

Rhetorik und Religion in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts

Autor(en): **Mainberger, Gonsalv K.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **54 (2007)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760525>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

GONSALV K. MAINBERGER

Rhetorik und Religion in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts

La sérénité religieuse du „bel âge“ est sans doute un mythe littéraire.
Henri Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, 8.

Das diskursive Feld der im Frankreich der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts kaum je selbstverständlich gelebten, unterschwellig bereits kontroversen Beziehungen zwischen Religion und Rhetorik wird im Folgenden untersucht. 1601 erscheint in Bordeaux die sogleich umstrittene, ‚rein‘ philosophisch-anthropologische Abhandlung *De la sagesse* von Pierre Charron, Kanoniker in Condom und Freund von Michel de Montaigne; 1662 stirbt Blaise Pascal; Ende Dezember 1669 und im Januar 1670 erscheinen die ersten Ausgaben der *Pensées*; ab 1630 entsteht – im reformerischen Klima von Port-Royal – nebst dem malerischen Œuvre von Philippe de Champaigne das imposante Korpus von Briefen, Gedenkschriften (*mémoires, relations*) und spirituellen Traktaten. Ab 1659 etwa zirkuliert der atheistische Traktat *Theophrastus redivivus*; zwischen 1640 und 1650 erscheint, anonym, die klandestine Schrift *Discours sur ce qu'on appelle philosophe chrestien*¹ eines libertinistischen Philosophen. In dieses von sprachlicher Sorgfalt, bildhafter Performanz, polemischer und zuweilen pamphletärer Taktik gekennzeichnete Schrifttum ist die Rhetorik als gemütsbewegendes Stimulans eingeschrieben. Die frühmoderne Skepsis gegenüber der Religion zielte dahin, gewisse religiöse Praktiken als abergläubische Abwege zu entlarven. Die Selbstbehauptungsdiskurse der herrschenden Religion wie die anhebende Radikalkritik an deren Wahrheitsansprüchen bedienten sich rhetorischer Überzeugungsmittel wie etwa der Schwarzweissmalerei oder der pathoshaltigen Verdichtung. An ihnen lässt sich das Mass der Identitätskrise der herrschenden Religion ablesen, aber auch der verschlungene sprachliche Prozess verfolgen, den die noch tastende Vernunft inaugurierte; die sich allmählich befreienden Affekte mussten sich einer Katharsis unterziehen, um sich aus dem tabuisierten Feld dogmatischer, absolutistischer und mentaler Vorgaben herauszuwinden.

¹ ANONYMUS: *Discours sur ce qu'on appelle philosophe chrestien*. Hg. v. CAVAILLÉ, Jean-Pierre. In: MOTHU, Alain / SANDRIER, Alain (Hgg.): *Minora clandestina I. Le Philosophe antichrétien et autres écrits iconoclastes de l'âge classique*. Paris: Champion 2003. Der Text des erstmals edierten *Discours* findet sich auf Seite 62–76.

Die christliche Religion ist, wie die anderen Buchreligionen, ein Repräsentationssystem. Spezifisches Merkmal ist die „Gottesperspektive“,² ein Blickwinkel, der den Religionsausübenden zwar von einer fremden Instanz auferlegt und überantwortet ist, von ihnen aber im Zuge von Aneignung und Verwerfung, von Wandel und Tradition im Verlauf ihrer Geschichte verinnerlicht wird. Diese Doppelung – fremd und doch eigen – wiederholt sich strukturell als Differenz von Inhalt und Ausdruck. Botschaften und Informationen religiösen Inhalts, Mahnungen oder Trost, Drohungen oder Verheissungen an die Adresse verständiger Wesen, aber auch bildliche Darstellungen zur Erbauung von frommen oder suchenden Gemütern sind nie und nirgends ausserhalb ihrer sprachlichen Ausdrucksform zu haben und zu fassen, seien sie mündlich vermittelt, schriftlich verfasst, plastisch oder malerisch zum Ausdruck gebracht. Diese verdoppelnde Vermittlung bringt eine gewisse Entfremdung mit sich. Diese glaubte man im 17. Jahrhundert durch das System der Repräsentation und der Figuration gefügig und operabel machen zu können.³ Das vom Repräsentationssystem jeweils Repräsentierte – etwa der einzige, zumal der dreifaltige Gott oder die im Kind in der Krippe erscheinende Vatergottheit – wurde im Zeichen gegenwärtig gesetzt. Das Repräsentierte war real im Zeichen (*in effigie*), und das (religiös besetzte) Zeichen seinerseits repräsentierte ohne Bruch und Verlust das zu Präsentierende. „Das ist Ludwig XIII.“, sagt man vor einem Königsporträt von Champaigne. Das Verhältnis von Bezeichnendem und Bezeichnetem – eine Gliederung, die modern verstanden „Spiel hat“, wie Louis Marin trefflich formuliert – galt kraft der Repräsentation als ungebrochen. Diese Evidenz fungierte an der Basis jeder möglichen Reflexion auf Wörter und Sätze, auf Figuren, diskursive, argumentative oder darstellende Gesten, kurz auf Sprache oder malerisch-bildhaft verfasste Werke, deren aussagekräftige Qualität als stumme Eloquenz, als *muta poiesis*, bezeichnet wird. Stummer Zeuge dieser rhetorischen Denkungsart ist etwa der Text des schlichten Epitaphs für Iacopo Tintoretto (1518–1594) in der rechten Chorkapelle der Kirche Madonna dell’Orto in Venedig. Das malerische Moment aller Wirklichkeit korrelierte für die

