

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 8 (1952)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Pascals Gedanken über Macht und Recht  
**Autor:** Rich, Arthur  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877511>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

Während der letzten Jahre habe ich von dem Leben anderer Kirchen von innen heraus viel kennengelernt; und je mehr ich von anderen kennengelernt habe, desto klarer wurde es mir, welch ein großes Erbe ich in der Kirche habe, der ich angehöre. Oft ärgere ich mich darüber, daß sie den Reichtum, der ihr gehört, so schlecht anwendet; aber die Unfähigkeit, ihn richtig anzuwenden, ändert nichts an der Existenz des Reichtums. Es scheint mir, daß keine christliche Kirche wirklich sehr viel Aehnlichkeit mit Jesus Christus hat oder auch nur annähernd so ist, wie Er seine Kirche haben will. Ich glaube aber, daß meine eigene Kirche mehr von den für das Leben der Kirche als Leib Christi notwendigen Dingen hat als irgendeine andere. Ich halte es für unmöglich, daß ich ihr jemals eine andere vorziehen könnte.

*Genf.*

*Stephen Neill.*

## **Pascals Gedanken über Macht und Recht.**

*Antrittsvorlesung an der Universität Zürich  
am 12. Januar 1952.*

Das 17. Jahrhundert, in welchem Pascal lebte, hat auf der politischen Ebene den folgenschweren Gegensatz zwischen der absolutistischen und naturrechtlichen Staatstheorie heraufgeführt. Es handelt sich, kurz gesagt, um zwei miteinander rivalisierende, bei den einzelnen Schriftstellern in mannigfachen Verbindungen und Kreuzungen auftretende Systeme, welche die erlahmte mittelalterliche Staats- und Rechtsidee ablösten. Das Grundproblem, um das es hierbei ging, war die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Macht. Steht der höchste Machtträger im Staate über dem Recht, oder steht er unter ihm? Das katholische Mittelalter hat im allgemeinen diese Frage zugleich bejaht und zugleich verneint. Es vermochte dies durch die herkömmliche Unterscheidung zwischen natürlichem und positivem Recht. Das Naturrecht ist das von Gott der menschlichen Vernunft zum Zweck der gesellschaftlichen Lebensgestaltung eingepflanzte Rechtsgefühl <sup>1</sup>, dessen eigentlicher In-

<sup>1</sup> Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2. Aufl., Breslau 1902, S. 273.

halt — wie schon im aristotelisch-stoischen Naturrecht — durch das Prinzip «*sum cuique*» bestimmt wird.<sup>2</sup> Aus diesem Satz, daß jedem das Seine zu geben sei, ist nun, mit Rücksicht auf die verderbte Natur des Menschen, das sogenannte «*ius gentium*» abzuleiten, nämlich das bei allen Völkern anerkannte Recht.<sup>3</sup> Derart entstehen Folgesätze, wie etwa, daß niemand Unrecht zuzufügen sei<sup>4</sup>, die ebenfalls von den konstituierten Gewalten nicht gesetzt, sondern nur angenommen sind und darum einen Anteil an der Unantastbarkeit und Unabänderlichkeit des Naturrechtes haben.<sup>5</sup> Dieses «*ius gentium*» ist die Grundlage des positiven, in Staat und Gesellschaft faktisch geltenden Rechtes, sei es, daß es von den berufenen Gewalten zum Gesetz erhoben wird, oder sei es, daß es durch das «*ius civile*» in Anwendung auf die konkreten Einzelfälle nähere Bestimmungen erleidet.<sup>6</sup> So unterscheidet das Mittelalter zwischen zwei Arten von Recht, zwischen dem unwandelbaren vor-, außer- und überstaatlichen Recht und dem an diesem orientierten, jedoch erst von den ordnungsgemäßen Gewalten in Geltung gesetzten, und damit wandelbaren positiven Recht.<sup>7</sup> Insofern nun das positive Recht in Frage steht, gilt im Mittelalter — freilich nicht unangefochten — der alte römische Grundsatz, daß der Fürst von den Gesetzen frei sei (*Princeps legibus solutus est*)<sup>8</sup>, d. h. in souveräner Macht über ihnen stehe. Soweit es sich aber um das Naturrecht handelt, ist auch der Fürst gebunden, steht die Macht unter der höheren Autorität des Rechtes. Und daraus resultiert, daß alles, was den ewigen und unzerstörbaren Prinzipien des Naturrechtes widerspreche, vollkommen nichtig sei und niemanden binde.<sup>9</sup>

Dergestalt blieb nach der allgemeinen Ansicht des Mittelalters die höchste Gewalt des Staates, trotz ihrer Erhebung über das positive Recht, in objektiven Rechtsschranken gebunden, deren Mißachtung ein Widerstandsrecht gegen die «tyrannisch» gewordene Obrigkeit begründete.<sup>10</sup> Diese Rechts-

<sup>2</sup> Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, 2. Aufl., Tübingen 1933, S. 605.      <sup>3</sup> Otto Gierke, a. a. O., S. 273.

<sup>4</sup> Viktor Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1909, S. 204.      <sup>5</sup> Otto Gierke, a. a. O., S. 273.

<sup>6</sup> Viktor Cathrein, a. a. O., S. 204 f.      <sup>7</sup> Vgl. Otto Gierke, a. a. O., S. 272.

<sup>8</sup> Otto Gierke, a. a. O., S. 266.      <sup>9</sup> Otto Gierke, a. a. O., S. 272.

<sup>10</sup> Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Zürich 1949, S. 139 f.

schranke war im natürlichen Recht, genauer im ewigen Ordnungswillen des Schöpfers selbst verankert, also letzten Endes eine transzendente, wenn auch der Vernunft des Menschen zugängliche und dessen Leben in Staat und Gesellschaft bestimmende Macht.

Mit dem Schwund der Ueberzeugungskraft der mittelalterlich-katholischen Naturrechtslehre wurde die absolutistische Staatsidee zu einer fast logischen Konsequenz. Fällt das den Fürsten verpflichtende vor-, außer- und überstaatliche Recht, dann ist er ja in einem absoluten Sinne vom Gesetz frei, dann liegt das ganze Recht in seiner Hand. Machiavelli hat die Gestalt des nach omnipotenter Machtfülle strebenden Fürsten nicht erst geschaffen, sondern nur entdeckt.<sup>11</sup> Er sah am Phänomen der italienischen Signorie, am reinen Gewaltmenschen vom Stile eines Cesare Borgia, daß dem angeblichen Naturrecht in der politischen Sphäre keine faktische Wirksamkeit zukomme, wohl aber der realen Macht.<sup>12</sup> Die politische Praxis geht also der theoretischen Begründung der absolutistischen Staatstheorie durchaus voran. Sie hat erst bei Thomas Hobbes ihre vollendete Gestalt gefunden und verrät sich insofern als eine Schöpfung der anhebenden Aufklärung, als sie ausgeht vom Prinzip der Autonomie der menschlichen Vernunft. Der Mensch, im Naturzustand durch den Krieg aller gegen alle bedroht, unterwirft sich kraft eines unauflöselichen Vertrages, in welchem er völlig auf seine Souveränitätsrechte verzichtet, vernünftigerweise einem Herrscher, damit dieser, ausgestattet mit monopolistischer Gewalt, die Anarchie des Naturzustandes überwinde. Hierin liegt nach Hobbes das logische Prinzip des Staates. Für ihn gibt es darum keine Individuen mehr als politisch unabhängige Wesen. Ihre eigene ursprüngliche Souveränität ist gänzlich aufgegangen in der absoluten Souveränität des Herrschers bzw. seines legitimen Nachfolgers. Dieser gebietet unumschränkt, durch kein Recht über und außer ihm gebunden.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Siehe Werner Kaegi, *Historische Meditationen*, Zürich 1942, S. 93 f.

