondern weil es gelte, das heißt, weil es Macht hat. Aber bei Montaigne hat es Macht und gilt nur, weil es auf Gewohnheit beruht. Pascal neigt dazu, die Gewohnheit ihrer Selbständigkeit zu berauben, indem er sie als bloße Funktion der Macht, als bloß von der Macht gesetzt ansieht. Er berührt ein Problem, das Montaigne nie behandelt hat, das Verhältnis der Gewohnheit zur Macht. Gewohnheit ohne Macht nennt er grimace, er sucht mit einer gewissen Befriedigung Beispiele, in denen die grimace der Macht weichen muß, und die Gewohnheit überhaupt drückt er gern zur bloßen imagination oder opiniou herab. Für den geschichtlichen Aufbau der Gewohnheiten, für den Montaigne ein sehr schönes Bild gefunden hatte — *elles grossissent et s'oblissent en roulant, comme nos fleuves...* — hat er gar keinen Sinn; nach ihm liegt ihr Ursprung in einem Willkürakt der Macht, in „der Laune der Gesetzgeber“. Die Macht könnte diesen Willkürakt jederzeit wiederholen und die Gewohnheit stürzen. Montaigne spricht nie grundsätzlich von der Macht, aber aus dem Zusammenhang seiner Gedanken geht hervor, daß er sie immer nur als Vollstreckerin der Gewohnheit hätte einordnen können. Es könnten nach ihm wohl zwei Gewohnheiten, beide durch Mächte vertreten, einander bekämpfen, und die eine könnte die andere zerstören; aber die nackte Macht, hinter der keine Gewohnheit steht, die nur auf der Willkür des Mächtigen beruht, hat in den Essais keinen Raum. Pascal hingegen gibt der reinen Macht, die sich die Gewohnheit willkürlich bildet, die Fähigkeit zur freien Rechtsschöpfung — ja er sagt mit bitterem Triumph, wie wir noch sehen werden, daß dies zu Recht geschieht, denn es gebe gar kein anderes Recht als das, welches die Macht in ihren Händen halte. Wo kämen wir hin, so sagt er, wenn wir Streitigkeiten nach

Verdienst und Recht entscheiden wollten? Sie wären unentscheidbar. Wer geht vor von uns beiden, du oder ich? Du hast vier Lakaïen, ich einen: die Lage ist klar, man braucht nur zu zählen.

Hier setzt eine zweite Schicht von Gedanken ein, die für den Aufbau von Pascals Rechtsauffassung bedeutend wurden: es sind die Gedanken von Port-Royal über die grundsätzliche Verderbnis der menschlichen Natur. Zwar sagt auch Montaigne gelegentlich, daß wir unsere Natur verloren haben, und daß nur noch Kunst und Gewohnheit übrig geblieben sei — aber er verläßt sich doch auf diese Natur, oder, wenn man will, auf diese durch Geschichte zur Gewohnheit umgebildete Natur — er überläßt sich der Gewohnheit, wie er sich der Natur überläßt — der Strom des geschichtlichen Lebens umfängt ihn, und er läßt sich willig von ihm umfassen, wie der Schwimmer vom Wasser oder der Triucker vom Wein. Pascal aber hatte sich dem extremen Augustinismus angeschlossen, den die Herren von Port-Royal vertraten, nach welchem die Welt grundsätzlich und notwendig böse ist, so daß sie im schärfsten Gegensatz steht zum Reiche Gottes, und es also zu wählen gilt, ob man diesem folgen wolle oder jener.

Die Gedanken von Port-Royal, die ich hier weder systematisch noch geschichtlich erörtern will, da dies in der reichen Literatur des letzten Jahrhunderts, von Sainte-Beuve bis zu Laporte, genügend geschehen ist, enthielten vor Pascal keine politische Theorie², sondern höchstens Anweisungen über die Haltung, die der Christ der Welt gegenüber einzunehmen hat: er hat sich einerseits von ihr loszulösen, andererseits sich ihr zu unterwerfen, und zwar ist die Loslösung mehr innerlich, die Unterwerfung mehr äußerlich zu verstehen. Wer sich auch äußerlich loslösen, das heißt ins Kloster gehen kann, der soll es gewiß tun; doch ist darin wie überall mehr dem Willen Gottes als dem eigenen zu folgen, und der Wille Gottes ist sicherer aus den Lebensumständen als aus den ihrem Wesen nach schwankenden inneren Bewegungen zu erschließen; wo etwa eine hohe und verantwortliche soziale Stellung oder Familienumstände die äußere Loslösung von der Welt verbieten, da hat der Gläubige auf dem Platz zu bleiben,

²Die Tatsache, daß Port-Royal auf mannigfache Weise mit in die damaligen politischen Bewegungen und Probleme verwickelt wurde, steht dazu in keinem Widerspruch.

auf den Gottes Wille ihn hingestellt hat. Auch innerhalb der Welt kann man sich von ihr loslösen, indem man sein Herz von ihr abwendet, an ihren Genüssen und Begierden nicht Anteil nimmt, wohl aber an ihren Sorgen und Leiden, denn das Leiden ist das festeste Band, das uns mit Christus verbindet. Die Unterwerfung andererseits besteht darin, daß man die Einrichtungen dieser Welt, zumal die staatlichen und gesellschaftlichen anerkennt, den weltlichen Gewalten gehorcht und ihnen nach Maßgabe seiner Stellung dient; denn obgleich die Welt der concupiscentia verfallen und also böse ist, hat der Christ doch kein Recht sie zu verurteilen oder gar sich ihr in weltlicher Weise zu widersetzen, da er selbst sich im gleichen Stande der Sünde befindet, und da eben das Böse dieser Welt die gerechte Strafe und Buße ist, die Gott dem gefallenen Menschen zuerkannt hat; das Unrecht dieser Welt ist also die eigentliche Gerechtigkeit Gottes, die wir freudig zu erdulden haben; wo Gott zuläßt, daß wahres Recht siegt, handelt er nicht aus Gerechtigkeit (*iustitia*), sondern aus Barmherzigkeit (*misericordia*). Eine derartige Gesinnung, die die Kritik an den Einrichtungen der irdischen Welt verwirft, schien die Entstehung einer politischen Theorie auszuschließen; die Welt, so böse sie sein mochte, war von Gott gesetzt, der Christ hatte sich ihr zu unterwerfen. Port-Royal dachte nicht an politische Theorie, und Pascal selbst wäre kaum zu einer solchen gekommen, hätten nicht äußere Ereignisse ihm das politische Problem mit solcher Dringlichkeit aufgegeben, daß er sich ihm nicht zu entziehen vermochte. Diese Ereignisse sind bekannt; es ist der Verlauf des Kampfes von Port-Royal gegen die Jesuiten. Wenn der Christ verpflichtet ist sich der Welt zu unterwerfen, so ist seine Verpflichtung noch weit stärker zum Gehorsam gegenüber der Kirche. Die Kirche ist die von Gott eingesetzte Gemeinschaft der Gläubigen, ihr steht das Lehramt zu, und sie ist die Spenderin der Gnadenmittel, die für den Heilsuchenden unentbehrlich sind. Außerhalb der Kirche zu stehen, und gar sich aus eigenem Willen von ihr zu trennen, wie die Protestanten, das ist auch für Port-Royal eine völlig entsetzliche Vorstellung. Wenn aber innerhalb der Kirche die Verderbnis Macht gewinnt, wenn es den bösen Mächten gelingt die Häupter der Kirche, die Bischöfe und den Papst zu täuschen und zu umgarnen, so daß sie zu willigen Werkzeugen werden, wenn dann die Kirche, auf Grund ihrer Autorität und der Gehorsamspflicht, die we-

