

Hans Küng
Sämtliche Werke
Band 18

Hans Küng Sämtliche Werke

Herausgegeben von
Hans Küng und Stephan Schlenz

Band 18
Literatur, Kunst, Musik

Hans Küng

Literatur, Kunst, Musik

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a large, stylized '4' and a smaller '5' that together form the number 450.

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C014496

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-35218-8

Inhalt

Einleitung: Theologie und Literatur – gegenseitige Herausforderung . . . 13

TEIL A. Literatur und Religion

I. Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (1985) (zusammen mit Walter Jens)	19
Einführung	19
Das Original und seine Übersetzungen	19
Biographischer Kontext	19
Vorwort	21
1. Blaise Pascal, <i>Pensées</i>	22
Hans Küng: Religion im Aufbruch der Moderne	22
Walter Jens: „Gewißheit! Gewißheit!“	37
2. Andreas Gryphius, <i>Gedichte</i>	47
Hans Küng: Religion im Bann der Reformation	47
Walter Jens: „Das Schwert in einen Pflug verkehrt.“	61
3. Gotthold Ephraim Lessing, <i>Nathan der Weise</i>	75
Hans Küng: Religion im Prozess der Aufklärung	75
Walter Jens: „Nathans Gesinnung ist von jeher die meinige gewesen.“	89
4. Friedrich Hölderlin, <i>Hymnen</i>	103
Hans Küng: Religion als Versöhnung von Antike und Christentum	103
Walter Jens: „... und schauet den Frieden.“	120
5. Novalis, <i>Die Christenheit oder Europa</i>	134
Hans Küng: Religion im Spiegel romantischer Poesie	134
Walter Jens: „Ein großes Friedensfest auf den rauchenden Walstätten.“	148
6. Søren Kierkegaard, <i>Einübung im Christentum</i>	163
Hans Küng: Religion als Widerspruch zum Bestehenden	163
Walter Jens: „Jetzt, wo man zu Tausenden Märtyrer braucht.“	178
7. Fjodor Michailowitsch Dostojewski, <i>Die Brüder Karamasow</i>	192
Hans Küng: Religion im Widerstreit der Religionslosigkeit	192
Walter Jens: „Ich aber will sehen, wie der Ermordete aufsteht und seinen Mörder umarmt.“	209
8. Franz Kafka, <i>Das Schloss</i>	222
Hans Küng: Religion im Zusammenbruch der Moderne	222
Walter Jens: „Laßt den Menschen nicht verkommen!“	237

Persönliche Nachbemerkungen: Walter Jens – Hans Küng	251
Literaturhinweise	253
 II. Anwälte der Humanität. Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll (1989)	
(zusammen mit Walter Jens)	262
Einführung	262
Das Original mit Übersetzung	262
Biographischer Kontext	262
Vorwort	262
1. Walter Jens	264
Sinnggebung des Vergänglichen: Thomas Mann	264
Rebellion gegen den Sonntagsgott: Hermann Hesse	284
... den Alltag zu heiligen: Heinrich Böll	299
2. Hans Küng	312
(a) Gefeierte – und auch gerechtfertigt? Thomas Mann und die	
Frage der Religion	312
Fragerichtung, Frageinteresse, Fragestellung	314
Repräsentant der bürgerlichen Spätmoderne	317
Patient und Diagnostiker der Auflösung	320
Visionär des Kommenden	322
Das Religiöse	326
Was will der Romancier mit der Bibel?	330
Vom Bürgerlich-Individuellen zum Mythisch-Typischen	331
Die gemeinsame Aufgabe: Thomas Mann und die Theologie	
heute	337
Erste Rückfrage: Können die Mythen helfen?	339
Zweite Rückfrage: Der Mythos und die Gestalt	
des geschichtlichen Jesus	341
Dritte Rückfrage: Der Wahrheitsanspruch der Bibel	344
Die Geschichte vom Untergang des modernen Menschen	347
Eine Welt ohne Transzendenz?	351
Die Gene, von Gott zu sprechen	353
Die Geschichte von der Errettung durch Gnade	355
Die Persona und ihr Schatten	358
Gefeierte – und auch gerechtfertigt?	362
Christentum als Erfahrung, Leben, unmittelbares Ereignis	364
Literaturhinweise	368
(b) Nahezu ein Christ? Hermann Hesse und die Herausforderung	
der Weltreligionen	369
Der christliche Weg zu Gott verbaut	371

<i>Der letzte Ritter der Romantik?</i>	375
<i>Die persönlich-private und die weltpolitische Krise</i>	379
<i>Der Gott der Psychoanalyse: Abraxas</i>	382
<i>Erste Rückfrage: Ein ambivalenter Gott?</i>	385
<i>Zweite Rückfrage: Einerlei, wohin?</i>	388
<i>Der indische Weg: zwischen Weltflucht und Weltsucht</i>	390
<i>Der chinesisch-taoistische Weg – eine Alternative</i>	392
<i>Die Liebe als letzter Grund – ein „Zurückneigen“ zum Christentum</i>	394
<i>Die Musik des Lebens – aber das Böse?</i>	396
<i>Selbstanalyse und Zeitanalyse</i>	398
<i>Korrektur im Gottesverständnis</i>	401
<i>Von der Naivität über die Gesetzlichkeit zum Glauben</i>	403
<i>Optionen – Stationen – Stufen</i>	405
<i>Die Vision eines postmodernen Zeitalters</i>	407
<i>Ein postmodernes Ethos</i>	409
<i>Zu wenig politisch?</i>	411
<i>Zu wenig religiös</i>	414
<i>Das Kreisen um ein und dasselbe Geheimnis</i>	417
<i>Hermann Hesse – nahezu ein Christ</i>	418
<i>Hermann Hesse als Identifikationsfigur</i>	423
<i>Literaturhinweise</i>	428
(c) <i>Ein heimatloser Katholik? Heinrich Böll und die Sehnsucht nach Humanität</i>	429
<i>Warum schreiben?</i>	430
<i>Trotz allem katholisch, katholisch, katholisch</i>	433
<i>Wider den „kirchlichen Terror“</i>	436
<i>Was hält den einzelnen aufrecht?</i>	438
<i>Wie kam es zum politischen Engagement?</i>	441
<i>Fortschreibung und Ausweitung der Gesellschaftskritik</i>	444
<i>Unbewältigte Vergangenheit</i>	447
<i>Nicht versöhnt mit der Gegenwart</i>	451
<i>Erste Zwischenüberlegung: Differenzierung in Sachen „Katholizismus“</i>	457
<i>Die politische Krise</i>	458
<i>Verschlüsselte Madonna oder wahrhaft humane Donna?</i>	461
<i>Zweite Zwischenüberlegung: Marienlob oder Frauenlob?</i>	463
<i>Ein institutionsloser Christ</i>	467
<i>Humanität auch in der Politik</i>	471
<i>Eine anachronistische katholische Sonderwelt?</i>	474
<i>Wir werden niemals seinesgleichen sehen</i>	478

<i>Der Humanist – ein heimatloser Katholik?</i>	481
<i>Anwalt der Menschlichkeit</i>	482
<i>Literaturhinweise</i>	484