<sup>12</sup> Zu Machiavellis Beurteilung der Macht, die durchaus nicht einfach dem entspricht, was man gemeinhin unter Machiavellismus versteht, sei, neben Werner Kaegi, auf die aufschlußreiche Studie von Leonhard v. Muralt, *Machiavellis Staatsgedanke*, Basel 1945, hingewiesen.

<sup>13</sup> Ernst Cassirer, a. a. O., S. 229.

Das aber bedeutet Legalisierung der über die Begriffe Recht und Unrecht souverän entscheidenden Staatsgewalt.

Gegen die absolutistische Staatsidee, deren extreme Zuspitzung durch Thomas Hobbes schon im eigenen Lager auf starke Widerstände stieß, erhebt sich, angeregt durch den Neostoizismus des 16. Jahrhunderts, die neue naturrechtliche Staatstheorie. Sie erinnert in formaler Hinsicht durchaus an die katholisch-mittelalterliche Lösung. Auch sie ordnet im allgemeinen die oberste Staatsgewalt dem positiven Rechte über und erklärt sie im Blick auf das Naturrecht, dem gleichfalls der Charakter eines wahren, äußerlich verpflichtenden Rechtsgesetzes zukommt, als gebunden.<sup>14</sup> Allein, die neue Naturrechtslehre vereinigt sich, wenigstens in ihren dominierenden Vertretern, mit der autonomen Geisteshaltung der Aufklärung, wie sie uns bereits bei Thomas Hobbes begegnet ist. Im Unterschied zum Mittelalter, das die naturrechtlichen Prinzipien in den Ordnungswillen Gottes bindet, werden nun diese zu einem in sich selber stehenden, der Vernunft unmittelbar evidenten Recht. Schon Hugo Grotius, der doch eher eine konservative Linie innehält, betont in der Einleitung zu seinem epochalen Werk «*De jure belli et pacis*», daß sogar der Wille eines allmächtigen Wesens die Prinzipien der Moral nicht wechseln oder die Grundrechte abschaffen könne, durch die die natürlichen Gesetze garantiert seien.<sup>15</sup> So wandelt sich das ehemals im Transzendenten verankerte Naturrecht zum immanenten Vernunftrecht. Die menschliche Vernunft ist es, die die ewigen Prinzipien des wahren Rechtes in sich trägt und darum auch berufen ist, die blinde Macht zu leiten.

Dieserart hat Pascal, als Zeitgenosse eines Thomas Hobbes und eines Hugo Grotius, auf den ehrwürdigen Ruinen der mittelalterlichen Staats- und Rechtsidee zwei einander gerade entgegengesetzte Theorien über das Verhältnis von Macht und Recht aufblühen sehen, die sich beide anheischig machten, der autonomen Vernunftnatur des Menschen zu entsprechen. Welchem Lager ist nun der Verfasser der «*Pensées*» zuzuzählen? Hängt er im Grunde immer noch an der mittelalterlichen Lösung des Problems, die in Thomas von Aquin ihre vollendete Form gefunden hat und bis auf den heutigen Tag ihren gewalti-

<sup>14</sup> Otto Gierke, a. a. O., S. 297 ff.

<sup>15</sup> Prolegomena sec. 11.

gen Eindruck nicht verfehlt? Steht er einer der beiden neueren politischen Theorien nahe? Oder ist er vielleicht auch in seinem Denken über Recht und Macht ein Eigener, der sich nirgendswo einordnen läßt und tastend nach neuen Wegen sucht?

Wenn wir nach den Gedanken über Recht und Macht in Pascals Schrifttum fahnden, dann fällt uns fürs erste eine verwirrende Mannigfaltigkeit ins Auge.<sup>16</sup> Im 14. Provinzialbrief begegnet eine Naturrechtslehre, in der sich traditionell-katholische Elemente mit neueren Motiven mischen. Es ist dort die Rede von den «lumières naturelles», deren es bedürfe, um die einfachsten Prinzipien der Religion und des gesunden Menschenverstandes zu erkennen<sup>17</sup>, was offensichtlich auf das «ius naturale» und das «ius gentium» hindeutet. Im einzelnen faßt Pascal das 6. Gebot ins Auge, das, ganz im Sinne der alten wie auch der neuen Naturrechtslehre, «den Menschen zu allen Zeiten auferlegt» und durch das Evangelium nur bestätigt worden sei.<sup>18</sup> So gibt es «Prinzipien der Ruhe und der öffentlichen Sicherheit, wie sie zu allen Zeiten und an allen Orten empfangen wurden und auf denen alle Gesetzgeber der Welt, die heili-

<sup>16</sup> Ueber diesen Fragenkomplex sind mir folgende Arbeiten aus jüngster Zeit zugänglich geworden: Emil Lerch, Pascals «Gedanken» über Recht und Gerechtigkeit, Zeitschrift für Schweizerisches Recht, Basel 1942, Bd. 61, Heft 1, S. 339—364; Peter Schneider, Pascal und das Naturrecht, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, XXXIX/1, 1950; Erich Auerbach, Ueber Pascals politische Theorie, in: Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung, Bern 1951. — An Literatur sei ferner noch genannt: Karl Bornhausen, Die Ethik Pascals, 1907, S. 42—55; Fortunat Strowski, La sagesse française, Paris 1925, S. 280—286; Ders., Les Pensées de Pascal (Etude et analyse), Paris (Erscheinungsjahr nicht genannt), S. 185—198; Léon Brunschvicg, Pascal, Paris 1932, S. 52—53; Ders., Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne, Neuchâtel 1941, S. 144—147; Jacques Chevalier, Paris 1932, S. 158—160 und 232—245; Romano Guardini, Christliches Bewußtsein, Leipzig 1935, S. 81, Anmerk. 85, 131 f., 139—154; Morris Bishop, Pascal, Berlin 1938, S. 443—448; Theophil Spoerri, La méthode dialectique dans les Pensées de Pascal, Suisse contemporaine, Sept. 1947, S. 770; Emile Baudin, La philosophie de Pascal, Neuchâtel 1947, II/2, S. 7—73; Ewald Wasmuth, Die Philosophie Pascals, Heidelberg 1949, S. 246—255; Henri Lefèbvre, Pascal, Paris 1949, I, S. 31—33.

<sup>17</sup> Str. (ich zitiere Pascal nach der dreibändigen Gesamtausgabe Fortunat Strowskis und füge den auf die «Pensées» sich beziehenden Stellen nachweisen in Klammern noch die Nummer des entsprechenden Fragmentes in den gebräuchlicheren Ausgaben Brunschvicgs bei) II, S. 151.