nigen Gläubigen, die Gott der wahren Erkenntnis gewürdigt hat, dazu zwingt öffentlich und feierlich zu verurteilen, was ihnen in völliger Gewißheit als Kern des Glaubens erscheint; wenn die Kirche alsdann, von der weltlichen Macht unterstützt, und selbst wie eine weltliche Macht handelnd, das Recht durch die Macht zerstören will; dann entsteht eine Lage ohne Ausweg, eine im eigentlichen Sinne heillose Krise. In diese Lage aber geriet Port-Royal während der Jahre, in denen Pascal in engster Verbindung mit ihm stand, und er erlebte noch den größten Teil der Krisen, die ihm als der Triumph des Bösen in der Kirche selbst erscheinen mußten. In diesen Jahren wurde ihm das Problem Recht und Macht aktuell; damals entstanden die Fragmente der *Pensées* und die anderen kleineren Schriften, in denen seine politische Theorie enthalten ist. Jetzt verbindet sich die Moutaignesche Lehre vom geltenden Recht als bloßer Gewohnheit mit der extrem augustininischen von der Welt als Reich des Bösen zu jenem Gebilde, in welchem, wie wir oben sagten, die Gewohnheit aufgefaßt wird als Ausfluß der Macht, als bloße Willkür des Bösen.

Pascal ist wohl schon immer ein Mensch gewesen, der dazu neigte die Dinge auf die Spitze zu treiben; in seinen letzten Jahren, während der Krise von Port-Royal, überläßt er sich ganz dieser Neigung, in der festen, durch ekstatische Visionen und ein Wunder gestützten Überzeugung, daß er die Sache Gottes treibe. Unter den dergestalt hervorgetriebenen Gedanken stehen drei in enger Verbindung miteinander, und bilden das, was ich seine politische Theorie nenne: sein Haß gegen die menschliche Natur (und damit gegen seine eigene); seine Entlarvung des bestehenden Rechts als eines bloß gesetzten und bösen; und seine Anerkennung dieses bösen Rechts als des einzigen zu Recht bestehenden.

Der Haß gegen die menschliche Natur entsteht bei ihm aus dem extremen Augustinismus. Augustin lehrt in seiner berühmten Unterscheidung zwischen *uti* und *frui*, daß man die Geschöpfe nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Schöpfers willen lieben müsse; daß ihnen *amor transitorius*, nicht *mansorius* gebühre — vor allem dürfe man nicht sich selbst um seiner selbst willen lieben, so daß man sich selbst Gott vorzöge, welches die Sünde Adams gewesen sei. Daß Gott der einzige dauernde Gegenstand unserer Liebe ist, daß in ihm sich alles Liebenswerte vereinigt, daß die geschaffenen Dinge nur insofern

der Liebe würdig sind, als sie einen Abglanz seines Wesens darstellen, ist eine allgemein christliche und sogar auch vorchristlich eine vielfach verbreitete Lehre. Bei den Herren von Port-Royal, zumal bei Pascal in seinen letzten Jahren, erfährt diese Lehre eine Akzentverschiebung, die ihr eine eigentümliche Schärfe, einen eigentümlichen Radikalismus verleiht. Es wird von Pascal berichtet, daß er sich zuletzt zu den ihm Nächststehenden mit einer gewissen Kälte verhielt, und auch deren Zuneigung für ihn selbst nicht dulden mochte, da sie ein Raub an Gott sei. Er hat das auch oft ausgesprochen, und dabei besonders betont, daß die Liebe zu den Geschöpfen notwendig zur Enttäuschung, ja zur Verzweiflung führe. Denn in diesem Fall sei der Gegenstand der Liebe vergänglich, sowohl im Ganzen, wie in den einzelnen Eigenschaften, um deren willen man ihn liebe. Der Gedanke der Vergänglichkeit des Geliebten war ihm unerträglich, das Gefühl, daß der Schatz, an dem unser Herz hängt, gleichsam jeden Augenblick sich vermindere und in ständiger Gefahr sei uns ganz entrissen zu werden, erfüllte ihn mit Grauen. Was vergänglich ist, was ins Nichts zurückkehren muß, ist für ihn ein Nichts: Himmel und Erde, Verwandte und Freunde, der eigene Geist und der eigene Leib; nur Gott allein ist dauernd, unveränderlich, wechsellos; nur Gott allein ist wert geliebt zu werden. Die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des Menschen zumal ist die Folge der Erbsünde, jener übermäßigen Selbstliebe Adams, die sich, als ebenso böser wie grotesker Irrtum, auf seine Nachkommen vererbt hat, und die das eigentlich Hassenswerte an uns ist. Notwendig sieht sich jeder Mensch, trotz seiner augenscheinlichen Unvollkommenheit und seiner Vergänglichkeit, als Mittelpunkt des Weltalls an, liebt nichts so sehr wie sich selbst, beurteilt alles von sich selbst aus: offenbar ein grauenvoller Irrtum, der Haß verdient. Und nun beginnt das Wort Haß in diesem Zusammenhang eine Tonstärke zu gewinnen, die nur Pascal eigentümlich ist. Zwar kommt das Wort in dieser Verbindung auch sonst bei christlichen Autoren vor, ja schon in den Evangelien erscheint es in dieser Art, an einigen radikalen Stellen bei Lucas und Johannes. Aber ich glaube kaum, daß es je so sehr den ganzen Zusammenhang des Gedankens von der Liebe zu Gott beherrscht hat. Der berühmte Satz vom hassenswerten Ich ist keineswegs das Stärkste von dem was Pascal in dieser Richtung gesagt hat; er hat gesagt, man müsse nur Gott lieben und nur sich

selbst hassen; die christliche Religion lehre den Selbsthaß; der Selbsthaß sei die wahre und einzige Tugend. Es finden sich verstreut auch wohl etwas mildere Formulierungen, doch die scharfen sind es die den Ton der Pensés bestimmen. Dabei ist, wie sich von selbst versteht, mit dem Selbsthaß nicht nur das zufällige Ich Pascal, sondern das Ich eines jeden Menschen gemeint, da ein jeder an der gleichen Vergänglichkeit und an der gleichen abscheulichen Selbstliebe teilhat. Der Selbst- und Menschenhaß war Pascal keineswegs natürlich; er war leidenschaftlicher, ja sogar eifersüchtiger Zuneigung fähig, und er kann nur mühsam die hohe Achtung vor der eigenen Person, den „orgueil“ bekämpfen, zu dem er ja auch, von einem irdischen Blickpunkt, berechtigter war als die meisten anderen. Sein religiöser Radikalismus triumphierte nur mit Gewalt über seine Naturanlage, in der freilich, stärker als alles andere, das Gewaltsame enthalten war. Das Motiv des Selbst- und Menschenhasses läßt sich ohne Zweifel auch in der radikalen Form Pascals aus der christlichen Überlieferung dogmatisch rechtfertigen; trotzdem gerät das an sich berechnete Motiv, wenn man es so wie Pascal heraushebt, von anderen christlichen Gedanken isoliert und überbeleuchtet, in Gefahr der christlichen Ethik geradezu entgegenzustehen. Die Vorschrift, man solle seinen Nächsten lieben wie sich selbst, setzt voraus, daß man sich selbst lieben soll; sonst würde man ja „seinen Nächsten hassen wie sich selbst“. Es liegt überdies eine gewisse Kälte gegenüber der Schöpfung insgesamt in so auf die Spitze getriebenen Auffassungen; nicht nur der Mensch, sondern die geschaffene Natur überhaupt ist wegen ihrer Vergänglichkeit unserer Liebe unwürdig; diesem großen Physiker hat die Natur wohl Wissensdurst, Bewunderung und Schrecken, aber keine Liebe einzuflößen vermocht. Wenige gläubige, mystische oder idealistische Autoren haben dem Gedanken, daß in den Erscheinungen dieser Welt ein Abglanz der göttlichen Wahrheit und Schönheit zu erkennen sei, so fern gestanden wie Pascal, und damit hängt wohl auch zusammen, daß er so energisch alle Versuche ablehnt Gott aus den Erscheinungen der Natur zu erweisen.