TEIL B. Musik und Religion

I. Musik und Religion. Mozart – Wagner – Bruckner (2006)	489
Einführung	489
Das Original und seine Übersetzungen	489
Biographischer Kontext:	489
Ouvertüre: Musik und Religion	491
Universale, aber ambivalente Menschheitsphänomene	491
Musik – Ausdruck des religiösen Glaubens?	492
Geistige Haltung entscheidet	493
Religiöses Erleben von Musik	493
1. Wolfgang Amadeus Mozart. Spuren der Transzendenz	495
<i>Ungewöhnliche Zugänge zu Mozart</i>	495
Einem Geheimnis auf der Spur: Erfahrungen mit der Musik	
Mozarts	497
<i>Thema 1: Katholisch?</i>	498
<i>Thema 2: Religiös?</i>	500
<i>Thema 3: Göttlich?</i>	504
<i>Thema 4: Das Menschlich-Allzumenschliche</i>	506
<i>Thema 5: Das Geheimnis</i>	508
<i>Thema 6: Glückseligkeit</i>	510
<i>Thema 7 und Finale: Spuren der Transzendenz</i>	516
Opium des Volkes? Mozarts Krönungsmesse	
vor zeitgeschichtlichem Horizont	521
<i>Aufklärung und Liturgiereform</i>	521
<i>Donnergrollen der Revolution</i>	523
<i>Kyrie: aufgeklärte Gläubigkeit</i>	525
<i>Gloria: strahlendes Gotteslob</i>	527
<i>Credo: dramatisches Bekenntnis</i>	531
<i>Sanctus: uraltes „Dreimalheilig“</i>	534
<i>Agnus Dei: Bitte um Frieden</i>	538
2. Richard Wagner: Sehnsucht nach Erlösung	540
<i>Wagner verstehen</i>	540
Was kommt nach der Götterdämmerung? Wagners „Ring“	
vor zeitgeschichtlichem Horizont	542
<i>Von der Heldenoper zum Mythendrama</i>	543
<i>Von der Ver-götterung zur Ent-götterung</i>	544

<i>Revolutionäre Gesellschaftskritik</i>	546
<i>Was kündigt die „Götterdämmerung“?</i>	548
<i>Erlösungszauber?</i>	549
<i>Die „Götterdämmerung“ – ein End-Drama</i>	552
<i>Erlösungsbedürftigkeit, keine Erlösungswirklichkeit</i>	555
<i>Ist Gott für Wagner tot?</i>	556
<i>Feuerbach, Zaubervogel des Atheismus</i>	557
<i>Wagners Kritik der bürgerlichen Ersatzreligion</i>	558
<i>Distanzierung vom Atheismus</i>	559
<i>Literarische Antwort</i>	560
<i>Musikalische Antwort?</i>	562
Sehnsucht nach Erlösung. Zu Wagners „Parsifal“	562
<i>Unchristlich oder allzu christlich?</i>	563
<i>Kunst als Religion?</i>	564
<i>Kunst – keine Ersatzreligion</i>	566
<i>Die Liebes-Religion des „Tristan“</i>	567
<i>Die Verzichts-Religion des „Parsifal“</i>	568
<i>Der Widerspruch zwischen Kunsttheorie und gelebtem</i> <i>Leben</i>	569
<i>Meint „christlich“ monchisch?</i>	570
<i>Eros und Agape</i>	571
<i>Jesu Abendmahl – ein Abschieds- und Erinnerungsmahl</i>	572
<i>Das Abendmahl des „Parsifal“ – ein geheimnisvolles</i> <i>Kultdrama</i>	573
<i>Das zentrale Thema des „Parsifal“</i>	575
<i>Buddhistisch – christlich – ökumenisch?</i>	575
<i>Nicht Wiedergeburt, sondern Erlösung im Zentrum</i>	577
<i>Angewandte Befreiungstheologie</i>	578
<i>Emanzipation oder Erlösung?</i>	580
<i>Erlösung auf der Bühne?</i>	581
<i>Das Göttliche</i>	583
<i>Der Erlöser</i>	584
<i>Gnadenereignis und Menschentat</i>	585
<i>Erlösung dem Erlöser?</i>	586
<i>Erlösung wovon?</i>	589
<i>Die Botschaft des Spätwerks</i>	590
3. Anton Bruckner. Symphonik des Glaubens	591
<i>Mit musikalischen Sinnen glauben?</i>	591
Ein ungewöhnlicher Kirchenmusiker und Symphoniker	593
<i>Der Kirchenmusiker Bruckner: ein nonkonformer</i> <i>Komponist</i>	593

<i>Der Symphoniker Bruckner: ein prekärer Fall von „Musik und Religion“</i>	596
Die Frage nach der Religiosität	597
<i>Die Säkularisierung der neuzeitlichen Musik</i>	598
<i>Diskrepanz zwischen naiver Gläubigkeit und hochkomplexer Musik</i>	598
<i>Kein Mystiker und kein Komponist „absoluter“ Musik</i>	599
<i>Eine religiös fundierte Symphonik</i>	600
Die Frage nach der Modernität	602
<i>Krise der romantischen Musik</i>	602
<i>Schönbergs Revolution – eine Parallele?</i>	603
<i>Ein epochaler Paradigmenwechsel bei Schönberg</i>	605
Die Frage nach der Zukunftsträchtigkeit	606
<i>Gespaltener Kulturbetrieb</i>	606
<i>Das Schwinden der Tradition in der neuen Musik</i>	608
<i>Welt-Musik?</i>	609
<i>Eine Hoffnung</i>	610
II. Weltmusik – Weltreligionen – Weltethos. Eine Betrachtung	
(2011)	613
Einführung	613
Das Original	613
Biographischer Kontext	613
Auf dem Weg zu einer Weltmusik	615
Frieden unter den Religionen	617
Ein gemeinsames Menschheitsethos	618
Orchesterbesetzung	620
III. Libretto der Komposition WELTETHOS	621
Einführung	621
Das Original und seine Übersetzungen	621
Biographischer Kontext	621
Satz I: Menschlichkeit	623
Satz II: Goldene Regel	624
Satz III: Gewaltlosigkeit	626
Satz IV: Gerechtigkeit	627
Satz V: Wahrhaftigkeit	628
Satz VI: Partnerschaft	630

TEIL C. Kunst und Religion

Kunst und Sinnfrage (1980)	635
Einführung	635
Das Original und seine Übersetzungen	635
Biographischer Kontext	635
Grußwort	637
1. Sinnlose Kunst?	637
<i>Widersprüche der gegenwärtigen Kunstszene</i>	638
<i>Krise der Avantgarde</i>	639
2. Keine sinnlose Geschichte	641
<i>Die Errungenschaften der Klassischen Moderne</i>	641
<i>Auch sakrale Kunst</i>	642
3. Die neue Frage nach Kunst und Sinn	643
<i>Der immanente Sinn des Kunstwerks</i>	643
<i>Die gesellschaftspolitische Dimension der Kunst</i>	644
<i>Kunst und Lebens-Sinn</i>	645
4. Grundvertrauen oder Grundmisstrauen in der Kunst?	645
<i>Kunst vor pantheistischem Horizont</i>	645
<i>Kunst vor nihilistischem Horizont</i>	646
<i>Nur Sinnlosigkeit versinnbildlichen?</i>	647
<i>Grundvertrauen auch durch provokativ-negative Bilder</i>	647
<i>Ja zu einem Sinn-Grund?</i>	648
5. Kunst als Erbe, Vorwegnahme, Erhellung von Sinn	650
<i>Religionsoffene Kunst</i>	651
<i>Nicht Historismus, aber geschichtliches Bewusstsein</i>	651
<i>Nicht Futurismus, aber Orientierung nach vorn</i>	653
6. Kunst als Dienst am Menschen	656
<i>Humanität als Kriterium</i>	656
<i>Ein Freiraum des Spielerischen</i>	657
<i>Kunst als Sinn-Bild</i>	658
<i>Ein Gedankenaustausch mit Horst Krüger über ein Gedicht</i>	
<i>von Bertolt Brecht</i>	660
Bertolt Brecht: <i>Gegen Verführung</i>	660
Horst Krüger: <i>Gegen Verführung?</i>	660
Hans Küng: <i>Die Alternative</i>	662
Dankeswort	666

Einleitung: Theologie und Literatur – gegenseitige Herausforderung

Im Jahr 1984 veranstalteten wir am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen ein Symposium zum Thema „Theologie und Literatur“. Schriftsteller, Literaturwissenschaftler, Theologen und Literaturtheologen führten dabei einen Dialog über die Fragen: Wie muss sich Theologie im Spiegel der Literatur wahrnehmen und welche neuen Formen des Umgangs mit Religion hat Literatur entwickelt? Dies alles auf dem Hintergrund eines neuen, postmodernen Paradigmas.