<sup>18</sup> Str. II, S. 151.

gen wie die profanen, ihre Gesetze» — nämlich das positive Recht — «begründet haben». <sup>19</sup> Ist damit nicht klar geworden, daß die «Lettres provinciales» das geltende Recht in Staat und Gesellschaft vom natürlichen Recht herleiten, also keineswegs nur als bloße Setzung der Staatsgewalt verstehen? <sup>20</sup>

Noch auf einen anderen Punkt haben wir in diesem Zusammenhang unser Augenmerk zu richten. Pascal wußte immer, daß Recht und Macht, so grundverschieden sie ihrem Wesen nach auch sind, ohne einander nicht bestehen können. «La justice sans la force est impuissante; la force sans la justice est tyrannique.» <sup>21</sup> Deshalb hat Gott, der Recht und Macht in sich vereinigt <sup>22</sup>, die Fürsten und Republiken mit dem Mandat der Strafgewalt betraut, damit sie, wie Röm. 13 sagt, im Dienste Gottes Rächer seien zur Strafe über die, die Böses tun. <sup>23</sup> Es ist aber auffallend, daß Pascal gerade hier von «Dämonen» redet, «die ohnmächtig sind zum Guten und mächtig nur zum Bösen». <sup>24</sup> Die irdischen Machträger stehen gerade als Mandatäre Gottes immer in Gefahr, von der Dämonie der Macht verführt zu werden, d. h. Macht an sich zu wollen und nicht Macht im Dienst des Rechtes. Denn sie sind nie Gott; sie bleiben immer Menschen. <sup>25</sup> Und so darf denn Macht und Recht auch nie in einer Hand vereinigt sein. Die Macht ist nur gerecht und das Recht nur mächtig, wenn beide Gewalten getrennt, aber zum selben Zweck arbeiten. Darauf sind übrigens nach den «Lettres provinciales» die Fürsten selbst gestoßen, haben sie doch in

<sup>19</sup> Str. II, S. 153.

<sup>20</sup> Ich halte die Behauptung Emil Lerchs, Pascals «Gedanken» über Recht und Gerechtigkeit, Zeitschrift für Schweiz. Recht, 1942, Bd. 61, Heft 1, S. 347, Pascal sei von den «naturrechtlichen Lehren seiner Zeit, eines Hugo Grotius etwa, völlig unberührt» geblieben, aus diesen und den nachfolgenden Gründen als unhaltbar. Die Naturrechtlehre der «Lettres provinciales» wird von Peter Schneider, Pascal und das Naturrecht, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, XXXIX/1, 1950, sehr klar herausgearbeitet.

<sup>21</sup> Str. III, S. 102 (Br. Frg. 298).

<sup>22</sup> Str. II, S. 152: ... «Dieu, qui est impuissant pour faire le mal, et tout-puissant pour faire le bien» etc. ... «Dieu étant la justice et la sagesse même, il peut faire mourir sur-le-champ qui lui plaît, et en la manière qu'il lui plaît, car, outre qu'il est le maître souverain de la vie des hommes, il est sans doute qu'il ne la leur ôte jamais, ni sans cause, ni sans connaissance, puisqu'il est aussi incapable d'injustice que d'erreur.»

<sup>23</sup> Str. II, S. 152.

<sup>24</sup> Str. II, S. 152.

<sup>25</sup> Str. II, S. 153.

ihren Staaten Richter eingesetzt, denen sie die Macht der Rechtsprechung übertragen, damit die Gewalt, die ihnen Gott gegeben, nur dem Zwecke diene, zu dem sie ihnen einst verliehen wurde.<sup>26</sup>

Diese Gedankenreihe, aus der unverkennbar der rechtsstaatliche Geist der Neuzeit spricht, ist getragen vom optimistischen Glauben an die Macht des Rechtes. Der Souverän muß sich der Autorität des Rechtes beugen, sei es, daß er in ihm den gebieterischen Willen Gottes ehrt oder das ihn verpflichtende Gebot der objektiven Vernunft vernimmt, was hier Pascal offenläßt. In beiden Fällen hat das Recht Gewalt über die Macht und ihre Träger. Von diesem Glauben, ohne den jede Naturrechtslehre zu einem bloßen Postulat verblaßt, ist Pascal in den «Lettres provinciales» beseelt, aber — nicht unangefochten, sondern in vielsagender Gebrochenheit. «... la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre», klagt er resigniert am Schluß des 12. Briefes.<sup>27</sup> Die Macht des Rechtes, die allein in seiner Wahrheit liegt, vermag doch nichts über die faktische Gewalt, denn Macht und Recht gehören unendlich geschiedenen Wirklichkeiten an. Mit dieser pessimistischen Feststellung steht plötzlich ein ganz anderer Pascal vor unseren Augen.

Gehen wir von den «Lettres provinciales» zu den «Pensées» über, so werden wir zu unserer Ueberraschung gleich gewahr, daß hier der andere Pascal dominiert. In relativer Häufung finden sich Fragmente, die zum Ausdruck bringen, daß nicht das Recht die Macht, sondern die Macht das Recht bestimme.<sup>28</sup> Greifen wir unter den vielen nur eins heraus, das schon wegen seiner ausdrücklichen Bezugnahme auf den Schluß der 12. Provinziale in einem engeren Zusammenhang zu den soeben gemachten Ausführungen steht: «Am besten fährt man mit dem Beschluß der Mehrheit, denn sie ist sichtbar und hat die Macht, sich Gehorsam zu verschaffen; doch das ist die Meinung der weniger Einsichtigen. Hätte man es vermocht, man würde die Macht in die Hände der Gerechtigkeit gelegt haben, aber da man die Gewalt nicht handhaben kann, wie man will, sie ist eben massiver Art, während die Gerechtigkeit gei-

<sup>26</sup> Str. II, S. 153.

<sup>27</sup> Str. II, S. 137.

<sup>28</sup> Str. III, S. 99 (Br. Frg. 393); S. 102 (Br. Frg. 299); S. 103 (Br. Frg. 297). Ferner die nur bei Brunschvicg enthaltenen Frg. 312 u. 878.

stig ist, hat man das Recht in die Hände der Macht gelegt, und so nennt man gerecht, was man gezwungenermaßen befolgen muß. «De là vient le droit de l'épée; car l'épée donne un véritable droit.»<sup>29</sup> Also: es ist die Macht, die das Recht, und zwar das wirkliche, effektive Recht erzeugt, wie man vom Kontext her das Adjectivum «véritable» übersetzen muß.<sup>30</sup> Wo bleibt hier der Gedanke von jenem anderen Recht, das keine Macht der Welt gesetzt hat, weil es da war, bevor Menschen das Schwert getragen haben? Er ist gänzlich noch nicht verklungen; er gibt sich im Kennwort des zitierten Fragmentes zu erkennen, das den Offizien Ciceros entnommen ist: «Summum ius, summa iniuria.» Was heißt das anderes, als daß das «höchste Recht», das der Macht entspringt, zugleich das höchste Unrecht ist, ein Urteil, welches auf eine das bloß effektive, positive Recht transzendierende Wirklichkeit des wahren Rechtes deutet. Und diese Wirklichkeit des wahren Rechtes scheint Pascal zu bezeugen, wenn er unser Fragment mit dem geheimnisvollen Hinweis enden läßt: «Il n'en est pas de même dans l'église; car il y a une justice véritable, et nulle violence.» So reden auch die «Pensées» von einer «justice véritable», die dem «véritable droit» de l'épée gegenübersteht; und es ist dies nicht die einzige Stelle, die von ihr spricht.<sup>31</sup> Sogar mitten in dem berühmten Fragment 294, das in fast zynischer Weise das faktische, durch Macht und Gewohnheit gesetzte Recht als das einzige Recht erklärt, findet sich, einem erratischen Blocke gleich, der Satz: «Il y a sans doute des lois naturelles.» Es gibt demnach ein ewiges, dem bloß faktischen entgegengesetztes, wahrhaftiges Recht. Aber, so wird Pascal sagen: «Wir haben nichts mehr davon: wenn wir es noch hätten, hielten wir es nicht für eine Regel der Gerechtigkeit, daß man den Sitten des Landes folgen soll.» Und er endet dieses Diktum mit einem Wort voll abgründigen Pessimismus: «Darum ist man auf die Macht verfallen, weil man das Gerechte nicht finden konnte.»<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Br. Frg. 878.