Dem allem steht der zweite hier in Frage stehende Gedanke, die Entlarvung des irdischen Rechts als eines bloß gesetzten und bösen, sehr nahe, denn er folgt, unabhängig von aller Erfahrung, rein logisch aus dem von der Verderbnis der menschlichen Natur. Aus verdorbe-

uem Wesen kann nur Verdorbenes kommen. Unser Recht und unsere Politik — dies Wort im weitesten Sinne von allen Händeln dieser Welt verstanden — kann nur böse sein — und es ist böse, wie die Erfahrung bestätigt. Weder Vernunft noch Gerechtigkeit herrschen, sondern Zufall und Gewalt. Pascal war ein Bürger aus der Robe, ein Mann von höchster Intelligenz und Urteilskraft; so ehrenvolle Ämter ihm und seinem Stand offenstanden, irgendwelche politische Freiheit, irgendein politisch verantwortliches Handeln war ihm verschlossen; im Zeitalter des vollendeten Absolutismus war die Bevölkerung aller Stände lediglich Gegenstand, in keiner Weise Subjekt der Politik. Gerade damals wurden in den Unruhen der Fronde die letzten Reste politischer Selbständigkeit seines Standes vernichtet. Aber daß zu seinen politischen Ansichten irgendein aus diesen Umständen entstandenes Unbehagen beigetragen habe, ist nicht nachzuweisen und unwahrscheinlich; von einer Teilnahme an der Fronde, zu der ihn die Tradition seiner Familie wohl berechtigt hätte, hielt er sich vollkommen fern. Trotzdem wäre es in keinem anderen Zeitalter denkbar gewesen, daß ein Mann seines sozialen und geistigen Ranges politisch so dachte und handelte wie er es tat. Daß alle politischen Einrichtungen auf Einbildung, Zufall und Gewalt beruhen, drückt er in der ihm eigentümlichen, schneidenden und paradoxen Weise aus, in der, wie mir scheint, zuweilen noch andere Motive durchklingen als christliche — eine kritische Haltung, die zwar dazu bestimmt ist extrem christliche Folgerungen zu begründen, aber doch weit über diese Absicht hinauszuwirken fähig wäre. In den *Trois Discours sur la condition des Grands* beweist er einem großen Herrn, daß sein Ansehen und seine Macht auf keinerlei natürliches und echtes Recht gestützt sei, sondern auf den bloßen Willen der Gesetzgeber; ein anderer „*tour d'imagination*“ bei diesen, und er wäre arm und machtlos. Seine Stellung sei zwar gesetzmäßig, denn jede einmal bestehende, vom positiven Recht anerkannte Einrichtung sei es, doch aus ihr gebühre ihm nur äußerer Respekt und Gehorsam (die den Gesetzen und Einrichtungen zu versagen dumm und niedrig sei), aber keinerlei innere Achtung; seine Macht, auch wenn er sie nach den Begriffen dieser Welt anständig und wohlwollend ausübe, was seine Pflicht sei, sei dennoch dem Reich Gottes entgegengesetzt; denn Gott, der die Güter der Liebe zu vergeben habe, sei der König der *caritas*; er aber, der die Güter

dieser Welt verwalte und verteile, sei ein König der concupiscentia; auch wenn er dies Königreich anständig regiere, aber nicht darüber hinausstrebe, würde er der ewigen Verderbnis anheimfallen, freilich als anständiger Mensch: *si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre, mais au moins vous vous perdrez en honnête homme.* Erst weit jenseits aller irdischen Anständigkeit beginnt der Bezirk der Gnade und des Heils. Dieselben Gedanken kehren in den *Pensées* wieder, und das Albern-Zufällige der menschlichen Einrichtungen kommt dort auf eine Weise zum Ausdruck, die sogleich extrem revolutionär wäre, wenn man aufhörte, sie in den augustinischen Rahmen zu stellen. Töten ist, um ein Beispiel zu geben, nach göttlichem und menschlichem Recht, das schlimmste Verbrechen; aber sobald mein Nächster, den ich lieben soll, jenseits des Flusses wohnt, wo ein anderer Fürst herrscht, und dieser hat gerade Streit mit meinem Fürsten, dann darf ich, dann soll ich ihn töten. Er wohnt jenseits des Flusses! Darauf, nur darauf, beruht mein Recht ihn zu töten. Das ganze Zeitalter des Absolutismus, das Zeitalter der Kabinettskriege, an denen die Völker keinen Anteil hatten als die Pflicht sie zu erdulden, liegt in diesen Worten. Und es ist merkwürdig zu beobachten, daß solche Gedanken, die (wenn auch bei anderen nicht so scharf geformt) weit verbreitet waren, sich ausgezeichnet mit vollkommener und sogar hyperbolisch zum Ausdruck gebrachter Loyalität gegenüber dem Fürsten vertrugen; nie hat es ein nominalistischeres Zeitalter gegeben als dieses. Dem allem liegt, selbstverständlich, bei Pascal die schärfste Ausbildung des Gedankens von der Verderbnis der Welt zugrunde. Durch Erbsünde und Christi Opfer ist die Welt zum ständigen Mörder Christi geworden, der Mensch hat seine Natur verloren, und jede *opinion* oder *imagination* kann zu seiner zweiten Natur werden; was aber jeweils praktisch dazu wird, darüber entscheidet das Recht des Stärkeren, die Macht. Die wirkliche Macht ist die einzige irdische Erscheinung, für die Pascal eine gewisse Art von Achtung und Anerkennung zeigt, die freilich so bitter und hinterhältig ist, daß sie zuweilen zynisch klingt. Es ist das Recht des Bösen, das er wegen seiner unverfälschten, reinen Klarheit respektiert, und er geht in seinem Respekt bisweilen sehr ins Einzelne. Es ist gar nicht so eitel, sagt er einmal, wenn man sich elegant anzieht; es zeigt, daß man viele Hände zu seiner Verfügung hat, den Schneider, den Wäschesticker, den Fri-

seur, den Kammerdiener; es ist also nichts Äußerliches, kein Trugbild, das man damit zeigt, sondern die wirkliche Macht; gut angezogen sein heißt seine Macht zeigen. Und das Volk hat ein gesundes Gefühl, wenn es die Macht und ihre äußeren Zeichen respektiert, obgleich es sich in Bezug auf die Motive seines Respekts im Irrtum befindet; es glaubt die Macht respektieren zu müssen, weil sie gerecht sei; das ist ein Irrtum. Nicht weil sie gerecht sei, sei die Macht zu respektieren, sondern an sich selbst, weil sie bestehe; allein es sei gefährlich, das Volk über diesen seinen Irrtum aufzuklären.