In meiner programmatischen Begrüßungsrede zum Symposium skizzierte ich die gegenseitige Herausforderung von Theologie und Literatur. Die Rede soll nun auch (unter Weglassung der Anfangspassagen) diesen Band mit meinen Beiträgen zu Literatur, Kunst und Musik als Einleitung eröffnen.¹ Überlegungen zu Kunst und Musik folgen jeweils als „Biographischer Kontext“ vor den entsprechenden Büchern in diesem Band.



Um eine *gegenseitige Herausforderung* von Theologie und Literatur wird es auf unserem Symposium gehen. Unübersehbar ist ja, dass die Auseinandersetzung mit religiösen Erfahrungen und Problemen in zeitgenössischer Literatur auch dann weiterging, als die traditionelle „christliche Literatur“ untergegangen war. Ja, es ist aufregend zu beobachten, dass diese Auseinandersetzung oft bei solchen Autoren stattfindet, wo man sie am wenigsten vermutet.

Die *literartheologische Forschung*, die gerade an unserer Universität intensiv betrieben wird, hat denn auch in den letzten fünfzehn Jahren erstaunliche Ergebnisse zutage gefördert. Sie hat eindrucksvoll nachweisen können, wie sehr in intentional nicht als christlich verfassten Texten Spuren des authentisch Christlichen zu entdecken sind, wie sehr in solchen Texten Elemente einer „verborgenen Theologie“, seien sie auch noch so gebrochen präsent, aufspürbar sind. Wichtige Gesprächsfelder sind so eröffnet worden.

Diesen *Umbruch* im Raum der Literatur wie der Literaturtheologie darzustellen und einer weiteren Öffentlichkeit ins Bewusstsein zu heben, ist Ziel dieses Symposiums. Zum ersten Mal im deutschen Sprachraum werden die vier an diesem Dialog beteiligten Gruppen in dieser Form zusammenge-

¹ Vgl. Hans Küng, Theologie und Literatur: Gegenseitige Herausforderung, in: Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, hg. von Walter Jens, Hans Küng und Karl-Josef Kuschel, München 1986, S. 24–29.

bracht: Schriftsteller, Literaturwissenschaftler, Theologen und Literaturtheologen, diejenigen Grenzgänger, die in den letzten Jahren die Gesprächsfäden immer wieder neu geknüpft haben. Wie selten ist hier die Chance einer unmittelbaren Auseinandersetzung gegeben: sowohl mit Primärtexten, die auf unserem Symposion von den Autoren selbst vorgetragen werden, als auch mit ästhetischen und theologischen Sachproblemen, die vor allem in geschlossenen Arbeitssitzungen behandelt werden sollen.

Noch einmal: um eine *gegenseitige Herausforderung* geht es. Konkret heißt das: *Theologen* zuerst müssen ihr Eigenes einbringen, gewiss: aber sie müssen auch immer wieder gewarnt werden von literaturwissenschaftlichen Methodikern wie literarischen Praktikern, literarische Texte religiös oder christlich gegen die Intentionen der Autoren zu vereinnahmen. *Literaturwissenschaftler* dann müssen nach den Methoden ihrer Disziplin vorgehen, ganz sicher, und doch könnten sie noch stärker als bisher sensibilisiert werden, der Wirkungsgeschichte des Religiösen im Raum der Literatur Beachtung zu schenken. *Schriftsteller* schließlich müssen ihrem eigenen ästhetischen Gewissen folgen: keine Frage, doch zugleich sich noch eindringlicher bewusst machen, wie ethisch-religiöse Themen auf der Höhe heutigen ästhetischen wie theologischen Problembewusstseins sprachlich verarbeitet werden müssten. Ein kühnes Ziel, ein ehrgeiziges Ziel, ich weiß. Doch Ansätze sind erkennbar, die uns zu diesem Unternehmen ermutigt haben.

Viel wäre erreicht, wenn es gelänge, dass zunächst einmal *Theologie* die Literatur weniger zur Illustration und Selbstbestätigung festgeschriebener, unveränderlicher Inhalte benutzte. Wenn Theologie ein wenig bescheidener aufträte hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruchs. Wenn sie aufhörte, Literatur homiletisch, katechetisch oder pädagogisch zu verzwecken. Wenn sie entdecken würde, wie viel an Krisenwahrnehmung, authentischer Subjektivität, die nicht einfach überspielt werden kann, aber auch an neuer Gestaltung, neuer Formgebung, neuer Bewältigung, neuer Hoffnung in Literatur zu finden ist. Unendlich viel wäre erreicht, wenn Theologie aufhörte, obsolet gewordene binnentheologische Probleme zu traktieren, falsche innerkirchliche Schlachten zu schlagen und sich die Wahrnehmungsfähigkeit, die Sprachkraft und den Gestaltungswillen der Literatur ein Stück weit zu eigen machte: um der Bewältigung der wahren Probleme des Menschen willen, an die sich Theologie wie Literatur im Wort, mittels der Sprache, richten. Es wäre nicht die schlechteste Frage, die Theologen sich stellen könnten, ob ihr Denken und Reden Bestand hätte vor dem Werk eines Thomas Mann, eines Hermann Hesse, eines Robert Musil oder Bert Brecht.

Viel wäre auch umgekehrt erreicht, wenn sich unter *Schriftstellern* – gerade unter ihnen – so etwas wie eine *opinio communis* darüber herausbildete, dass nicht nur Humanwissenschaften unverzichtbar sind zur Erhellung der

Grundsituation des Menschen, sondern auch die Theologie: eine bestimmte Art von Theologie selbstverständlich, die ihr Eigenes so zu sagen hätte, dass sie sich unverzichtbar macht. Auch die christliche Theologie der letzten Jahrzehnte ist sensibler geworden, hat sich in Frage stellen lassen, hat Kritik aufgearbeitet und hat im Gespräch mit den Humanwissenschaften und partiell auch mit Kunst und Literatur, mit dem Judentum und den Weltreligionen neue Synthesen angestrebt. Wer könnte das übersehen? Wer könnte bestreiten, dass die große Theologie unseres 20. Jahrhunderts nicht zu verwechseln ist mit der oft so mediokren, provinziellen und engstirnigen Schultheologie katholischer oder protestantischer Provenienz, die meist vorausgesetzt wird, wenn Schriftsteller gegen Theologie polemisieren.

Viel wäre erreicht, wenn theologische Entwürfe Schriftsteller zur eigenen autonomen Gestaltung inspirieren könnten, so dass ein echter, tiefgreifender Transformationsprozess entstünde. Nein, manche Schlacht zwischen Theologie und modernem Bewusstsein ist wirklich geschlagen worden und braucht nicht wiederholt zu werden, wenn Theologen heute in neuer Weise von Gott reden. Gelänge dies, gelänge es, ein Stück weit den kulturellen Graben zu überbrücken, der uns oft noch trennt, dann wäre mir nicht bang, dass das Ethos und die das Ethos begründende und konkretisierende Religion in einem postmodernen Paradigma eine wichtige Funktion erhalten wird: als Weise der Aufklärung des Menschen über sich selbst, seiner Illusionen von sich selbst, aber auch seiner Möglichkeiten und Hoffnungen für sich selbst.