<sup>30</sup> La Fontaine Fabl. VIII, 11 gebraucht die Wendung «véritable ami» im Sinn von «ami effectif». Siehe Littré IV, S. 2456. Auch Ewald Wasmuth übersetzt «wirkliches» (im Gegensatz zu «wahres») Recht.

<sup>31</sup> Siehe vor allem Str. III, S. 158 (Br. Frg. 375).

<sup>32</sup> Str. III, S. 103 (Br. Frg. 258).

Was hat nun dieser verwirrende, gleichsam einen doppelten Pascal verratende Tatbestand zu bedeuten? Ist er einfach der Ausdruck einer inneren Entwicklung, die den ungewöhnlichen Geist von der traditionellen Naturrechtslehre über ihre durch das Aufklärungsdenken modifizierte Gestalt zu einer in die Nähe der absolutistischen Auffassung von Recht und Macht hintreibenden Skepsis geführt haben mochte? Daß hier auch eine Entwicklung vorliegt, läßt sich nicht bestreiten; sie wird übrigens von den Quellen direkt belegt.<sup>33</sup> Der Pascal der «Lettres provinciales» ist tatsächlich nicht eins mit dem Pascal der «Pensées». Jener glaubte noch, «que notre justice était essentiellement juste, et que j'avais de quoi la connaître», dieser nicht mehr. Aber man darf darüber nie vergessen, daß der «doppelte» Pascal hier wie dort begegnet, und daß sich deshalb die vorhin aufgedeckte Zwiespältigkeit in seinen Gedanken über Recht und Macht auch nicht auf den bequemen Nenner der Entwicklung reduzieren läßt. Sie ist vielmehr in ihrem tieferen Gehalt der Ausdruck einer dialektischen Sicht der Dinge, die nur auf dem Hintergrund des Pascalschen Menschenbildes begriffen werden kann, das ich nun in seinen größten Zügen zu skizzieren suchen werde.

Das Menschenbild der «Pensées», auffallend dem paulinisch-augustinischen Geist verpflichtet, ist beherrscht vom Zwiespalt zweier Naturen, die einerseits unendlich geschiedenen Ordnungswirklichkeiten angehören und andererseits doch wieder in einem verborgenen Zusammenhange stehen.<sup>34</sup> Die «erste Natur», von Pascal als «état de la création ou de la grâce» bestimmt, zielt auf den wahren Menschen, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen. Die «zweite Natur» dagegen, eins mit dem «état de la corruption et de péché», meint den Menschen in

<sup>33</sup> Str. III, S. 158 (Br. Frg. 375). Die Stelle ist am Schluß der Studie zitiert (63).

<sup>34</sup> Zu Begriff und Wirklichkeit der «zwei Naturen» siehe vor allem Str. III, S. 91 (Br. Frg. 430) = Deux natures (de l'homme); Str. III, S. 291 (Br. Frg. 344) = deux natures; Str. III, S. 255 (Br. Frg. 765) = deux natures en Jésus Christ — deux états de la nature de l'homme; Str. III, S. 52 (Br. Frg. 426) = vraie nature; Str. III, S. 27 (Br. Frg. 442) = vraie nature; Str. III, S. 157 (Br. Frg. 557) = première nature; Str. III, S. 94 (Br. Frg. 430) = première nature — seconde nature; Str. III, S. 52 (Br. Frg. 93) = première nature — seconde nature.

seiner faktischen Natur, wie sie ihm nach dem Sündenfalle eignet.<sup>35</sup> Der wahre, ursprüngliche Mensch ist also beheimatet in der Ordnung der Gnade oder Liebe Gottes. Ueber ihn findet Pascal nicht Worte genug der Bewunderung und des Lobes. Er wird gepriesen als «Ebenbild Gottes und Teilhaber seiner Göttlichkeit».<sup>36</sup> «Ich habe den Menschen heilig, unschuldig, vollkommen erschaffen», läßt er die Weisheit Gottes in einem der wichtigsten Fragmente der «Pensées» sagen. «Ich habe ihn mit Licht und Erkenntnis erfüllt. Ich habe ihm meine Herrlichkeit und meine Wunder mitgeteilt. Das Auge des Menschen erschaute damals die Majestät Gottes . . . Aber», so fährt dieselbe Stelle fort, «er hat soviel Herrlichkeit nicht ertragen können, ohne in Ueberhebung zu fallen. Er hat sich zum Mittelpunkt seiner selbst und von meiner Hilfe unabhängig machen wollen. Er hat sich meiner Herrschaft entzogen, und da er, durch sein Verlangen, sein Glück in sich selbst zu finden, sich mir gleichgesetzt hat, habe ich ihn ihm selbst überlassen . . . So ist jetzt der Mensch den Tieren ähnlich geworden und so fern von mir, daß ihm kaum ein trübes Licht von seinem Schöpfer bleibt, so sehr sind alle seine Erkenntnisse erloschen oder verwirrt. Die Sinne, unabhängig von der Vernunft und häufig Herren der Vernunft, haben ihn auf die Jagd nach Lüsten mitgerissen . . . Das ist die Existenzlage der Menschen heute. Es bleibt ihnen etwas wie eine ohnmächtige Ahnung vom Glück ihrer ersten Natur, und sie sind versunken in das Elend der Erkenntnisblindheit und der Konkupiszenz, die ihre zweite Natur geworden ist.»<sup>37</sup>

Diese Stelle enthält in nuce die ganze Anthropologie der «Pensées». Der Mensch hat sich zum Mittelpunkt seiner selbst gemacht und ist jetzt sich selber überlassen. War er als wahrer Mensch der Ordnung der Gnade verhaftet und darum in seinem eigentlichen Wesen «charité», d. h. liebender Wille, der in Freiheit wollte, was Gott will<sup>38</sup>, so ist der faktische oder wirkliche

<sup>35</sup> Str. III, S. 161.

<sup>36</sup> Str. III, S. 161 (fehlt in der *Pensées*-Ausgabe Brunschvicgs).

<sup>37</sup> Str. III, S. 94 (Br. Frg. 430).