Hier bin ich schon ganz in die Nähe des dritten Gedankens von Pascal gelangt, der die Rechtmäßigkeit des Machtrechts begründet. Aber bevor ich zu ihm übergehe, muß ich einen Exkurs einschalten; denn meine Behauptung, daß Pascal nichts anderes Irdisches anerkennt als die Macht, bedarf einer Einschränkung. Er erkennt tatsächlich noch ein Reich an, das zwischen der irdischen Ordnung der Macht und der göttlichen Liebe steht; das ist das Reich des menschlichen Gedankens, des irdischen Geistes, das er zuweilen, in den Discours sur la condition des grands und den Fragmenten 332 und 793 (Brunschvicg), dem der Macht gegenüberstellt. Er grenzt die drei Reiche sorgfältig gegeneinander ab; das Reich der materiellen Macht ist unendlich entfernt von dem Reich des Geistes, und diese Entfernung symbolisiert die noch unendlichmal unendlichere Entfernung, die das Reich des Geistes seinerseits von dem übernatürlichen Reich der göttlichen Liebe trennt. Die Größe, die jedem einzelnen dieser drei Reiche entspricht, ist ohne Geltung und Einfluß in den anderen: irdische Machthaber, Genies und Heilige haben jeweils ihren Bezirk, und jeder ist dem wirksamen Zugriff des anderen entzogen. Die Anerkennung des menschlichen Gedankens, die ein wenig cartesianisch gefärbt erscheint, entspricht der Vorstellung Pascals vom Menschen als *roseau pensant*; in der Antithese von Größe und Elend des Menschen ist der Gedanke seine Größe. So kommt es auch zustande, daß er die geistige Größe gelegentlich, wenn er sie der materiellen Macht, der *grandeur d'établissement*, gegenüberstellt, „*grandeur naturelle*“ nennt — obwohl er doch nur eine verderbte Natur kennt. Schon dies ist nicht ganz einfach aufzulösen; im Rahmen seiner politischen Gedanken stellt das Reich des irdischen Geistes vollends eine Verlegenheit dar. Denn die saubere Trennung von Macht und Geist, von denen

keines das andere beeinflussen kann, läßt sich im praktisch-Politischen nicht aufrechterhalten. Entweder gibt es etwas Irdisches, den menschlichen Geist, der der Macht siegreich entgentreten kann, oder aber die Macht kann ihn unterdrücken. Pascal denkt zwar hauptsächlich an vergleichsweise unpolitische Formen des Geistes, an Mathematik und Physik, doch daß selbst diese in Konflikt mit der Macht kommen können, zeigt die Erfahrung zur Genüge, und auch Pascal hat einen solchen Fall, den Fall Galilei, im 18. Brief der *Provinciales* behandelt. Es genügt nicht die beiden Reiche theoretisch von einander getrennt zu halten, und den etwaigen praktischen Übergriff der Macht in das Gebiet des Geistes für Tyrannei zu erklären, die die Wahrheit zu unterdrücken weder berechtigt noch auf die Dauer fähig sei; denn das rechtfertigt die Revolution im Namen des Geistes, was Pascals Absicht genau widerspricht. Folgerichtig hätte er die Wissenschaft und den Geist ebenso demütigen müssen wie alle anderen menschlichen Dinge, hätte ihre Tätigkeit und ihre Ergebnisse als bloße *opinions* und *imaginationes* hinstellen müssen, die, wie alles andere auf Erden, mit Recht von der Macht abhingen — allein dazu konnte er, der große Mathematiker und Physiker, der mit Descartes, Roberval, Fermat in tätiger Verbindung stand, sich doch nicht verstehen. Das ist Montaigne leichter gefallen.³

Doch wird da, wo er sich politisch äußert, des menschlichen Geistes nicht gedacht, und so tritt die Unstimmigkeit nicht hervor. Ich kann daher den Exkurs hier abschließen. Allein die Macht, das heißt das Böse, herrscht in der von ihm dargestellten irdisch-politischen Welt, und sie herrscht mit Recht. In der Ausführung dieses Paradoxes — des dritten der von uns oben aufgezählten Gedanken — ist Pascal ebenfalls viel weiter gegangen als Augustin oder seine Freunde von Port-Royal, und hat sich weit tiefer als letztere ins Praktisch-Irdische verstrickt.

Die Sittenvorschrift für den *honnête homme* schrieb vor, sich den bestehenden staatlichen und gesellschaftlichen Mächten zu unterwer-

³ Bei vielen Pascal ungefähr zeitgenössischen Theoretikern des absoluten Machtstaats findet sich ebenfalls die Forderung der Gedankenfreiheit. Das hängt wohl geschichtlich damit zusammen, daß sich in mehreren Fällen der zentralistische Machtstaat gegen den partikularistischen religiösen Fanatismus durchgesetzt und in dieser Lage die Toleranzidee vertreten hatte.

fen; im Bestehenden und Gefügten seinen richtigen Platz zu erkennen, seine Haltung mit diesem Platz in volle Übereinstimmung zu bringen ist das ethisch-ästhetische Ideal, das sich gerade damals bildet, und an dessen Bildung Pascals Freund Méré bedeutenden Anteil hatte. Ein alter christlicher Gedankengang, der jetzt neue Bedeutung gewann, gah der gedachten Sittenvorschrift eine theologische Begründung und Vertiefung. Es ist die Pflicht des Christen, diese Welt, und ganz besonders das Unrecht in ihr zu erdulden, da Christi Opfer gerade in solch freiwilliger Erduldung des Unrechts bestand, und ihm nachzufolgen die eigentliche Aufgabe des Christen ist. Das gilt ganz besonders auch von den staatlichen Gewalten, denn Christus selbst hat sich überhaupt und insbesondere in der Passion der Staatsgewalt unterworfen. Diese die Passion vollziehende Staatsgewalt ist, obgleich sie das höchste Unrecht begeht, doch insofern rechtmäßig, als sie nach der göttlichen Heilsordnung das Amt hatte gemäß den Staatsgesetzen, also legal, das Opfer zu vollziehen, das auch vor Gott, als Buße der Sünde Adams, gerecht war. In jedem Christen hat sich Christi Opfer aufs Neue zu vollziehen, und wer gewürdigt wird Unrecht zu erleiden, zumal von der Staatsgewalt, der wird gewürdigt an Christi Opfer teilzuhaben, und sollte sich dessen freuen. Die Freude am Unrecht, das man erleidet, darf nur durch die Nächstenliebe eingeschränkt sein; man darf nur deshalb nicht von ganzem Herzen wünschen, daß einem Unrecht geschieht, weil man ja damit auch zugleich wünschen würde, daß jemand uns Unrecht tut, und es ist eine schwere Sünde, wenn man seinem Nächsten wünscht, er möge Unrecht tun.

Obgleich nun diese Lehre, die von Porl-Royal theoretisch und besonders praktisch gepflegt wurde, auf das Unrecht abgestellt ist, das in der Welt geschieht, sah sie doch von jeder politischen Kritik ab. Sie lehrte zu erdulden, was in der Welt geschieht, gleichviel ob Recht oder Unrecht; sie befaßte sich nicht theoretisch mit der Frage, ob es manchmal, oder immer, oder ob es jeweils Unrecht sei oder nicht. Zwar hielt sie die Welt auf augustinische Art im ganzen für böse; aber ob nicht doch jeweils im Gesetzgeber und in den Regierungen die Gnade und Barmherzigkeit Gottes walte, so daß oft, oder zuweilen, einige Gerechtigkeit herrsche, oder ob dies nie geschehe, das untersuchte sie nicht, und schon garnicht mit den Mitteln und Maßstäben der menschlichen Vernunft.