Einen wichtigen Beitrag zu dieser Begegnung von Theologie und Literatur liefert zum einen das erwähnte Symposium von 1984, zum anderen die beiden Vorlesungsreihen im Studium generale der Universität Tübingen, in denen Walter Jens und ich „das Werk großer Dichter jeweils aus literaturwissenschaftlich-rhetorischer und theologisch-literarischer Perspektive“ beleuchteten. Beide Vorlesungsreihen sind in Büchern dokumentiert, die in diesem Band abgedruckt werden: zuerst „Dichtung und Religion“ (1985) über Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski und Kafka, dann „Anwälte der Humanität“ (1989) über Thomas Mann, Hermann Hesse und Heinrich Böll.

Tübingen, im März 2019

Hans Küng

TEIL A. Literatur und Religion

I. Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (1985) (zusammen mit Walter Jens)

Einführung

Das Original und seine Übersetzungen

Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (zusammen mit Walter Jens, Kindler, München 1985; Taschenbuchausgabe Serie Piper 901, München 1988).

Niederländ. Ausgabe: Wereldliteratuur en religie. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (Gooi en Sticht, Hilversum 1986).

Japan. Ausgabe: Dichtung und Religion (japan.) (Schinyoschya, Tokyo 1988).

Ital. Ausgabe: Poesia e religione (Marietti, Genova 1989).

Amerik. Ausgabe: Literature & Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostoyevsky, Kafka (Paragon House, New York 1991).

Korean. Ausgabe: Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (korean.) (Benedict Press, Waegwan 1997; Neuauflage: Moonji Publishing Co., Ltd., Seoul 2019).

Chines. Ausgabe: Dichtung und Religion (chines.) (SDX Joint Publishing Company, Beijing 2005).

Biographischer Kontext

Mit Walter Jens, den ich als Kollegen seit Jahren kannte und schätzte, kam ich näher zusammen, als ich in den Jahren 1972 und 1973 an meinem Buch „Christ sein“ arbeitete. Darin wollte ich einen Abschnitt auch über den „Jesus der Literaten“ aufnehmen. Selber kein Literaturwissenschaftler, gab ich Jens den Text zu lesen. Er reagierte begeistert und wollte unbedingt das ganze Manuskript von „Christ sein“ lesen. Tatsächlich liest er alle vorausgegangenen und nachfolgenden Kapitel und gibt, zusammen mit seiner Frau Inge Jens, mir mannigfache Anregungen.

In der neuen Periode meines Wirkens nach der großen Konfrontation mit Rom und der Amtskirche 1979/80 reift so in mir der Plan, mit Walter Jens eine Studium-generale-Vorlesung über religiöse Werke der Weltliteratur zu halten. Marianne Saur und andere im Haus sind sofort spontan dafür, aber unser Fachmann Karl-Josef Kuschel entschieden dagegen: Ich könne doch mit dem Literaten Jens und seiner Formulierungskunst auf keinen Fall konkurrieren. Nun wollte ich ja gar nicht mit Jens „konkurrieren“. Denn das Dümme wäre, ihn stilistisch nachahmen zu wollen. Ich hatte ja seit langem meinen eigenen Stil der Wissenschaftsprosa entwickelt, der vor allem auf Klarheit, Eleganz und Verständlichkeit und so auf echte Kommunikation aus ist. Jens kritisierte bisweilen, ich würde zuviel in Hauptsätzen reden, und tatsächlich habe ich immer wieder die beim ersten Niederschreiben geborenen Satzmonster mitleidlos zerschnitten. Ich habe nicht die Absicht, für diese Dialogvorlesungen literarisch zu glänzen, meine Sätze kunstvoll zu drehseln und komplizierte Perioden aus ineinandergeschachtelten Haupt- und Gliedsätzen zu konstruieren. Ich möchte nicht nobelpreisverdächtig schreiben, sondern in erster Linie verstanden werden und überzeugen. Bisweilen durchaus eine dramatische Rhetorik, aber keine ciceronianische Eloquenz, das Ideal eines Pius XII. Pacelli.

Unsere erste gemeinsame Vorlesung findet im Wintersemester 1984/85 statt. Und in der Tat bilden Jens und ich zusammen sozusagen ein perfektes Duo: Er fesselt und ergötzt unsere Zuhörerschaft mit glänzenden Charakterisierungen unserer Autoren und originellen Einsichten in deren Werk und Person, arbeitet mit vielen Zitaten, Anekdoten und Assoziationen, was auch für die spätere Drucklegung seiner Essays keine Zwischentitel gestattet. Aber das Publikum ist mir immer dankbar, wenn ich zuvor relativ nüchtern und doch fesselnd die große literarische Gestalt in ihrer Zeit zu sehen versuche, ihr Werk systematisch analysiere und auf unsere Zeit hin interpretiere. Dies schafft eine eigene Spannung und bildet eine gute Grundlage für Jensens mehr persönliche Interpretationen und Reflexionen. Ich sage ihm manchmal in der Sprache des Eiskunstlaufs: „Ich laufe die Pflicht mit den vorgeschriebenen Figuren. Du tanzest die Kür mit kunstvollen Sprüngen, Drehungen und Pirouetten!“

Wir hatten uns auf acht Schriftsteller der Weltliteratur und ihr Hauptwerk geeinigt – alle gesehen im Aufbruch und in der Krise der Moderne. Unsere Vorlesungen sollen verstanden werden als „Erkundungen auf einem weithin noch unerschlossenen Gebiet und den Charakter einer überblicksartigen Landvermessung haben“, wie wir es in unserem gemeinsamen Vorwort zur Veröffentlichung beschreiben: „Dabei wurde so verfahren, dass bestimmte Bereiche und Epochen jeweils exemplarisch mit Hilfe einer ‚Führ-Figur‘, diese Figur wiederum mit Hilfe der Beschreibung eines einzelnen Werks verdeut-

licht wurde. Makro- und Mikro-Analyse, historischer Überblick und Detail-Deutung, Aufweis der großen Linien und Bezeichnung signifikanter Einzelheiten hatten einander zu ergänzen, wobei dem Theologen im Allgemeinen der Blick vom Olymp, dem Literaturwissenschaftler die – nicht minder ergiebige – Froschperspektive vorbehalten blieb. (Gelegentlicher Rollentausch nicht nur gestattet, sondern erwünscht.)“

Also acht Doppelvorlesungen wie folgt:

Religion im Aufbruch der Moderne: Blaise Pascal;
Religion im Bann der Reformation: Andreas Gryphius;
Religion im Prozess der Aufklärung: Gotthold Ephraim Lessing;
Religion als Versöhnung von Antike und Christentum: Friedrich Hölderlin;
Religion im Spiegel der romantischen Poesie: Novalis;
Religion als Widerspruch zum Bestehenden: Søren Kierkegaard;
Religion im Widerstreit der Religionslosigkeit: Fjodor Michailowitsch Dostojewski und die Brüder Karamasow;
Religion im Zusammenbruch der Moderne: Franz Kafka.