<sup>38</sup> Den «wahren Menschen» schildert Pascal gerne in der Bildersprache der paulinischen Corpus-Christus-Idee (1. Kor. 12), vorzüglich im herrlichen Fragment 483 (Str. III, S. 294 f.). Der Weg zum «wahren Menschen»,

Mensch sich selbst verhaftet, eben Wille, der in autonomer Strebung will, was er will, also «amor sui» oder — wie sich Pascal ausdrückt — Konkupiszenz. Die Konkupiszenz als Inbegriff der «Selbsthörigkeit» bedeutet den schlechthinnigen Gegensatz zur «charité» als Inbegriff der «Gottzugehörigkeit». Durch seine Emanzipation vom «ordre de charité» hat der Mensch mit seiner Gottzugehörigkeit auch seine Gottebenbildlichkeit verloren. Er ist mit einem Wort dem Tiere gleich geworden.<sup>39</sup>

Es versteht sich, daß Pascal mit dieser, in ihrer Radikalität unerhörten Konsequenz den Rahmen der traditionell-katholischen Anthropologie verlassen hat. Diese unterscheidet schon seit Irenäus zwischen Natur und Uebernatur in der urständlichen Existenz des Menschen. Die Uebernatur betrifft seine Gottähnlichkeit (*similitudo*), zu der er nur kraft einer übernatürlichen göttlichen Gnadengabe fähig ist, die eigentliche Natur dagegen liegt in seiner Gottebenbildlichkeit (*imago*) begründet, die die unverlierbare Humanität des Menschen birgt. Der Sündenfall hat nach katholischer Auffassung wohl zum Verlust der Uebernatur des Menschen geführt, ihn aber nicht seiner humanen Natur beraubt, der das «*ius naturale*» als unbewußt wirkende Ordnungskraft des sozialen Lebens eigen ist, wie die Vernunfts- und Willenskräfte derselben einsichtig und untertan zu werden. Wenn auch durch die Störung der Sünde das *humanum* des Menschen mehr oder weniger geschwächt ist — wobei diesem Mehr oder Weniger selbstredend ein weiter Spielraum zukommen kann, man denke an die Kontroversen zwischen den Semipelagianern und Augustinern —, so läßt sich doch im Aufbau des sozialen Lebens immer an es anknüpfen als an die Quelle des wahren Rechtes. Und das eben kann der spätere Pascal nicht mehr. Der Mensch hat in seiner Sicht der Dinge durch die Uremanzipation von Gott seine wahre menschliche Natur verloren, und zwar in einem restlosen Sinne. «Die Natur des Menschen ist gänzlich Natur, gänzlich Tier», läßt er sich vernehmen.<sup>39</sup> Nicht nur seine physische, auch seine geistig-ver-

---

der als «*vouloir ce que Dieu veut*» beschrieben wird, liegt nicht mehr in der eigenen Möglichkeit des faktischen Menschen. Allein Christus, selbst der wahre Mensch, führt zu ihm (Str. III, S. 247 f./Br. Frg. 466).

<sup>39</sup> Str. III, S. 51 (Br. Frg. 94): «*La nature de l'homme est toute nature. Omne animal.*»

nünftige wie seine Willensnatur ist der Konkupiszenz verfallen, was Fragment 460 in unmißverständlicher Klarheit zum Ausdruck bringt.<sup>40</sup> Darum bietet die faktische Natur des Menschen keinerlei positive Anknüpfungspunkte für ein natürliches Recht, weder im Sinn des Mittelalters noch im Sinn der Neuzeit. Es gibt zwar «natürliche Gesetze», es gibt ein «ius verum», allein nur im Hinblick auf die erste Natur des Menschen. Schauen wir dagegen auf seine faktische Natur, dann gilt das schon vorhin zitierte Wort: «Nous n'en avons plus», wir haben nichts mehr davon.

Diese düsteren Konsequenzen werden indessen nicht dem Ganzen der Pascalschen Anthropologie gerecht, sie beleuchten lediglich ihre eine Seite. Das hängt damit zusammen, daß die Konkupiszenz als der Inbegriff der zweiten oder faktischen Natur des Menschen zur ersten nicht nur in einem Verhältnis der Gegensätzlichkeit, sondern auch in einem Verhältnis der Ähnlichkeit steht. «Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'y est si contraire.»<sup>41</sup> An einer anderen Stelle erscheint die Konkupiszenz als «fausse image de la charité»<sup>42</sup>, als falsches Bild der wahren Liebe, die die Gottähnlichkeit der «ersten Natur» ausmacht. Es handelt sich hier um einen höchst zentralen Gedanken, der die innere Dialektik der Pascalschen Anthropologie erschließt.

Die Konkupiszenz ist nämlich ein Abbild der wahren Liebe, weil sie in den tiefsten Tiefen ihrer Leidenschaft wie diese nach dem höchsten Gute hungert, und sie ist ihr Gegenbild, weil sie das höchste Gut, das ja eins ist mit dem Gott, aus dessen Ordnung der Mensch gefallen, nicht finden kann. Darum streben alle Menschen erfolglos nach dem Glück, nach dem verlorenen Glück ihrer «ersten Natur». «Es ist der Beweggrund aller Handlungen aller Menschen», sagt Pascal, «selbst derer, die sich aufhängen wollen.»<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Str. III, S. 82: «Dans les choses de la chair, règne proprement la concupiscence; dans les spirituelles, la curiosité proprement; dans la sagesse, l'orgueil proprement», wobei natürlich, wie der Kennsatz des Fragmentes («Concupiscence de la chair. Concupiscence des yeux, orgueil, etc.») durchblicken läßt, «curiosité» und «orgueil» nur verschiedene Aeußerungsformen der einen Konkupiszenz darstellen.

<sup>41</sup> Str. III, S. 191 (Br. Frg. 663).

<sup>42</sup> Str. III, S. 98 (Br. Frg. 451).

<sup>43</sup> Str. III, S. 88 (Br. Frg. 425).

Was aber bedeutet das anderes, als daß das Elend der zweiten Natur das Glück der ersten nie vergessen kann, obwohl diese in jener erloschen ist. So ist doch etwas von ihr in der libidinösen Natur des Menschen zurückgeblieben, freilich nichts Positives, nur «die Narbe und die völlig leere Spur», wie Pascal in prägnanter Ausdrucksweise sagt, «die der Mensch nutzlos mit allem, was ihn umgibt, zu erfüllen trachtet». <sup>44</sup> In anderen Worten: es ist geblieben eine rein formale, völlig inhaltslose Bezogenheit des Herzens auf Gott als das höchste Gut, was sich in einer ohnmächtigen Ahnung vom Glücke äußert, Ahnung deshalb, weil der Mensch unaufhörlich nach dem Glücke streben muß, und ohnmächtig, weil er das Glück nicht finden kann.

Darin also besteht nach Pascal die «Existenzlage des Menschen heute»: Er hat eine geheime Ahnung, die ihm von der ersten Natur geblieben, und die ihn treibt, unablässig sein Glück zu suchen, ohne es je zu finden. «Gott allein ist des Menschen wahres Glück; und rätselhaft, seit er sich von ihm abgewandt, gibt es nichts in der Welt, das nicht geeignet gewesen wäre, seinen Ort zu erfüllen: Sterne, Himmel, Erde, Elemente, Pflanzen, Kohl, Lauch, Tiere, Insekten, Kälber, Schlangen, Fieber, Pest, Krieg, Hungersnot, Laster, Ehebruch, Blutschande. Seitdem der Mensch das wahre Gut verloren hat, konnte ihm alles und jedes das wahre Gut bedeuten, selbst seine eigene Vernichtung» usw. <sup>45</sup> Gibt es etwas Lächerlicheres als dieses verkehrte, widersinnige Streben nach dem Glück? Und doch tritt nach Pascal gerade hier, gerade in der Unersättlichkeit seiner Konkupiszenz zutage, daß der Mensch unendlich mehr ist als das Tier. Das Tier hat an sich selbst genug, der Mensch dagegen nicht. «L'homme passe infiniment l'homme.» <sup>46</sup>

Wie mit dem wahren Glück, so verhält es sich auch mit dem wahren Recht, das seinen Ort ja ebenfalls in der «ersten Natur» des Menschen hat. Wir haben nichts mehr davon, und haben doch etwas davon: nämlich ein ohnmächtiges Vermögen, die Gerechtigkeit zu wollen. Auch vom wahren Rechte gilt, daß es von Gott und seiner Ordnung nicht abzulösen ist. Und seltsam, da sich der Mensch von Gott getrennt hat, gibt es nichts in der

<sup>44</sup> Str. III, S. 88 f. (Br. Frg. 425).