Pascal aber unternahm diese Untersuchung, auf Grund Montaignes, Mérés und seiner eigenen Erfahrungen; er verband ihre negativen Ergebnisse mit dem extremen Augustinismus, und er trieb auf solche Art den oben beschriebenen christlichen Gedanken, wie es seinem Temperament entsprach, zu der eindrucksvollsten und gefährlichsten Schärfe der tragischen Paradoxie. Er stellt mit den Mitteln von Vernunft und Erfahrung fest, daß die Einrichtungen und der Fortgang dieser Welt auf Zufall und Willkür beruhen; daß unsere irdische Ordnung nichts sei als Torheit (*folie*); er meint dem Glauben zu dienen, wenn er eindringlich und überzeugend Elend und Unrecht, Willkür und Torheit der Grundlagen unseres Lebens feststellt; um alsdann zu sagen, daß der Christ, in voller und detaillierter Kenntnis der Torheiten, diesen Torheiten zu gehorchen hat, nicht weil er die Torheiten respektiert, sondern weil er Gottes Willen respektiert, der die Menschen, um sie zu strafen und ihnen den Weg zum Heil gleichzeitig zu öffnen und zu erschweren, diesen Torheiten unterworfen hat; weil sie also das gerechte und einzige Recht sind, das uns gebührt. Das alles ist zwar, glaube ich, dogmatisch nicht anfechtbar, aber durch übermäßige Betonung einzelner Motive und durch das, christlich gesprochen, undemütige Hineinmengen von Vernunftkenntnissen dermaßen überspitzt, daß der allzu rücksichtslos zum Paradox hochgetriebene Glaube fast notwendig in sein Gegenteil umschlagen muß. Im Französischen bedeutet *folie* sowohl Torheit wie Wahnsinn; ich tue also Pascal nur wenig Gewalt an, ich übertreibe nur um ein Geringes, wenn ich seinen Gedanken wie folgt zusammenfasse: die Einrichtung der Welt ist Wahnsinn und Gewalt; der Christ hat dem Wahnsinn zu gehorchen, darf keinen Finger rühren um ihn zu bessern; denn daß Wahnsinn und Gewalt herrschen ist Gottes Wille, ist die echte Gerechtigkeit, die wir verdienen; der Triumph des Wahnsinns und der Gewalt, der Triumph des Bösen auf Erden ist Gottes Wille. Man wird nicht viele Menschen finden, die unter solchem Paradox leben und Christen bleiben wollen; aber Pascal sagt ja auch, wiederum dogmatisch kaum anfechtbar, aber wiederum überspitzt, die christliche Religion sei *la seule religion contre la nature, contre le sens commun*... Im 18. Jahrhundert haben Voltaire und andere gerade Pascals Gedanken zum Ausgangspunkt einer aufklärerischen und widerchristlichen Polemik gemacht; man sieht, wie nahe das liegt. Freilich knüpft die Polemik nicht eigentlich an Pascals politische Gedanken, denn diese

waren in voller Schärfe nicht bekannt; man besaß als Grundlage des Textes damals nur die Ausgabe von Port-Royal; Port-Royal aber hatte Pascals politische Äußerungen zum großen Teil unterdrückt und das Übrige so gemildert und angeordnet, daß der Zusammenhang nicht deutlich werden konnte.

Man wird nun geneigt sein aus all dem den Schluß zu ziehen, daß ein Christ, der diesen Anschauungen folgt — sowohl denen Pascals als auch den gemäßigten von Port-Royal — niemals für Recht und Wahrheit kämpfen dürfe. Das ist aber nicht der Fall. Hat ja doch Pascal selbst gekämpft: er ist der Verfasser der *Provinciales*, einer der bedeutendsten Kampfschriften der christlichen Literatur und der Literatur überhaupt. Der Christ darf kämpfen, er muß kämpfen, sobald er überzeugt ist, daß es nicht seine eigene Sache, sondern die Sache Gottes ist für die er kämpft. Auch die Kirche hat gekämpft, ja noch als triumphierende hat sie, nach außen und nach innen, um die Wahrheit zu kämpfen. Aber wann darf ein Christ überzeugt sein, daß es wirklich die Wahrheit ist, für die er kämpft — wann darf er, in diesem irdischen Dunkel, sich darauf verlassen, daß die Gnade Gottes mit ihm ist, daß Gott gerade ihn zum Werkzeug seiner Sache ausersehen hat? *Incola sum in terra*, so steht es in Pascals Lieblingspsalm, dem 118., *non abscondas a me mandata tua*. Über die Zeichen, an denen der Christ erkennen kann, daß er Gottes Sache vertritt, und über die Gesinnung, in der er kämpfen soll, findet sich bei Pascal ein Dokument, das, wie ich glaube, zu den großen Texten der christlichen Ethik gezählt zu werden verdient. Es ist dies ein zuerst von Faugère veröffentlichtes Brieffragment, dessen Datum und Adressat nicht bekannt sind, das aber augenscheinlich 1661, während des Kampfes um die Unterzeichnung des Formulars, ein Jahr vor Pascals Tode, an einen Gefährten von Port-Royal gerichtet wurde.⁴

Dieser Brief beginnt mit einer Kritik am Verhalten einiger seiner Mitkämpfer. Sie benehmen sich, so etwa sagt er, als ob sie für ihre eigene Sache kämpfen und nicht für die Gottes; sie scheinen zu vergessen, daß es dieselbe Vorsehung ist, die den einen die Wahrheit enthüllt und den anderen sie vorenthalten hat; sie scheinen zu glauben, sie dienen einem anderen Gott als dem, der gestattet, daß sich

⁴ *Pensées et opuscules*, p. 244-247.

der Verbreitung der Wahrheit Hindernisse in den Weg stellen; und darum sind sie unzufrieden, murren über die Widrigkeiten, die ihnen in den Weg treten und über die Erfolge der Gegner. Ein solches Verhalten ist eine Wirkung des Eigengeistes oder Eigenwillens. Wenn wir nämlich aus eigenem Willen eine Sache heftig wünschen, dann ärgern wir uns über die uns entgegengetretenen Hindernisse, weil sie etwas Fremdes, nicht von uns Stammendes, nicht von uns Veranlaßtes, uns Entgegenstehendes sind. Wenn aber wirklich Gott durch uns handelt, so fühlen wir niemals irgend etwas, was nicht demselben Prinzip entspringt, welches auch unsere Handlungen bestimmt; es gibt keine fremde Opposition gegen uns; denn derselbe Gott, der uns inspiriert, gestattet anderen uns zu widerstehen; nicht unser Geist ist es dann, der gegen den Geist des fremden Außen kämpft, sondern ein und derselbe Geist, Gott ist es, der das Gute hervorbringt und das Böse zuläßt. Dieses Bewußtsein gibt unserer Seele Frieden, und solch innerer Frieden ist zugleich das sicherste Zeichen dafür, daß es wirklich Gott ist, der durch uns handelt. Es ist nämlich weit sicherer, daß Gott das Böse zuläßt, so schlimm es auch sein möge, als daß er gerade in uns das Gute bewirke, so bedeutend es uns auch scheine; es ist immer zu fürchten, daß uns nicht Gott, sondern geheime Selbstsucht bestimmt, und die Selbstprüfung gibt durchaus kein sicheres Ergebnis; sie betrügt uns oft. Weit sicherer als die Prüfung unserer inneren Motive ist die Prüfung unseres äußeren Verhaltens. Wenn wir die äußeren Widerstände geduldig ertragen, so bedeutet dies, daß in unserer Seele Übereinstimmung herrscht zwischen dem, der unseren Kampfwillen veranlaßt, und dem, der den Widerstand dagegen zuläßt; und da kein Zweifel darüber bestehen kann, daß es Gott ist, der den Widerstand zuläßt, so darf man demütig hoffen, daß er es ist, der den Kampfwillen veranlaßt. Aber man handelt als ob man den Auftrag habe die Wahrheit triumphieren zu lassen, während wir in Wirklichkeit nur die Aufgabe haben für sie zu kämpfen. Es ist allzu menschlich und natürlich siegen zu wollen; wenn dieser natürliche Wunsch sich unter dem Willen, die Wahrheit zum Siege zu führen verbirgt, nimmt man leicht eines für das andere und glaubt für den Ruhm Gottes zu kämpfen, während man in Wirklichkeit nach dem eigenen Ruhm strebt. Auch hier ist das Verhalten gegenüber den äußeren Widerständen und gegenüber den Erfolgen des Gegners die sicherste

Prüfung. Denn wenn wir nichts wollen als Gottes Willen, so müssen wir ebenso zufrieden sein, wenn die Wahrheit unterliegt und verborgen bleibt, wie wenn sie siegt und bekannt wird, denn im letzteren Fall triumphiert Gottes Barmherzigkeit, im ersten aber seine Gerechtigkeit. Und er schließt die ganze Betrachtung mit einer Berufung auf Augustin, der zu Joh. 17, 25 (*Pater juste, mundus te non cognovit*) gesagt hat, es sei das Verborgenbleiben Gottes eine Wirkung seiner Gerechtigkeit.