² DALFERTH, Ingolf U. / STOELLGER, Philipp: *Perspektive und Wahrheit*. In: DIES. (Hgg.): *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*. Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 1–28, bes. 23–26.

³ FOUCAULT, Michel: *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard 1966, 60–91, 356; DERS.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, 78–113, 414; MARIN, Louis: *La critique de la représentation*. In: DERS.: *Pascal et Port-Royal*. Hg. v. CANTILLON, Alain u.a. Paris: Presses Universitaires de France 1997, 169–196; LEFEBVRE, René: *Faut-il traduire le vocable aristotélicien de phantasia par ‚représentation‘?* In: RPL 95 (1997) 587–616. Innerhalb der Repräsentationstheorie markiert der Begriff Figur den Abstand zwischen Zeichen und Sinn und öffnet den Innenraum der Sprache. In diesem Sinn ist die Rhetorik der Binnenraum der Sprache und kann als System der Figur verstanden werden. Über die Figur ist die Rhetorik in Pascals *Pensées* wirkungsvoll präsent.

damaligen Kunstverständigen und frommen Betrachter mit den sprachlichen Produkten der sich in Figuren, Zeichnungen, Bildern und Bauten entwerfenden Vernunft.⁴

1. KOMMUNIKATION UNTER DEN PRODUKTIONSBEDINGUNGEN DER ELOQUENZ

Konversation als Interaktion von Reden und Denken

Im Späthumanismus und in den Anfängen philologischer Kritik hatten sich zahlreiche Gelehrte, ob fromm oder freigeistig, für die stoische Lebensart oder den epikureischen Lebensentwurf entschieden.⁵ Einer der Gründe für diese Wahl, meinte Nietzsche, habe im Umstand gelegen, dass man damals „viele Empfindungstürme [...] in's Herz verschliessen, viele Müdigkeit verhehlen, vielen Schmerz mit Heiterkeit bedecken“ musste.⁶ Diese dem Jahrhundert eigene Strategie der Simulation und der Verstellung (*dis-simulation*) hat Nietzsche treffend als Unterwerfung unter die Kunstform von Eloquenz gekennzeichnet, ohne den Vorgang jedoch genauer zu analysieren. Im Detail besorgt hat diese Analyse Sophie Gouverneur in ihrer neuesten Publikation zu La Mothe Le Vayer, Naudé und Sorbière.⁷ Nietzsche war offenbar nicht ganz geheuer bei seiner Beurteilung des *âge classique*, fühlte er doch die Verachtung Pascals auf sich, dem gegenüber er sich anhänglich wie niemand sonst empfunden habe. Aber es sei, sagt er, die Anhänglichkeit eines Freundes, „welcher aufrichtig bleibt, um Freund zu bleiben und nicht Liebhaber und Narr zu werden“⁸. Dieses hermeneutischen Prinzips sollten sich vielleicht jene fran-

⁴ Die eindruckliche Argumentation und Illustration dazu bietet das Buch von BREDEKAMP, Horst: *Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*. Berlin: Akademie-Verlag 2004.