<sup>45</sup> Str. III, S. 89 (Br. Frg. 425).

<sup>46</sup> Str. III, S. 152 (Br. Frg. 434).

Welt, das nicht geeignet wäre, an die Stelle des «*summum ius*» zu treten, selbst — die «*summa iniuria*». «Der Raub, die Blutschande, der Mord an den Kindern und Eltern», ich zitiere einen Passus aus dem schon erwähnten Fragment 294, «hat seinen Ort unter den tugendhaften Taten. Nichts kann lächerlicher sein, als daß ein Mensch das Recht hat, mich zu töten, weil er jenseits des Wassers wohnt und weil sein Fürst mit meinem Krieg führt, obgleich ich keinen Streit mit ihm habe... *Plaisante justice qu'une rivière borne.*»

So läßt sich auf dem Hintergrunde der Pascalschen Anthropologie mit ihrer Dialektik von den zwei Naturen der scheinbar «doppelte Pascal» verstehen. Es gibt ein Naturrecht, aber nur in einem rein formalen, faktisch vollkommen inhaltslosen Sinn, nur als «leerer Titel», wie Ewald Wasmuth sagt<sup>47</sup>, nur als ohnmächtiges Rechtsgefühl, wie ich sagen möchte. «*Car on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice.*»<sup>48</sup> Weil aber das in seiner Inhaltslosigkeit ohnmächtige Rechtsgefühl des Menschen ein sicheres Recht nicht finden kann, darum ist man auf die Macht verfallen, die sicher ist. «Da man die Gerechtigkeit nicht mächtig machen konnte, hat man die Macht gerechtfertigt, damit Recht und Macht verbunden seien und Friede wäre, welcher das höchste Gut ist.»<sup>49</sup> Spricht aus dieser Tat der Verzweiflung nicht letzte Einsicht der Vernunft? Kann es denn faktisch ein anderes, das Leben der menschlichen Gesellschaft wirksam normierendes Recht geben als das von der Macht gesetzte und geschützte Recht? «Es gibt kaum etwas, das weniger vernünftig schiene als die Wahl des erstgeborenen Sohnes einer Königin zur Regierung eines Staates. Zur Führung eines Schiffes wählt man doch nicht denjenigen unter den Reisenden, der aus dem besten Hause stammt. Dies Gesetz würde lächerlich und unrichtig sein. Weil die Gesetze aber da sind und immer sein werden, werden sie vernünftig und richtig; denn wen sollte man wählen, den Tugendhaftesten und Geschicktesten? Sofort sind wir unweigerlich im Handgemenge, jeder wird behaupten, es zu sein. Binden wir also diese Eigenschaft an irgendein unbestreitbares Faktum. Das ist der älteste Sohn des Königs; das ist eindeutig, da gibt es keinen Streit. Die Vernunft könnte es nicht

<sup>47</sup> Ewald Wasmuth, *Die Philosophie Pascals*, Heidelberg 1949, S. 245.

<sup>48</sup> Str. III, S. 298 (Br. Frg. 325).      <sup>49</sup> Str. III, S. 102 (Br. Frg. 298).

besser machen, denn der Bürgerkrieg ist das größte aller Uebel.»<sup>50</sup>

Und doch — wie steht es mit der eigentlichen Rechtlichkeit dieses faktisch geltenden Rechtes? Sehen wir weiter zu, was Pascal sagt: «Ohne Zweifel werden die Menschen sich bekämpfen, bis der stärkere Teil den schwächeren unterworfen hat, bis es endlich eine herrschende Partei gibt. Sobald aber (der Kampf) einmal entschieden ist, bestimmen die Sieger, weil sie die Fortsetzung des Krieges nicht wollen, daß die Macht, die in ihren Händen ist, nach ihrem Belieben weitergegeben werde; die einen überlassen sie der Wahl des Volkes, die andern der Erbfolge durch die Geburt. Und hier beginnt die Einbildung ihre Rolle zu spielen. Bis dahin bezwingt die Gewalt die Wirklichkeit; jetzt erhält sich die Macht durch die Einbildung bei einer bestimmten Partei: In Frankreich bei den Edelleuten, in der Schweiz bei den Bürgern usw.»<sup>51</sup> Was also vermag im Grunde die Macht? Nichts anderes als einen von ihr willkürlich geschaffenen Zustand andauern zu lassen, bis er, zur Gewohnheit, zur politischen Sitte geworden, dank der menschlichen Einbildungskraft einen Anschein von Objektivität und Rechtlichkeit gewinnt. Also: «Die Gewohnheit schafft die Gerechtigkeit, und zwar nur darum, weil sie allgemein anerkannt wird; das ist die mystische Grundlage ihrer Autorität. Wer sie auf ihr Prinzip (eben auf das Ideal der wahren Gerechtigkeit) zurückführen will, zerstört sie.»<sup>52</sup> Dies aber bedeutet doch, daß eine staatliche Gemeinschaft, die sich auf dem vernünftigen Recht der faktischen Macht konstituieren will, gerade nicht der Stimme der Vernunft, sondern einer wahnhaften Einbildung gehorcht, kurzum, der Herrschaft der «puissances trompeuses» zum Opfer fällt<sup>53</sup>, einem elenden Mischmasch von Gewohnheit, Sitte und anonymer Kollektivität. Kann sich das geheime Rechtsgefühl des Menschen, das der Hoheit seiner verlorenen Natur entspringt, mit einer so unwürdigen Tyrannei abfinden?

Pascal weiß nur allzugut, daß dies auf die Dauer unmöglich ist. Deshalb kommt der auf dem Recht der Macht gegründeten Gesellschaft nicht jener sichere und dauerhafte Frieden zu, den

<sup>50</sup> Br. Frg. 320 b (fehlt bei Strowski).

<sup>51</sup> Str. III, S. 109 (Br. Frg. 304).

<sup>52</sup> Str. III, S. 143 (Br. Frg. 294).