Es sind hauptsächlich vier Motive, die ich anlässlich dieses Textes besonders hervorheben möchte. Sehr charakteristisch ist zunächst — und das grenzt Pascal gegen die meisten anderen mystischen Bewegungen ab — das Mißtrauen gegen die eigenen inneren Bewegungen. Die Selbstprüfung ist nach seiner Überzeugung so unzuverlässig, so sehr in Gefahr durch die Eigenliebe verfälscht zu werden, daß dem Gläubigen dringend abgeraten wird sich allein auf sie zu verlassen. So wie wir oben erwähnten, daß bei der Frage, ob jemand ins Kloster gehen solle oder nicht, der inneren Stimme allein kein Gehör geschenkt werden darf, wenn wichtige äußere Umstände entgegenstehen — so wird hier bei einem noch weit bedeutenderen und allgemeineren Problem das eigene lebendige Gefühl Recht zu haben und das Gute zu tun nicht als allein gültiges Kriterium anerkannt. Erst ein vollkommener Seelenfrieden, der auf christlicher Geduld und Demut beruht, erweist, daß das Gute, welches wir in unseren kämpfenden Handlungen zu vertreten meinen, wirklich von Gott kommt.

Worauf aber beruht Geduld und Demut in solcher Lage? auf der Einsicht, daß es Gott allein ist, und nichts Anderes, Fremdes, der die Hindernisse, die sich dem Guten entgegenstellen, zuläßt. Nichts Fremdes, was uns erschüttern könnte, steht uns entgegen; Gottes Wille allein führt den Gang des Kampfes, und da unser Wille, wenn wir wirklich das Gute vertreten, mit Gottes Willen übereinstimmen muß, so muß auch in unserer Seele jener Friede, jene Geduld, jene Übereinstimmung herrschen, die von der Erkenntnis der Identität Gottes im Hervorrufen des Guten und im Zulassen des Bösen herrührt. Dabei ist vor einem Mißverständnis zu warnen: es liegt in dieser Haltung nichts Relativistisches, nichts von einem Verständnis für den gegnerischen Standpunkt. Es ist nicht etwa so, daß der Gegner „von seinem Standpunkt auch Recht hat“, oder auch nur, daß man sich bemühen müsse ihn zu ver-

stehen; die Erkenntnis bezieht sich überhaupt nicht auf den Gegner und seine Sache, sondern lediglich auf Gott, dessen Heilsplan es zuläßt, daß seiner Sache sich Hindernisse, die Hindernisse der durch den Sündenfall verderbten Welt, ständig entgegenstellen; so daß die Sache Gottes auf Erden ständig in gefährdeter, ja verzweifelter Lage zu sein scheint. Die Wenigen, die sie vertreten, sind nach ihrer Natur ebenso verderbt wie die Gegner; nur die Gnade Gottes erhebt sie über die Verderbnis, und auch die Gnade ist ein ständig gefährdeter, niemals ein gesicherter Besitz.⁵

Ein drittes wichtiges Motiv ist in dem Satz enthalten, daß unser Auftrag darin besteht, zu kämpfen — nicht darin zu siegen. Denn er enthält die Verpflichtung unter allen Umständen zu kämpfen, ohne Rücksicht darauf, ob die Aussichten des Kampfes günstig sind oder nicht. Eine solche Verpflichtung stellt furchtbare, der gewöhnlichen menschlichen Natur fast unerfüllbare Anforderungen an den Kämpfenden. Aber wem es gelingt sich diese Gesinnung fest anzueignen, der ist zumindest innerlich unbesiegbar, und es wird auch auf die Dauer schwer möglich sein ihn äußerlich vollkommen zu unterwerfen. Die Erfahrung lehrt, daß die gewöhnliche menschliche Tapferkeit in dem Augenblick versagt, wo nach menschlichem Ermessen der Kampf aussichtslos wird — wer aber sicher weiß, daß er unabhängig von allen Aussichten zu kämpfen hat, der ist gegen diese Verzweiflung, und noch weit mehr gegen alle Panik gefeit. Und die Erfahrung lehrt auch, daß manche bedeutenden Erfolge aus der verzweifelten Lage heraus errungen worden sind — von solchen, die sich nicht innerlich überwältigen ließen, bevor sie äußerlich überwältigt waren.

Schließlich noch ein viertes Motiv: Auch wenn die Wahrheit unterliegt und verborgen bleibt, ja gerade dann, ist die Gerechtigkeit gewahrt; denn daß Gott die Wahrheit verbirgt, ist eben seine Gerechtigkeit; wenn er sie bekannt werden läßt, so geschieht es aus Barmherzigkeit, aus Gnade und Liebe. Dies ist eine Variante des Gedankens den wir schon früher zu entwickeln Gelegenheit hatten: daß Unrecht zu leiden das Recht sei, das den Menschen gebührt. Es folgt nun

⁵ In der Klärung dieser Sachlage hat mich ein Gespräch mit E. v. Aster sehr gefördert.

daraus, daß, vor Gott, niemand auf Erden Unrecht leidet, oder, noch schärfer formuliert, die Menschen wohl Unrecht tun, aber nicht Unrecht leiden können; denn obgleich der seinem Nächsten Unrecht Zufügende wirklich Unrecht tut, so ist doch der leidende Nächste ein durch die Erbsünde Verderbter, der zu Recht leidet. Dieser Gedanke ist seinem Wesen und Ursprung nach unbedingt christlich; und doch hat das Paradox, daß man zwar Unrecht tun, aber nicht Unrecht leiden kann, auch außerhalb einer streng christlichen Betrachtungsweise seinen Platz, wenn man nämlich das Wort Erbsünde als Chiffre gelten läßt für die aus Erbmasse, geschichtlicher Lage, individuellem Temperament und Folgen des eigenen Handelns unentwirrbar zusammengesetzte Verstrickung, in der wir uns dauernd befinden. Es wird zwar dagegen sofort eingewandt werden, daß nach der alltäglichen Erfahrung zahllose Menschen tatsächlich Unrecht leiden. Das Gegenteil ist freilich nicht zu beweisen; es kann nur entgegengehalten werden, daß streng genommen jeder nur selbst vor seinem Gewissen die Frage prüfen und entscheiden kann, ob das ihm jeweils zugefügte Unrecht wirklich ihm zu Unrecht geschieht. Verneint er diese Frage, so ist damit der ihm Unrecht Tuende keineswegs entschuldigt oder gar gerechtfertigt, denn er ist nicht befugt dem Leidenden etwas zuzufügen, dessen Rechtmäßigkeit zu beurteilen ihm nicht zusteht und dessen Vollstreckung ihm nur tatsächlich übertragen ist; auch die Verteidigungsposition des Unrecht Leidenden darf durch die Anerkennung der Rechtmäßigkeit des Erlittenen nicht geschwächt werden, denn soweit ihm Recht geschieht, geschieht es ihm von einer anderen Instanz als der, die ihm Leiden zugefügt hat. Der Satz, daß man in dem eben beschriebenen Sinne zwar Unrecht tun, aber nicht Unrecht leiden kann, scheint mir als ethische Arbeitshypothese wertvoll. Ethik kann zumindest im Ausgangspunkt nur Individualethik sein, das heißt eine Sache zwischen mir und meinem Gewissen. Wem es gelingt zu erkennen, daß das ihm jeweils Geschehene Recht ist, gleichviel wie sehr auch andere daran Unrecht haben, der hat nicht nur, so scheint mir, eine Grundlage der Ethik und der eigenen ethischen Haltung gefunden, sondern es erleuchtet sich ihm alles, was auf der Welt geschieht, auf eine neue Art. Aber es ist nicht leicht, praktisch und dauernd die gedachte Erkenntnis in sich zu erringen und zu erhalten.