⁵ Ch. A. Sainte-Beuve diagnostiziert bei der zweiten Generation von Port-Royal, in der von ihm als „Herbstzeit“ bezeichneten Epoche des Niedergangs nach den heroischen Anfängen, einen *fonds d'épicurisme*. SAINTE-BEUVE: *Port-Royal III*. V, X, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) 1955, 67 u. 102–103.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1880*. In: DERS.: SW KSA 9. Hg. v. COLLI, Giorgio / MONTINARI,azzino. München: dtv / Berlin/New York: de Gruyter 1980, 3 [55], 62; und nochmals Nietzsche: „Zeitalter Louis XIV: der Zauber einer Unterwürfigkeit unter eine künstliche Form empfunden von starken Seelen, wie sie damals waren (sie waren voller Hass und Neid untereinander und durften es nicht zeigen. [...]).“ *Nachgelassene Fragmente 1880*, 7 [198], 357–358.

⁷ GOUVERNEUR, Sophie: *Prudence et subversion libertines. La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*. Paris: Champion 2005; MCKENNA, Antony (Hg.): *Les libertins et le masque. Simulation et représentation* (= *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle* 5). Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne 2001; CAVAILLÉ, Jean-Pierre: *Dis/simulation. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*. Paris: Champion 2002; BUSSON, Henri: *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*. Paris: Vrin 1933.

⁸ NIETZSCHE: *Nachgelassene Fragmente 1880*, 7 [191], 356; vgl. auch 7 [190].

zösischen Pascalforscher erinnern, die sich schwer tun damit, zu Pascals fideistisch-jansenistischem Dogmatismus auf kritische Distanz zu gehen. Erst aus der Distanz, also historisch reflektiert, kann dann Pascal als jener fromme Konvertit, der er war, respektiert und ‚historisch‘ verstanden werden.

Die methodischen Schwierigkeiten, die sich der historischen und philosophischen Erforschung gerade dieser Zeitspanne und ihrer verschlungenen Konstellationen in den Weg stellen, sind nicht gering. Wie können Stimmungen und Erwartungen der damaligen Akteure wiedergegeben, wie können Überzeugungen und Solidaritätsbeziehungen, Widerstände und Streitigkeiten jener Zeit angemessen beschrieben werden? Paul Hazard hat schon früh die entscheidenden Umbrüche dieser Epoche umrissen.

„Man musste eine Politik ohne göttliches Recht, eine Religion ohne Mysterien, eine Moral ohne Dogmen schaffen. Man musste die Wissenschaft dahin bringen, dass sie aufhörte, ein reines Spiel des Geistes zu sein, und stattdessen zu einer Kraft wurde, welche die Natur zu unterwerfen vermag. [...] Wir haben gerade zeigen wollen [...], dass nahezu alle Ideen, die 1760 oder sogar noch 1789 revolutionär erschienen, um 1680 bereits ausgesprochen waren.“⁹

Martin Mulsow hat in seiner exemplarischen Untersuchung die komplexe Konstellation der deutschen Frühaufklärung bravourös nachgezeichnet und neu konfiguriert.¹⁰ An einem engen, freilich eminenten Ausschnitt aus der damaligen gesellschaftlichen Gesamtpraktik, nämlich der religiös besetzten Argumentationen einerseits und der rhetorisch-eloquenten Performanzleistungen andererseits, soll hier gezeigt werden, wie weit eine auf Persuasion und Bekehrung zielende Eloquenz die Grenzen der rationalen bzw. enthymematischen Argumentation überbietet bzw. unterschreiten durfte, wie weit die verpflichtenden Normen der Schlichtheit der Evangelientexte (wie sie damals verstanden wurden) streng eingehalten werden mussten bzw. missachtet werden durften.

Marc Fumaroli nannte das klassische Zeitalter die Epoche der Eloquenz im Modus der *conversation*, des Gesprächs oder, wie man heute zu sagen beliebt, des Dialogs. Die literarische Eleganz, das juristische Plädoyer und die pastorale Beredsamkeit – erinnert sei an das *Oratoire* und an Bossuet – war als gesellschaftlich-kommunikative Praktik hoch im Kurs. Diese Heuristik der Einsichten, die in den Gemeinplätzen (*loci communes*) verborgen sind, war die damals gesellschaftsbildende rhetorische Technik. Prototyp dafür war die von zahlreichen Malern imaginierte, zum stummen, aber in beredter Gestik sicht-

⁹ HAZARD, Paul: *La crise de la conscience européenne. 1680–1715*. Paris: Boivin et Cie 1935 (zit. Dt.: *Die Krise des europäischen Geistes. 1680–1715*. 5. Aufl. Hamburg: Hoffmann und Campe 1965, 24).