Unsere Vorlesungsreihe wird zu einem riesigen Erfolg. Der Festsaal der Universität reicht nicht aus, um die Hörer zu fassen. Eine Übertragung in das Auditorium Maximum wird nötig. Der zuständige Pedell fühlt sich beinahe überfordert: „Welch ein Rummel“, lässt er sich vernehmen, „und das Schlimmste: In acht Tagen kommen die beiden Kerle wieder!“^a

Vorwort

Dichtung und Religion: „Ach, Luise, laß ... das ist ein *zu* weites Feld“, hätte Fontanes skeptisch-jovialer Herr von Briest gesagt und sich, wie's (zum Leidwesen Frau von Briests) seine Art war, Gedanken über die „beständigen Zweideutigkeiten“ gemacht, die das Verhältnis zwischen der Poesie und dem Glauben seit Beginn der Neuzeit charakterisieren.

Zweideutigkeit, Ambivalenz, zwieträchtige Einheit, wechselseitige Erhellung, Dialektik, ausgetragen zwischen Himmel und Erde (gelegentlich kommt auch noch die Hölle zum Vorschein): ein ebenso spannungsreiches wie fruchtbares, der Dichtung in gleicher Weise wie der Religion förderliches Verhältnis teils frommer, teils provokanter, ja gelegentlich schockierender Natur soll in sechzehn Essays veranschaulicht werden. Essays, die sich als Erkundungen auf einem weithin noch unerschlossenen Gebiet verstehen und

^a Vgl. Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*, München 2013, S. 145–147.

den Charakter einer überblicksartigen Landvermessung haben. Dabei wurde so verfahren, dass bestimmte Bereiche und Epochen jeweils, exemplarisch, mit Hilfe einer „Führ-Figur“, diese Figur wiederum mit Hilfe der Beschreibung eines einzelnen Werks verdeutlicht wurde. Makro- und Mikro-Analyse, historischer Überblick und Detail-Deutung, Aufweis der großen Linien und Bezeichnung signifikanter Einzelheiten hatten einander zu ergänzen, wobei dem Theologen im allgemeinen der Blick vom Olymp, dem Literaturwissenschaftler die – nicht minder ergiebige – Froschperspektive vorbehalten blieb. (Gelegentlicher Rollentausch nicht nur gestattet, sondern erwünscht.)

Ziel der Essays, die auf Vorlesungen basieren und deren mündlicher Duktus beibehalten wurde, ist der Aufweis von Konstanten und Variationen im großen Gespräch, das die Schriftsteller seit dem siebzehnten Jahrhundert über Möglichkeit und Grenzen des Glaubens in aufgeklärter Zeit führen, und zwar radikaler, konsequenter und damit oft aufschlussreicher als Theologen und Literaturwissenschaftler von Profession.

Dichtung und Religion: Auf den folgenden Seiten ist zu demonstrieren, wie die Monologe der Poeten, exemplarische Zeugnisse, ausgesehen haben und welcher Art die Zwiegespräche waren, die, über die Zeiten hinweg, Kierkegaard mit Lessing und Pascal oder Kafka mit Kierkegaard und Dostojewski führten. Unsere „Essays“ verstehen sich, wörtlich, als „Versuche“. Sie sind aus langjährigem kollegialen Gespräch heraus gewachsen und wollen Herausforderung sein, über Dichtung und Religion neu nachzudenken. Zugleich mögen sie Schriftsteller und Theologen einladen, mit unverstelltem Blick voneinander zu lernen. Wie sagte der Gründer der Alma mater Tübingensis vor 500 Jahren? *Attempto*: der Versuch sei gewagt.

Tübingen, im März 1985

Walter Jens / Hans Küng

1. Blaise Pascal, *Pensées*

Hans Küng: Religion im Aufbruch der Moderne

Was ist der Religion geschehen in der Moderne? Was ist der Moderne geschehen durch Religion? So fragen wir nachmoderne, unsicher gewordene Erben der Aufklärung. *Wie konnte es so weit kommen mit der Religion?* Sie, die Königin von einst, jetzt aber die Magd, die minderberechtigte Beisassin; in Wissenschaft und Gesellschaft bettelnd um Duldung und Gehör: vernachlässigt zuerst, dann ignoriert, schließlich verachtet, verflucht und verfolgt. Ja, so fragen wir, zweifelnd zwischen banaler Irreligiosität und neoromantisch erweckter Religiosität, schwankend in allem zwischen Entmythologisierung und Remythologisierung. Ist vielleicht doch etwas schiefgelaufen in dieser

Geschichte der Neuzeit, die sich selbstbewusst mit dem Menschheitsfortschritt gleichsetzte? Mit dem Fortschritt, den man schließlich zum Allerhöchsten hypostasierte, dem man drei lange Jahrhunderte das „Großer Gott, wir loben dich“ sang, in Worten und vor allem in Werken?

Nein, es ist kein Zufall und keine Willkür, warum diese Vorlesungen mit Pascal beginnen und mit Kafka enden. Es geht um eine Diagnose der Neuzeit im strengen Sinn: um jene Moderne, die geistesgeschichtlich mit der Krise des 17. Jahrhunderts beginnt, mit Descartes und Pascal, und die mit der Krise um den Ersten Weltkrieg endet, mit Nietzsche und mit Kafka. Und zwischen Pascal und Kafka werden wir uns an Schlüsselwerken großer Schriftsteller die komplexe, lebendig und widersprüchlich verlaufende Geschichte der Religion in der Moderne vor Augen führen: mit Gryphius – Zeitgenosse Pascals – das im Deutschland des Dreißigjährigen Krieges noch tief verwurzelte reformatorische Denken, mit Lessing die Aufklärung, die in Deutschland durch niemanden literarisch glänzender repräsentiert ist, die sich aber mit Ende des 18. Jahrhunderts immer heftiger in Frage gestellt sieht durch Klassik und Romantik, in unserer Auswahl vertreten durch Hölderlin und Novalis. Die eigentliche Krise der Moderne sollte freilich erst noch folgen. Kierkegaard und Dostojewski signalisieren sie schon im 19. Jahrhundert, aber erst im 20. Jahrhundert wird sie voll zur Wirkung kommen. Wenn der Name Pascals für den Aufbruch der Moderne steht, so der Name Kafkas für deren Zusammenbruch.

Schon vor 300 Jahren – die Welt schien noch ganz in Ordnung, der Staat war christlich und Frankreich katholisch, und jeden Mittag wohnte der Roi de France einer feierlichen Messe bei, jeden Sonntag besuchte der ganze Hof den Gottesdienst ...: da schrieb Blaise Pascal (1623–1662) auf einer seiner zahllosen Brouillons, Notizzettel, Fragmente, die man später „Pensées“, „Gedanken“, nannte: „Die Menschen verachten die Religion, sie hassen sie und fürchten, daß sie wahr sei“ (Pensées, Ausgabe Léon Brunschvicq, Fragment 187). Geplant war, aus jenen „Pensées“ – rund zwei Dutzend Pakete oder Papiersäcke fand man nach seinem Tod – eine großangelegte Apologie „über die Wahrheit der christlichen Religion“ zu machen.

Ordnung, Autorität und Disziplin, Kirche, Hierarchie und Dogma waren um die Mitte des 17. Jahrhunderts auch in Frankreich noch immer hoch geschätzt. Aber kritische Geister, les esprits forts, hatten längst gemerkt, wie sehr die Religion von absolutistischen Herrschern und ihren devoten Kirchenfürsten hinter glänzender staatskirchlicher Fassade skrupellos zur eigenen Macht- und Prachtentfaltung missbraucht wurde. Eine starke religiöse Abkühlung drohte, ja, von weitem kündigte sich ein allgemeiner kultureller, gar politischer Wettersturz an: ein grundlegender Wandel der Überzeugun-

gen, Werte und Verfahrensweisen – das, was man heute ein neues Paradigma, einen *Paradigmenwechsel* nennt.