Wir kehren zu dem eingangs abgedruckten Fragment zurück. Die Untersuchung der Erfahrungsschichten und Einflüsse, aus denen Pascals Gedanken entstanden ist, war erforderlich, wenn man würdigen will, wie klar und klassisch sein Ausdruck gelungen ist. Der Ausdruck beruht auf der Antithese zweier Begriffe, deren Inhalt als allgemein bekannt und feststehend vorausgesetzt wird — während sich durch die Antithese selbst ergibt, daß ihr Inhalt problematisch ist. Einerseits werden Macht und Recht gegenübergestellt; andererseits wird zunächst auf jede Erklärung oder Abgrenzung beider verzichtet. Aber in dem Spiel gegeneinander klärt sich allmählich ihr wahrer Sinn, und zwar in der Weise, daß zuletzt deutlich wird, sie seien gar keine Gegensätze, sondern der eine sei nur eine Funktion des anderen. Wenn wir hören, es sei recht dem Recht zu gehorchen, Recht ohne Macht sei ohnmächtig, Macht ohne Recht gebe Anlaß zu Klage, es gebe stets Böse die das Recht bekämpfen, so müssen wir annehmen, es werde hier das Bestehen eines objektiven Rechts anerkannt, das von der Macht verschieden und von ihr mindestens dem Gedanken nach unabhängig sei. Wenn es aber alsdann heißt, daß das Recht stets strittig sei, die Macht aber unbestreitbar und sofort zu erkennen, ohne daß uns irgendeine Instanz sichtbar würde, die auch nur theoretisch über das objektiv wahre Recht zu entscheiden fähig oder befugt wäre — wenn wir ohne jede Einschränkung dem geltenden Recht ausgeliefert werden, welches sich in den Händen der Macht befindet — dann wird auch klar, daß es sich im ersten Absatz nicht um ein wirklich bestehendes objektives Recht gehandelt hat, sondern um ein bloßes Wort, um eine imagination. „Es ist recht dem Recht zu gehorchen.“ Ja, aber gibt es Recht, unabhängig von Macht? Kann man es erkennen? Dies letztere jedenfalls nicht. Klagen die Klagenden, die von Macht ohne Recht bedrückt sind, zu Recht? Gewiß nicht, denn woher weiß man, daß sie im Recht sind? Sind jene Bösen, die dem Recht ohne Macht widersprechen, objektiv böse? Wer kann das entscheiden? „La justice est sujette à dispute . . .“ Und wie verhält es sich mit der Macht, die dem Recht widerspricht, und sagt, sie sei das Recht? Hat sie unrecht? Gewiß nicht, denn an welchem Kennzeichen kann man das Recht zweifellos erkennen, außer daran, daß es herrscht? Es gibt also kein Recht, außer dem, welches sich in den Händen der Macht befindet. Ist also die Macht „Recht“, ist sie gut? Ja, sie ist

Recht, aber sie ist nicht gut, sondern sie ist böse: unsere Welt ist böse, aber es ist Recht, daß dies so sei. Dieser letzte Gedanke steht nun freilich nicht mehr in unserem Fragment, aber er muß aus Pascals sonstigen Äußerungen ergänzt werden, denn er liefert den Schlüssel zu dem Ganzen. Es handelt sich also in dem Fragment um eine gegenseitige, allmählich fortschreitende Enthüllung und Aufhellung der Begriffe Recht und Macht.⁶ Anfangs scheinen sie gegeneinander zu kämpfen, aber der eine der Gegner, die Macht, braucht sich nur zu zeigen, braucht nur in seiner Erkennbarkeit und Unbestreitbarkeit aufzutreten, damit das Recht als sein selbständiger Gegner kampfflos sich auflöst, sich unterwirft, zum Vasall der Macht wird; dort, bei der Macht, nicht ihr entgegen, ist der ihm gebührende Platz.

Die Untersuchung der Erfahrungsschichten und Einflüsse, die den Gedanken Pascals hervorgebracht haben, dient nicht nur zu seinem vollen Verständnis, sie dient auch zur vollen Einsicht in die Meisterschaft des Ausdrucks den er gefunden hat. Wo ein Gedanke fertig übernommen wird, weil er gängige Münze ist und überall in der Luft hängt, wie es in der letzt vergangenen Epoche des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts mit sehr vielen Gedanken der Fall war, da wird der Ausdruck zumeist flau und unscharf, weil man die Anstrengung, deren es zum genauen Ausdruck bedarf, nicht nötig zu haben glaubt; eine bloße Anspielung, ein Schlagwort, einige geläufige Redewendungen, in denen eine gewisse Denkrichtung angedeutet wird, scheinen zu genügen um sich ausreichend verständlich zu machen; sehr schnell wird in solchem Falle, wo aus dem Vorrat der umherschweifenden Gedanken nur einer berührt zu werden braucht, um anzuklingen, allgemein verstanden oder doch wenigstens im Groben gefühlt was gemeint ist. Wo aber ein Gedanke, wie hier bei Pascal, aus der eigenen Erfahrung und durch spontane innere Tätigkeit erobert wird, da ist er fähig zu einem vollendeten, ihn völlig umspannenden, ihm genau entsprechenden Ausdruck zu gelangen, der jedes Mißverstehen, ja jede teilweise Verschiebung oder Abweichung vom genauen

⁶ A. Rüstow macht mich darauf aufmerksam, daß die Formulierung „Macht und Recht in Einklang setzen“ von Solon, fr. 24, 15-17 gebraucht wird. Da die (von Amyot übersetzte) Solonvita Plutarchs Solons Vers zitiert, so ist anzunehmen, daß Pascal ihn gekannt hat. Ich kann zur Zeit nicht feststellen, ob dies schon von anderer Seite bemerkt worden ist.

Verstehen ausschließt, und der doch, nach der Tiefe hin, viele Grade des Verstehens zuläßt; es entstehen Sätze, die zugleich so klar und so tief sind, daß der Leser, wenn er selbst den Ehrgeiz hat sich zu reichend auszudrücken, neben der Bewunderung fast etwas wie Neid empfinden mag.