<sup>53</sup> Siehe Str. III, S. 126—131 (Br. Frg. 82; 307; 366).

man sich von ihm erhoffen mochte. Einmal muß ja unser Rechtsgefühl auf die Frage nach den inneren Motiven des geltenden Rechtes stoßen, und dann wird man, wie die «Pensées» sagen, «es so schwach und so leicht finden, daß man sich nur wundern kann, wie ein Jahrhundert es mit so viel Pomp und Ehrfurcht überhäufen konnte». Die Erschütterung der bestehenden Ordnung ist damit unvermeidlich. Denn «die Kunst zu frondieren, die Staaten umzustürzen, beruht ja gerade darin, die überkommenen Gewohnheiten zum Schwanken zu bringen, indem man bis zu ihrem Ursprung vordringt, um dergestalt ihren Mangel an Autorität und Gerechtigkeit zu beweisen. Man muß — so wird es dann heißen — zu den fundamentalen und ursprünglichen Gesetzen des Staates zurückkehren, die eine ungerechte Gewohnheit verdorben hat». <sup>54</sup> Allein, da gerade wird der Mensch seine bittersten Enttäuschungen erleben. Was soll denn unser ohnmächtiges, im Grunde nur kritisch-zersetzendes Rechtsgefühl mit seiner Berufung auf das ideale Recht, das es doch nie finden kann? Dies ist nur, meint Pascal, «ein sicheres Spiel, um alles zu verderben; auf diese Waage gelegt, wird nichts gerecht sein». <sup>55</sup> Auch die andere Ordnung, die sich schließlich aus den revolutionären Wirren erheben mag, wird sich nicht durch die Macht des neuen Rechtes, sondern durch das Recht der neuen Macht behaupten, die auch wieder darnach trachten muß, die willkürlich gewandelten Machtverhältnisse andauern zu lassen, damit sie zu einer neuen politischen Gewöhnung führen und so den Schein der Objektivität und Rechtllichkeit erzeugen können. Dies aber zeigt nur an, daß wieder das Recht der Macht zu Kräften kommen und lediglich das alte angemessene Recht durch ein neues, nicht minder angemessenes aus dem Feld geschlagen werden wird. In dieser verhängnisvollen Dialektik sieht Pascal das innere Unrecht der Revolution. «Von daher stammt das Unrecht der Fronde <sup>56</sup>, die ihr angemessenes Recht gegen die Macht erhoben hat.» <sup>57</sup>

<sup>54</sup> Str. III, S. 143 (Br. Frg. 294).

<sup>55</sup> Str. III, S. 143 (Br. Frg. 294).

<sup>56</sup> Pascal faßt hier die Erhebung des Hochadels und der Parlamente gegen den Absolutismus Mazarins im Frankreich Ludwigs XIV. ins Auge, die 1648—1653, also in seinen Tagen, zum Bürgerkriege führte.

<sup>57</sup> Br. Frg. 878 (fehlt bei Strowski). — Vgl. die zutreffende Bemerkung Fortunat Strowskis, *La sagesse française*, Paris 1925, S. 282 f. zu einer

Unsere Frage, wo Pascal im großen Widerstreit zwischen absolutistischer Staatsraison und naturrechtlichem Staatsgedanken stehe, hat nun, wie ich hoffe, ihre Beantwortung gefunden. Er steht weder hier noch dort. Es geht ihm auch nicht darum, für die eine oder andere Theorie von Macht und Recht Partei zu nehmen. Vielmehr spielt er beide gegeneinander aus in «unaufhörlicher Umkehr vom Für zum Wider», wie ein wenig beachtetes, aber aufschlußreiches Bruchstück der «Pensées» sagt.<sup>58</sup> Beide Theorien haben sich erhoben auf dem Boden der autonom sein wollenden Vernunft, beide haben gegeneinander recht, aber mehr noch unrecht, und beide treiben in ihrem dialektischen Wider- und Ineinander ein grausames Spiel mit dem Menschen, ein Spiel, das ihn der Gewalt der «trügerischen Mächte» überliefert. Welch beklemmendes Verhängnis! Der autonome, auf sich selbst gestellte Mensch verfällt einer seiner wahren Natur unwürdigen Heteronomie. Das vor allem will Pascal mit seinen Gedanken über Macht und Recht aufdecken. Es geht ihm keineswegs, zumindest nicht primär, um die Begründung einer eigenen politischen Theorie. Wenn wir seine Gedanken auf diese Art verstehen, dann freilich erzeugen sie ein geradezu ungeheuerliches Bild.<sup>59</sup> Aber Pascal will das

ähnlichen Stelle: «Pascal combat ici la révolution dans un esprit révolutionnaire.»  
<sup>58</sup> Str. III, S. 108 (Br. Frg. 328).

<sup>59</sup> So charakterisiert Morris Bishop, Pascal, Berlin 1938, S. 448, die «Sozialphilosophie» der «Pensées» als «realistisch, desillusioniert, zynisch und sogar machiavellistisch». Auch Emil Lerch, a. a. O., S. 360, redet von einer «fast machiavellistischen Auffassung der Politik bei Pascal», die ihren eigenen Gesetzen überlassen bleibe (S. 364). Erich Auerbach, Ueber Pascals politische Theorie, in: Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung, Bern 1951, S. 72, stellt fest, daß Pascals Gedanken den Theoretikern der Staatsraison «sehr nahe» stehen, «insbesondere seinem Zeitgenossen Thomas Hobbes». Und Emile Baudin, La philosophie de Pascal, II/2, Neuchâtel 1947, S. 28, bemerkt: «On voit maintenant pourquoi et comment Pascal, soucieux d'éviter l'anarchie et l'esprit révolutionnaire, qui découlent directement du pyrrhonisme moral libertiniste, en vient à professer un conservatisme social et politique rigide et étroit à souhait, prêt à maintenir et à canoniser tout statu quo quel qu'il soit.» Es darf jedoch nie vergessen werden, daß hinter der bedingten Bejahung der faktischen Machtverhältnisse (als die Form, in der sich Gottes Gericht am autonom sein wollenden Menschen vollzieht) deren unbedingte Verneinung steht (weil sie eben aus der Sünde stammen und daher urböse sind). Das sieht in aller Schärfe Erich Auerbach, a. a. O., S. 72, wenn er betont, daß Pascal

nicht.<sup>60</sup> Er will dem Menschen die Augen öffnen für die Sinnlosigkeit seiner vernünftigen und die Vernünftigkeit seiner sinnlosen politischen Institutionen und Gesetze, Handlungen und Gedanken, damit er sich selber als ein Mensch des Widerspruchs

---

zwar mit Hobbes die Rechtmäßigkeit des Machtstaates behauptete, aber doch weit tiefer und eindringlicher zu erkennen gäbe, daß diese «Rechtmäßigkeit» böse sei.

<sup>60</sup> Zwar scheint Pascal gelegentlich so etwas wie eine eigene politische Theorie zu entwickeln, die sich weder in den Rahmen der absolutistischen Staatsraison noch in denjenigen der Naturrechtslehre fügt. Am greifbarsten tritt dies in den «Trois discours sur la condition des grands» (Str. III, S. 112—118) hervor, die an den jungen Prinzen von Luynes gerichtet sind. Darnach hat der Fürst, weil er die überlieferten Privilegien im Grunde dem Zufall, und nicht einem Naturrecht dankt (Str. III, S. 144), seine Machtstellung einzugrenzen (vgl. Str. III, S. 100/Br. Frg. 332) und sie in den Dienst der Bedürfnisbefriedigung seiner Untertanen zu stellen. Indem er so der Konkupiszenz der breiten Massen seiner Untertanen entgegenkommt, wird für diese die Konkupiszenz der Herrenschicht erträglich, d. h. sie erhält einen Anschein von Gerechtigkeit. Darum gibt Pascal dem jungen Prinzen den bezeichnenden Rat: «Maßen Sie sich also nicht an, Ihre Untertanen gewalttätig zu beherrschen oder sie hart zu behandeln. Befriedigen Sie ihre gerechten Wünsche; lindern Sie ihre Nöte; machen Sie sich ein Vergnügen daraus, wohlthätig zu sein; helfen Sie ihnen, soweit es in Ihrer Macht steht, und Sie werden in Wahrheit als ein König der Begehrlichkeit handeln.» (Str. III, S. 118.)