„Die Nase der Kleopatra: wäre sie kürzer gewesen, das ganze Antlitz der Erde hätte sich verwandelt“ (FR 4162). Pascal hatte recht: der Gang der Weltgeschichte wird oft von Kleinigkeiten bestimmt. Und doch wird er nicht nur von einmaligen „Sternstunden der Menschheit“ (Stefan Zweig) gelenkt, sondern von den großen „Gesamtkonstellationen“ (= Paradigmata) und keineswegs zufälligen „welterschütternden Übergängen“ (Goethe).

Zum ersten Mal in der Geschichte der Christenheit kamen zur Zeit Pascals die Anstöße zu einem neuen Paradigma, zu einem neuen Grund-Modell von Welt, Gesellschaft, Kirche und Theologie, primär nicht aus dem Innenraum von Theologie und Kirche, sondern von außen. Aus jener sich rasch „verweltlichenden“, „säkularisierenden“ und so von Bevormundung von Kirche und Theologie sich „emanzipierenden“ Gesellschaft. Ein komplexer, allumfassender Säkularisations- und Emanzipationsprozess, der grundgelegt war gewiss schon im hohen Mittelalter, dann sichtbar wurde in einer diesseitsfreudigen Renaissance und einem unasketischen Humanismus, der aber erst im 17. Jahrhundert mit Macht durchbrechen konnte. Es war ein *Durchbruch epochalen Ausmaßes*, nicht weniger eine Zäsur als die der Reformation. Bis ins 17. Jahrhundert war die abendländische Kultur, ob katholisch oder protestantisch, wesentlich vom Christentum bestimmt und durchdrungen. Jetzt aber entwickelte sich ein Geistesleben unabhängig von der Kirche und – da die Kirche sich abschottete – immer mehr gegen sie. Stichwort „kopernikanische Wende“: eine „wissenschaftliche und philosophische Revolution“ zugleich. Die mittelalterliche Einheit des Denkens hatte zu zerbrechen begonnen: Der Mensch rückt als Individuum in den Mittelpunkt, und gleichzeitig weitet und differenziert sich der Horizont des Menschen ins beinahe Unendliche: geographisch durch die Entdeckungen neuer Kontinente und physikalisch durch Teleskop und Mikroskop. Was wird zutage treten? La grandeur oder la misère de l'homme?

Blaise Pascal repräsentiert – zusammen mit René Descartes – diese moderne Geistigkeit in Frankreichs Grand Siècle auf brillante, geniale Weise. Ja, in seiner Gestalt und seinem Werk verkörpert er geradezu jene Mächte, die die nächste Weltepoche zunehmend bestimmen, gestalten, freilich dann auch wieder in die Krise führen sollten: Wissenschaft, Technologie und Industrie.

Erste Großmacht der heraufkommenden Moderne ist die *Wissenschaft*: Mit ganzen 16 Jahren ist Pascal bereits ein führender Mathematiker. Er hat die Wahrscheinlichkeitsrechnung mitbegründet, die Differential- und Integralrechnung entscheidend vorbereitet, gegen den alten Mythos des Horror vacui die Existenz des leeren Raumes mit dem von ihm entwickelten Barometer bewiesen und zugleich die Theorie des hydrostatischen Gleichge-

wichts formuliert. Als Experimentator seinem Zeitgenossen Descartes weit überlegen, demonstriert er seiner Zeit *ad oculos*, was die neue, auf Mathematik und Experiment aufbauende, induktive Wissenschaft zu leisten vermochte. Ja, Wissen ist Macht, und die moderne Wissenschaft soll – nach der Vision („Nova Atlantis“) des englischen Politikers und Philosophen Francis Bacon (gest. 1626) eine Generation vor Pascal – der Menschheit die kollisionsfreie Befriedigung aller Bedürfnisse ermöglichen: eine konstruktive Politik mit Hilfe wissenschaftlich-technischer Experten und so einen universalen Frieden.

Die zweite Großmacht der heraufkommenden Moderne wird so die *Technologie*: Pascal ist neunzehn, als er die erste funktionierende Rechenmaschine Frankreichs (Professor Schickhards Tübinger Rechenmaschine 1623!) erfindet; und von seiner Theorie des hydrostatischen Gleichgewichts schreitet er mit der Erfindung der hydraulischen Pumpe selbst zur praktischen Anwendung. Als Ingenieur und Konstrukteur des Ur-Computers konnte er zweifellos nur ahnen, wie sehr die in Technik umgesetzte empirische Wissenschaft die Welt – die Natur, aber auch den Menschen – von Grund auf verändern würde.

Die *Industrie* ist – von Wissenschaft und Technologie gezeugt – die dritte moderne Großmacht. Gespiegelt in der Person Pascals heißt dies: Für die Rechenmaschine, die er nicht zu seinem Vergnügen, sondern als Hilfe für seinen Vater und Hauslehrer, einen vielbeschäftigten Steuergerichtspräsidenten im Dienste Richelieus, schließlich in über fünfzig Varianten baut, hat er sich umgehend das Patent zu besorgen versucht, hat Prospekte gedruckt und Pläne zur serienmäßigen Herstellung gemacht, die nur am Mangel von Mechanikern und Kapital scheitern. Noch in seinen letzten einsamen Jahren erarbeitet er die Pläne für einen Omnibusverkehr durch Groß-Paris, gründet eine Omnibusgesellschaft (vermutlich die erste Aktiengesellschaft des Kontinents), deren Funktionieren den „Archimedes von Paris“ noch berühmter machen sollte als selbst die Rechenmaschine. Das heißt: Mit Pascal ist der Typus des modernen Organisators und Unternehmers vorgeformt, den man in Frankreich unter dem neuen bedeutenden Finanzminister Colbert für seine merkantilistisch organisierte Wirtschaft mit ihren Manufakturen mehr denn je benötigen wird. Charakteristikum ist die „industrie“ (bald auch im Deutschen ein wichtiges Fremdwort), jener „erfinderische Fleiß“, der die geistes- und sozialgeschichtliche Voraussetzung bildet für die im folgenden Jahrhundert sich in England und Frankreich abzeichnende „industrielle Revolution“: jener Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft, der den größten ökonomisch-sozialen Umbruch seit der Entstehung der Landwirtschaft und der Städte darstellt und der das moderne Zeitalter schließlich zum industriellen Zeitalter machen sollte.

Was aber ist die Triebfeder, die treibende Kraft, die dieser geistes- und sozialgeschichtlichen Bewegung die ungeheure Schubkraft verleiht? Für das mittelalterliche, römisch-katholische Paradigma war „ecclesia sive papa“ (Kirche = Papst) das Schlüsselwort, für die Reformation „Wort Gottes“. Und nun – für die Neuzeit, die Moderne? Das Schlüsselwort heißt „Ratio“, „Raison“, „Vernunft“! In der Tat: Die beispiellose Dynamik der Moderne gründet in einem großen Vertrauen auf die Vernunftnatur des Menschen: eine ganz und gar nicht kirchliche und erst recht nicht päpstliche „Raison“, wie sich im Fall Galilei – so sehr verschieden vom Fall Luther – zeigte. „Raisonnement“ – die höchste Tätigkeit des Menschen; „räsonieren“ – damals noch ganz und gar kein Schimpfwort. „Raison“ und damit Maß, Gehaltenheit, Gleichgewicht, Proportion: sie sollen, sie werden ein menschengemäßes, humanes „savoir faire“ und „savoir vivre“ ermöglichen.