In vieler Hinsicht sind Pascals politische Gedanken, wie wir sie beschrieben haben, mit denen anderer zeitgenössischer Theoretiker verwandt. Aus dem Zusammenbruch der christlich-mittelalterlichen Grundlagen der Staatstheorie hatten sich zwei Strömungen entwickelt, die bei den einzelnen Schriftstellern in mannigfachen Verbindungen und Kreuzungen auftreten. Mit der einen, der Theorie vom Naturrecht, hat Pascal nichts gemein. Er hat selbstverständlich auch keinerlei Beziehung zu der älteren katholischen Form des Naturrechts, die der Thomismus entwickelt hat, da er den Gedanken eines allen Menschen natürlich innewohnenden Rechts nicht anerkennt, es sei denn in der Hobbes'schen Form, in der Naturrecht nichts Anderes bedeutet als Recht des Stärkeren. Um so näher steht er der anderen Strömung, der mehr empirischen Staatskunst oder Staatsraison des Absolutismus, als deren Schöpfer Machiavelli gilt. Sie hatte freilich seit Machiavelli etwas von ihrer Frische und Würze eingebüßt; an Stelle seiner freien Eleganz, an der toskanischer Witz ebenso beteiligt war wie humanistische Kühnheit, waren inzwischen juristische oder pragmatisch-politische Traktate getreten, eine meist methodische, oft auch etwas phantastische Regelkunst der Politik, deren Gedanken man wohl billigen oder ablehnen, kaum aber lieben oder hassen kann. Den Theoretikern der Staatsraison stehen Pascals Gedanken sehr nahe, und zwar insbesondere seinem Zeitgenossen Thomas Hobbes. Auch Hobbes hält die menschliche Natur für böse; auch er verlangt, um sie zu bändigen, einen starken Machtstaat, der zur Erfüllung seiner Aufgaben nicht an die moralischen Vorschriften gebunden ist, und dem man unbedingt zu gehorchen habe, da er allein imstande sei Frieden zu gewährleisten und Revolution zu verhindern; ferner beruhen auch nach Hobbes die Gesetze dieses Staates auf keinem anderen Rechtsgrund als seiner

Macht, und daher sei man ihnen zwar unbedingten Gehorsam, aber keinen inneren Glauben schuldig, ebenso wie man dem Staat selbst zwar Opfer, aber keine innere Hingabe schulde. Hobbes' Gebilde ist ein reiner Sicherheitsstaat, und was er zu sichern hat, ist, wie man oft bemerkt hat, trotz all seiner Machtfülle die Freiheit, oder besser die Ungestörtheit der Einzelperson. Dem allem steht Pascal sehr nahe, doch da es ihm nicht rein negativ um die Ungestörtheit des Individuums, sondern positiv um seine unsterbliche Seele zu tun ist, so haben die ähnlichen Gedanken bei ihm eine völlig andere Färbung. Er betont zwar wie Hobbes die Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit des Machtstaates, aber er läßt doch weit tiefer und eindringlicher erkennen, daß die „Rechtmäßigkeit“ böse ist; bei ihm handelt es sich nicht so sehr um eine gegenseitige Leistung von Staat und Einzelnen, wobei der Einzelne dem Staat Gehorsam und materielle Opfer, der Staat dem Einzelnen Frieden und Sicherheit schuldet — als vielmehr um die Unterwerfung des Christen unter das Böse dieser Welt, unabhängig davon, ob das Böse ihm irgendwelche Gegenleistung bietet oder nicht; zwar ist es auch bei Pascal die Aufgabe, oder vielmehr die natürliche Funktion der Macht Frieden zu schaffen und zu erhalten — er zitiert dazu Luc. XI, 21 —, aber auch wenn der Einzelne dadurch nichts gewinnt, sondern unausgesetzt friedloser Bedrückung unterliegt, hat er nichtsdestoweniger zu gehorchen. Das liegt völlig jenseits der Gedanken von Hobbes; Pascal greift hier weit zurück, über alle Theoretiker der Renaissance und des Mittelalters hinweg, bis auf Augustin, und selbst diesen überspitzt er. Augustin hatte gelehrt, daß alle Herrschaft in der Welt, alle Macht des Menschen über den Menschen eine Folge der Erbsünde sei; ohne das Unrecht der Erbsünde, die die natürliche friedliche Gleichheit der Menschen zerstört hat, bedürfte es nicht des strafenden Gegenunrechts der Macht auf Erden. Der Christ hat dieser Macht, die ihm zur Sühne verordnet ist, geduldig zu gehorchen, in der Hoffnung auf die künftige Befreiung: *donec transeat iniquitas, et evacuetur omnis principatus et potestas humana, et sit Deus omnia in omnibus* (De civ. Dei 19,15 mit Verwendung von Ps, 56,2 und 1. Cor. 15,24). Daraus läßt sich folgern, daß der Christ auch der bösen Macht zu gehorchen hat; Augustin aber hat diesen Grenzfall — denn für ihn ist es ein Grenzfall — nicht grundsätzlich behandelt; wo er die Staatsmacht, das heißt für ihn die Macht des römi-

schen Staates, als böse verurteilt, da tut er es, insofern dieser Staat ein heidnischer ist oder war, also falschen Göttern dient. Aus Augustin — etwa aus dem Kapitel über den paterfamilias — läßt sich erschließen, daß nach seiner Anschauung ein christlicher Staat sehr wohl seine Macht zum Guten gebrauchen kann, obgleich die Macht des Menschen über den Menschen an sich, als Einrichtung, ein durch die Erbsünde notwendig gewordenes Übel ist. Pascal aber, mitten im Verbands christlicher Staaten lebend, wirft beide Ordnungen des Bösen zusammen: es ist bei ihm nicht nur die Macht als Institution erbsündlich böse, sondern es folgt daraus auch, daß ihre jeweilige Ausübung nichts anderes sein kann als Unrecht und Torheit. Um zu diesem äußerst zugespitzten Ergebnis zu gelangen, bedurfte es der pessimistischen und nominalistischen Gedanken der Staatsraisontheoretiker; diese Gedanken baute er in die augustinischen⁷ ein, und schuf so ein Gebilde, das trotz seiner anscheinend zum Höchsten getriebenen Christlichkeit viele Elemente weltlicher Erkenntnis, ja sogar Keime sozialrevolutionärer Kritik enthält. Die Theoretiker der Staatsraison hatten, mehr oder weniger radikal, mit Zustimmung oder mit halbem Abscheu, fast alle gelehrt, daß der Staat, wenn er wirklich seine Aufgaben erfüllen wolle, sich nicht an moralische Gesetze halten könne; Betrug und List, Verrat und Gewalt seien ihm erlaubt; sehr Recht gehe so weit wie seine Macht, und es beruhe auf dieser. Das übernahm Pascal. Aber jene fragten nach dem Staat um des Staates willen, sie sahen im Staat einen Wert; sie hatten, wie Machiavelli, Freude an seiner lebendigen Dynamik, oder doch wenigstens, wie Hobbes, energisches Interesse an dem Nutzen, den er dem hier und jetzt lebenden Menschen zu bringen imstande ist, wenn man ihn richtig aufbaut. Das alles ist Pascal völlig gleichgültig. Ein inneres dynamisches Leben des Staates existiert für ihn nicht, und wenn es existierte, so würde er es für urböse halten; Interesse am besten Staat hatte er nicht, denn alle sind für ihn gleich schlecht. Er baut die Lehre von der Staatsraison in den Augustinismus ein, und gelangt so zu dem Paradox von der rei-

⁷ Im Gegensatz zu der früher erwähnten Kombination Montaignischer und Portroyalistischer Gedanken ist das hier erwähnte Kombinieren von Staatsraison und Augustinismus wohl ein unbewußter Vorgang gewesen, denn Pascal hat die politischen Theoretiker seiner Zeit kaum gekannt und jedenfalls nicht eingehender studiert.

nen und bösen Macht, der man widerspruchslos, ohne Rücksicht auf einen etwa von ihr zu erwartenden Nutzen, aber auch ohne Hingabe, oder vielmehr aus Hingabe an Gott gehorchen müsse — so wie wir es hier beschrieben haben.

Istanbul, Mai 1941.

Erich Auerbach