Verzichtet dergestalt der Fürst auf eine optimale Ausnutzung seiner Machtmöglichkeiten und der Untertan auf eine maximale Gerechtigkeitsforderung im Sinne einer gegenseitigen Abstimmung der verschiedenen egoistischen Interessen, so wäre eine Politik der Mitte möglich, die man heute etwa «Solidarismus» nennt. Sie steht Pascal offenbar vor Augen, wenn er sagt: «Man hat auf die Konkupiszenz wunderbare Regeln der Ordnung, der Moral und der Gerechtigkeit gegründet» (Str. III, S. 99/Br. Frg. 452). Aber man ginge völlig fehl, wollte man in dieser Politik der Mitte Pascals Lösung des Macht-Recht-Problems erblicken. Sie ist zwar das Beste, was sich praktisch noch erreichen läßt, und stimmt insofern mit der menschlichen Natur überein, als die Mitte verlassen, die Menschlichkeit verlassen heißt (Br. Frg. 378), aber sie ist desungeachtet, weil von der Konkupiszenz abgeleitet, im Kerne schon verdorben. Mit dem Solidarismus, der «die Begehrlichkeit ausgenützt» hat, «um sie dem öffentlichen Wohle dienstbar zu machen», «täuscht man nur ein falsches Bild der Liebe vor, denn im Grunde ist das nur Haß» (Str. III, S. 99/Br. Frg. 451), «im Grunde ist dieser verächtliche Bodensatz des Menschen, dieses figmentum malum, nur überdeckt, nicht beseitigt» (Str. III, S. 99/Br. Frg. 453). Der an der haßgeladenen Konkupiszenz haftende Wille zur Macht wie auch das ihr nicht minder zugehörige utopische Gerechtigkeitsgefühl werden immer wieder

erkenne.<sup>61</sup> Und er will ihm zeigen, daß diese Widersprüche alle Wirkungen sind, die auf einen verborgenen Grund hindeuten. Nicht zufällig trägt eine ganze Reihe von Fragmenten, die für unser Thema von Bedeutung sind, das Kennwort «Raison des effets».<sup>62</sup> Alles hat seinen Grund. Auch die Tatsache, daß die absolutistische Machtgläubigkeit und die Naturrechtsidee sich gegenseitig erzeugen und gegenseitig widerlegen, so daß die menschliche Gesellschaft weder hier noch dort zur Ruhe kommen kann. Der Grund liegt nach Pascal in der unaufhebbaren Gebundenheit des Menschen an den lebendigen Gott, die ihn in eine Existenz des Widerspruchs, der Krisis, des Gerichtes stürzen muß, wenn er sich von ihm lösen will. Er kommt dann doch nicht los von Gott und seiner Welt der Gerechtigkeit. Er muß dann doch die verlorene Gerechtigkeit suchen bis zum Irrsinn, ohne ihrer je habhaft werden zu können, weil sie ja nicht in ihm selber liegt; nicht in seiner Natur, denn die ist verdorben, nicht in seiner Macht, denn die ist böse, und nicht in seiner Vernunft, denn die läßt die konträrsten Möglichkeiten zu. Die Gerechtigkeit, jetzt als inhaltlich bestimmtes, reales Recht verstanden, steht überhaupt nicht mehr in der Verfügbarkeit des Menschen. Das ist die «pensée de derrière la tête», die sich hin-

aufbrechen und die Politik der Mitte ruinieren. Modern ausgedrückt: Der Solidarismus ist keine Alternative zu Marx und Nietzsche. Darum ist er auch nicht das letzte Wort Pascals in der Problematik von Recht und Macht (wie Peter Schneider in seinem Vortrag anzunehmen scheint). Die «Drei Abhandlungen über den Stand der großen Herren» münden vielmehr in die Mahnung aus: «Was ich Ihnen (mit der Empfehlung einer Politik der Mitte) sage, reicht nicht sehr weit, und wenn Sie es dabei bewenden lassen, werden Sie unfehlbar zugrunde gehen . . . Man muß die Begehrlichkeit und ihr Königreich verachten und nach jenem Königreich der Liebe streben, in dem alle Untertanen nur nach der Liebe trachten, und nur die Güter der Liebe begehren» (Str. III, S. 118). Springt damit nicht in die Augen, daß es Pascal keineswegs um die Begründung einer eigenen politischen Theorie zu tun ist, sondern mehr um den Nachweis, daß das politische Problem von Recht und Macht außerhalb der Ordnung der Liebe Gottes die gerechte und wahre Lösung nie finden kann?

<sup>61</sup> Ein höchst instruktives Beispiel dieser Pascal eigenen antithetisch-dialektischen Betrachtungsweise bietet das in Anmerkung 57 visitierte, mit den Worten: «Renversement continuel du pour au contre» anhebende Fragment.

<sup>62</sup> Das gilt auch von dem zuletzt zitierten Fragment. Im übrigen siehe Str. III, S. 106—110.

ter allen Gedanken Pascals über Recht und Macht verbirgt, und die, wie er anzudeuten scheint, unter schweren Kämpfen in ihm aufgebrochen ist: «Ich habe lange Zeit meines Lebens in dem Glauben verbracht, daß es eine Gerechtigkeit gäbe; und darin habe ich mich nicht getäuscht: denn es gibt eine solche, da ja Gott sie uns hat offenbaren wollen. Aber ich faßte es nicht so auf, und darin habe ich mich getäuscht; denn ich glaubte, daß unsere Gerechtigkeit wesentlich gerecht sei, und daß ich die Möglichkeit hätte, sie zu erkennen und zu beurteilen.»<sup>63</sup> Wenn auch die wahre Gerechtigkeit nicht in der freien Verfügbarkeit des Menschen steht, so ist sie doch da als die in Jesus Christus geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes. «Deux lois» — nämlich das Doppelgebot der Liebe (Matth. 22, 37 f.) — «suffisent pour régler la politique chrétienne, mieux que toutes les lois politiques.»<sup>64</sup> Und so münden die Gedanken Pascals über Recht und Macht ein in die unvergängliche Weisung des Evangeliums: Suchet vielmehr das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit.

*Schaffhausen.*

*Arthur Rich.*

## Rezensionen.

*Ewald Roellenbleck, Magna Mater im Alten Testament, eine psychoanalytische Untersuchung, Darmstadt, Claassen & Roether, 1949, 190 S., DM 6.50.*

Der Verfasser, Arzt und Anhänger der Tiefenpsychologie von Freud und Jung, geht davon aus, daß die allgemeine religionsgeschichtliche Regel, nach der neben dem männlichen Gott eine weibliche Gestalt steht, die gewissen elementaren Funktionen der menschlichen Psyche entsprechende Muttergottheit, nur zwei Ausnahmen kennt: den Islam und die Religion des AT. Im ersteren Fall erklärt er es aus einem frühen Bruch in der Persönlichkeit Mohammeds. Ebenso muß es im zweiten seine besonderen Gründe haben, wo die ganze Umwelt wie das vorisraelitische Kanaan die Magna Mater gekannt hat. Auch im AT selber findet man ihre Spuren, und dank der Tiefenpsychologie sogar sehr viel öfter, als man bisher annehmen

<sup>63</sup> Str. III, S. 158 (Br. Frg. 375).

<sup>64</sup> Str. III, S. 98 (Br. Frg. 484).