Gewiss: schon in der italienischen Renaissance und im Humanismus hatte sich bekanntlich eine neue Einstellung zum Leben und zur Welt, eine Besinnung auf die menschliche Würde vollzogen, die den Menschen aus dem mittelalterlichen Ordo herauslöste; insbesondere die Kunst war jetzt nicht mehr eingebunden in jenes ganz auf Transzendenz ausgerichtete mittelalterliche Ordnungsgefüge, sondern war Selbstzweck geworden: das Ästhetische ein Eigenwert, manifest in rein säkularen Kunsttheorien, Kunstgeschichtsschreibungen, Kunstsammlungen. Aber dies alles geschah mit deutlichem Blick zurück, in Rückbesinnung auf die Antike: Ri-nascimento hieß das Zauberwort, Wiedergeburt.

Jetzt aber, im 17. Jahrhundert beginnt die intellektuelle Elite Europas selbstbewusst, autoritätsunabhängig und offen nach vorne zu denken: in einer für die Moderne charakteristischen *Progressivität*, die sich nicht auf die Antike (Re-naissance) oder die Bibel (Re-formation), sondern auf des Menschen autarke Raison beruft. Voltaire zufolge ist es das Vernunftprinzip – als absoluter Maßstab menschlicher Gesinnung und Motor menschlichen Fortschritts –, welches das Zeitalter Ludwigs XIV. den anderen drei großen Kulturzeitaltern der europäischen Geschichte überlegen erscheinen lässt: nicht nur dem Athen des Perikles und dem Rom unter Augustus, sondern auch dem Florenz der Medici. In der Tat: jetzt erst beruft man sich ganz und gar zentral und nicht nur am Rande auf die autonome Vernunft, mit der der Mensch sogar den Verlust seiner Zentralstellung im All kompensieren kann. In dieser Verlust- und Gewinnerfahrung gründen nach Pascal des Menschen Schwäche und Macht zugleich: „L’homme n’est qu’un roseau, mais c’est un roseau pensant“, „Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, aber er ist ein denkendes Schilfrohr“ (FR 4147).

Gewiss: die Theologie, der christliche Glaube bleiben von Autoritäten (Schrift, Väter) abhängig. In der Physik aber soll der Geist der *vernunftgemäß*

ßen *Argumentation* herrschen. Ja, durch Descartes war der Geist der Mathematik zum Zeitgeist avanciert. Auch für Pascal, der wie besessen und doch in unbestechlicher Objektivität an mathematischen oder physikalischen Problemen arbeiten konnte, beruht die Wahrheit der Physik auf der Evidenz der Idee oder der Tatsachen. Sie wird die Wahrheit auf zwei Wegen finden: durch mathematische Deduktion oder das Experiment, wobei Pascal sehr viel mehr als Descartes experimentell, empirisch vorgeht. Sein Beweis für den leeren Raum etwa war ein imponierender Sieg der neuen mathematisch-empirischen Naturforschung über ein Grunddogma der traditionellen aristotelisch-thomistischen Physik und Metaphysik („horror vacui“), das auch noch Galilei und Descartes voraussetzten. Nein, Pascal ist wie Descartes alles andere als ein Dogmatiker: Der Mensch soll seine Vernunft immer besser anzuwenden lernen, um in wissenschaftlicher Aufklärung die Natur und ihre Gesetze, vor allem aber sich selbst und schließlich auch die gesellschaftlichen Verhältnisse in all den verschiedenen Aspekten unvoreingenommen systematisch zu überprüfen und zu untersuchen.

Und doch tendiert Pascal nicht wie Descartes auf ein universales System, und manches wäre anders gegangen in der Geschichte der Neuzeit, hätte man von vornherein im Geiste Pascals um des vollen Menschseins und echter Aufklärung willen die *rationalistische Verabsolutierung der Vernünftigkeit abgelehnt*. Denn Pascal zufolge gibt es nicht nur die diskursive Vernunft, sondern auch das intuitive Erkennen! Nicht nur die langsame analytisch-synthetische Konstruktion des Verstandes, sondern auch das einfache, rasche Erfühlen! Gefühlsbetonte Menschen bedürften mehr des „raisonnement“, rationale aber auch des „sentiment“!

Ob es der durch Wissenschaft, Technologie und Industrie beschleunigt rationalisierten Moderne nicht vor allem an dem gefehlt hat, was Pascal umfassend „*le coeur*“, „*das Herz*“, nennt? „Wir erkennen die Wahrheit nicht mit der Vernunft allein, sondern auch mit dem Herzen“ (FR 4182). Sentimentalität, Rührseligkeit, Gefühlsduselei? Nein, Herz bezeichnet nicht das Irrational-Emotionale im Gegensatz zum Rational-Logischen, sondern jene geistige Personmitte des Menschen, für die das körperliche Organ nur Symbol ist: sein innerstes Wirkzentrum, den Ausgangspunkt seiner dynamisch-personalen Beziehung zum Anderen, das exakte Organ menschlicher Ganzheitserfassung. Herz meint zwar den menschlichen Geist, aber nicht insofern dieser rein theoretisch denkt und schlussfolgert, sondern insofern er spontan präsent ist, intuitiv erspürt, existentiell erkennt und ganzhaft wertet, ja, insofern er im weitesten Sinn liebender (oder aber hassender) Geist ist. Wer versteht von daher nicht Pascals berühmtestes, aber kaum gut zu übersetzendes Wortspiel: „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point: on le sait en mille choses“ – „Das Herz hat seine (Vernunft-) Gründe, die

die Vernunft nicht kennt; man erfährt das in tausend Dingen“ (FR 4177). Ja, es gibt eine Logik des Herzens, und das Herz hat seine eigene Vernunft!

Heute, im Übergang zur Postmoderne, liest man – von zahlreichen Alternativbewegungen her – mit neu geschärftem Problembewusstsein die Ausführungen Pascals über den „*esprit de finesse*“, das „Feingefühl“ (Fingerspitzengefühl, Takt, Empfindsamkeit, Witterung, Spürsinn), der den „*esprit de géométrie*“, den „Geist der Mathematik“, ergänzen muss; wir erkennen betroffen, wie viel wir verdrängt, ignoriert und auseinandergerissen haben; C. P. Snow hat von „zwei Kulturen“ geredet. Nach Pascal sollten alle „Geometer“, alle Mathematiker, Physiker und Techniker auch feinfühlig sein, Sinn haben für Zusammenhänge, Stimmungen, die Dynamik des Ganzen, umgekehrt aber sollten alle Feinfühligten auch „Geometer“ sein. Feinfühligten, die nur spontan zu urteilen gewöhnt sind, verschlägt es den Atem, wenn sie mit Rationalität, mit Definitionen und Prinzipien der exakten Wissenschaft konfrontiert werden. Die exakten Wissenschaftler aber sollen sich nicht lächerlich machen dadurch, dass sie Fragen des Feingefühls auf geometrische Weise behandeln wollen. Von daher wird man zweifellos verstehen, warum Pascal vorhat, in seinem großen Werk ein höchst kritisches Kapitel gegen den bedeutendsten Repräsentanten des „*esprit de géométrie*“ zu schreiben, wie eine ominöse Notiz belegt: „Gegen die Leute schreiben, die allzu tief in die Wissenschaft eindringen: Descartes!“ (FR 416).

Wie Pascal kein Rationalist ist, so freilich auch kein Irrationalist, und wie kein Dogmatiker, so auch kein Skeptiker oder Krypto-Freidenker. Wenn auch mit ganz anderer Akzentsetzung, geht es ihm wie Descartes um die Wahrheit, um die *objektive und innere Gewissheit* – und dies ganz selbstverständlich im Rahmen katholischer Geistigkeit. Gegen auch heute noch immer verbreitete Vorurteile hat es neuerdings der amerikanische Wissenschaftshistoriker Benjamin Nelson in seinem Buch über den „Ursprung der Moderne“ (1977) in Auseinandersetzung mit der neuesten Literatur bestätigt: „Kopernikus, Galilei, Descartes, Pascal und viele andere erstrangige Innovatoren aus den Anfängen der neuzeitlichen Revolution in Wissenschaft und Philosophie erhielten ihre geistige Bildung in Bereichen katholischer Kultur ... Es lag nicht in der Absicht der Pioniere, die religiösen Gefühle der Ungebildeten zu zerstören, auch waren sie keine Krypto-Freidenker oder Skeptiker. Ihre Feindschaft galt vielmehr einem Komplex von Ansichten, die die Unterstützung ihrer eigenen Lehrer genossen und unter den Führern des religiösen Establishments ihrer Zeit vorherrschten, darunter Kardinal Bellarmin und Papst Urban VIII., den Hauptgegnern Galileis“ (S. 102).

Aber unter all diesen „erstrangigen Innovatoren“ des modernen Paradigma ist Pascal ohne alle Zweifel derjenige, der die schwerwiegenden Konsequen-

zen für den Menschen am scharfsinnigsten sichtet und *den Menschen* hell-sichtig wie kaum einer *in seiner Grundambivalenz* analysiert. Er beschreibt die Zwiespältigkeit der menschlichen Natur – psychologischer Entlarver längst vor Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche, Freud und Kafka – unbarmherzig bohrend in allen möglichen Situationen, Gewohnheiten, Zufälligkeiten. Ein Denker in „vérités opposées“, ein Dialektiker also par excellence.

Vor allem spürt Pascal, was die *kosmologischen* Entdeckungen eines Kopernikus, Kepler und Galilei für den Menschen existentiell bedeuten: das Gefühl der Verlorenheit im endlosen, undurchdringlichen Weltall, aus welchem keine Stimme des Schöpfers mehr zu hören ist. „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich“ (FR 4106), notiert er. Was ist dann angesichts dieser Unendlichkeit des Raumes der Mensch? Vor dem All ist er ein Nichts! Aber doch auch umgekehrt: was ist angesichts des Mikrokosmos, der Unendlichkeit im Kleinen, der Mensch? Vor dem Nichts ist der Mensch ein All! Dies macht die Disproportion, das grundlegende Missverhältnis, macht Elend *und* Größe des Menschen in der Welt aus: „Ein Nichts gegenüber dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. Unendlich entfernt vom Begreifen der äußersten Grenzen, sind ihm das Ziel aller Dinge und ihr Ursprung unüberwindbar verborgen in einem undurchdringlichen Geheimnis“ (FR 412). Dass aber der Mensch um diese seine problematische, hochgefährdete Zwitterstellung weiß, das macht seine Würde aus: „Wenn das All ihn vernichtete, wäre der Mensch doch noch edler als was ihn tötet, da er weiß, daß er stirbt und die Übermacht des Alls kennt; das All aber weiß davon nichts“ (FR 4147).

Pascal indessen ist nicht nur ein sensibler Analytiker der kosmologischen, sondern auch der *psychologischen* Ambivalenz des Menschen: einer der frühen großen „Entdecker des Ich“ (Richard Friedenthal). In immer neuen Formen beschreibt er die Doppelbödigkeit alltäglich-menschlicher Existenz. Was verbirgt sich hinter all dem gesellschaftlichen Ämter-Betrieb, den Liebesabenteuern, hinter Jagd und Tanz, Spiel und Sport? Was entdeckt man, schaut man hinter alle Masken? Ist es nicht überall eine Angst des Menschen vor dem Alleinsein? Entsteht nicht von daher ein Gefühl von Verlorenheit, Ohnmacht, ja Leere? Pascal notiert: „Unversehens steigt da vom Grund seiner Seele die Langeweile herauf, die Melancholie, die Traurigkeit, der Gram, der Überdruß, die Verzweiflung“ (FR 4131).

So könnte man nun Fragment um Fragment interpretieren, um die menschliche Situation in all ihren Schattierungen von Pascal skizziert zu finden. Ich will nur eines hier ins Zentrum stellen, das uns besonders nahe ist und beinahe die Stimmung der heutigen No-future-Generation zum Ausdruck bringt: „Ich weiß nicht, wer mich in die Welt gesetzt hat, noch was die Welt ist, noch was ich selbst bin. Ich bin in einer schrecklichen Unkennt-

nis aller Dinge, ich weiß nicht, was mein Leib ist, was meine Sinne, meine Seele, sogar was jener Teil meines Ich ist, der denkt, was ich sage, der über alles und über sich selbst nachdenkt und sich selbst ebenso wenig erkennt wie alles übrige. Ich sehe diese grauenvollen Räume des Alls, die mich einschließen, und bin an einen Winkel dieses weiten Weltenraumes gefesselt, ohne zu wissen, weshalb ich an diesen Ort gesetzt worden bin und nicht an einen anderen; warum die kurze Zeit, die mir zum Leben gegeben ist, gerade in diesem Moment und nicht in einem anderen der ganzen Ewigkeit, die mir vorausgegangen ist und mir folgt, gemessen wurde. Ich sehe ringsum nur Unendlichkeiten, die mich einschließen wie ein Atom, und wie einen Schatten, der nur einen Augenblick dauert ohne Wiederkehr“ (FR 4194). Und Pascal endet mit einem Ausblick auf das Sein zum Tod: „Alles was ich kenne, ist, daß ich bald sterben muß, aber was ich am wenigsten kenne, ist gerade dieser Tod, den ich nicht zu vermeiden weiß. – Wie ich nicht weiß, woher ich komme, weiß ich auch nicht, wohin ich gehe; ich weiß nur, daß ich beim Verlassen dieser Welt für immer entweder in das Nichts oder in die Hände eines erzürnten Gottes fallen werde, ohne zu wissen, welche dieser beiden Möglichkeiten auf immer mein Teil sein muß. Das also ist meine Situation, voll der Schwäche und Ungewißheit“ (ebd).

Worum also geht es diesem Mann? Pascal geht es anders als Descartes nicht nur um die Ungewissheit des menschlichen Wissens, sondern um die *radikale Ungesicherheit der menschlichen Existenz*. Kierkegaard, Dostojewski und Kafka, Heidegger, Jaspers und Sartre werden diese später noch eingehender analysieren, aber auch keine dramatischeren Worte finden als Pascal, der schließlich ausruft: „Was für eine Chimäre ist doch der Mensch! Was für eine Novität, was für ein Monstrum, was für ein Chaos, was für ein Subjekt des Widerspruchs, was für ein Wunder! Richter aller Dinge, einfältiger Erdenwurm; Verwalter des Wahren, Kloake der Ungewißheit und des Irrtums; Glanz und Auswurf des Weltalls“ (FR 4134).

Was soll da noch Philosophie? Ist die Philosophie hier nicht überhaupt am Ende? In der Tat erfolgt bei Pascal an diesem Punkt eine völlig *überraschende Wende*: „Erkenne also, hochmütiger Mensch, was für ein Paradoxon du dir selber bist“ (ebd). Worauf ein geradezu diktatorischer Appell an den Menschen ergeht, zu erkennen, dass die Lösung des Widerspruchs gar nicht vom Menschen erwartet werden kann und der Mensch auf ein anderes verwiesen ist, das ihn übersteigt: „Demütige dich, ohnmächtige Vernunft; schweige, armselige Natur. Lerne, daß der Mensch den Menschen unendlich übersteigt, und vernimm von deinem Meister deinen wahren Zustand, den du nicht kennst. Höre auf Gott!“ (ebd)