¹⁰ MULSOW, Martin: *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*. Hamburg: Meiner 2002.

bar gemachten ‚Gespräch‘ versammelte „Heilige Familie“: Maria und die beiden Kinder Jesus und Johannes, idealisiert und als *sacra conversatio* betitelt. Jeder Betrachter dieser Darstellung sah darin die im Gespräch befindlichen, von intersubjektiven Beziehungen besetzten Personen als in einem rhetorisch hochwertigen kommunikativen Vollzug realisiert.

Die Rhetorik kam aber auch zum Zug als das de facto exklusive Medium zur Vermittlung profaner Wissensbestände und zur Beeinflussung affektiver und willensabhängiger Gestimmtheiten. Wurde sie als dürres Regelwerk stur angewandt, geriet sie unter Verdacht, galt als derbes Handwerk verknöchelter Pedanten und war verpönt als Killerin der naturwüchsigen, ungekünstelt schlichten Rede, wie sie im Rahmen der gesellschaftskonstituierenden *conversation* gepflegt wurde. Die rhetorisch stilvolle Kommunikation lief unter dem Begriff der *délicatesse du siècle*, womit die vornehm-zurückhaltende sprachliche Ausdrucksweise als normative Kraft der damaligen Öffentlichkeit gemeint war. Dem unwirschen Polemiker Antoine Arnauld, dessen diskursive Derbheiten nicht einmal mehr seine Freunde goutierten, wurde denn auch vorgeworfen, es fehle ihm an sprachlicher Delikatesse. Es nützte Arnauld wenig, wenn er sich auf *die* Wahrheit, so wie er sie eben verstand, berief und beteuerte, es gehe ihm nur darum, auch laut zu sagen, was er denke. Nicht darum ging es, vielmehr darum, wie man sich ausdrückte. Arnauld hielt, im Brüsseler Exil um 1680, daran fest, Verleumdung, Lüge, Betrug (*imposture*), Extravaganz, Frechheit beim Namen zu nennen, wenn er der Meinung war, der Tatbestand sei erfüllt. Das wirkte bereits veraltet. Unter anderem hatte Pascal exemplarisch schon einen anderen Ton angeschlagen.

Bildgebend denken

Dem Milieu der *république des érudits* zugehörig und den zahlreichen Vertretern der frühneuzeitlichen Polymathie verpflichtet, hat sich Pascal in die Auseinandersetzung um die epistemologische Stellung der Rhetorik und deren Bereinigung im Konzert der auf Beweis gründenden Wissenschaften eingeschaltet. Er selbst galt als jemand, der wie niemand sonst das rhetorische Geschäft beherrschte,¹¹ also das Rhetorische an seinen Texten zu verbergen wusste, wie es schon Cicero trefflich postuliert hat. Pascals reflexiv-kritisches Verhältnis zur Rhetorik war an der Position Descartes' orientiert, der die Rhetorik zugunsten der geordneten Gedankenfolge energisch in eine Minderstellung verwies.

¹¹ Das bestätigen seine beiden Freunde Antoine ARNAULD und Pierre NICOLE in: *La logique ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement* (1662). Paris: Flammarion 1970, 329; DIES.: *Die Logik oder die Kunst des Denkens*. Übers. u. eingel. v. CHRISTOS AXELOS. 2. Aufl. Darmstadt: WBG 1994, 258.

„Jemand, der den schärfsten Verstand hat und seine Gedanken am besten zu ordnen versteht, um sie klar und verständlich zu machen, kann die Leute am besten von dem, was er vorbringt, überzeugen, selbst wenn er nur niederbretonisch spräche und niemals Rhetorik studiert hätte [...].“¹²

Die Frage blieb offen, ob Schlüssigkeit einzig und allein durch Gedankenführung (*diánoia*) zustande komme, ob sich also die Sorge um Stil und Ausdrucksform auch dann erübrige, wenn es um Persuasionswirkung geht. Ist der mit wissenschaftlicher Argumentation verbundene Geltungsanspruch, nach Pascal exemplarisch in der Geometrie abgegolten, stilfrei, auf Stil gar nicht angewiesen oder muss gerade er sich der Stilkritik unterziehen? Nietzsche bejahte Letzteres und in seinem Gefolge tun dies die Dekonstruktivisten vom Schlage eines Paul de Man oder Jacques Derrida. Descartes widerlegt die Auffassung, Überzeugungskraft liege am Stil. Und mit Descartes einig gehen auch die Logiker von Port-Royal: Antoine Arnauld und Pierre Nicole. Noch Jean-Paul Sartre findet, die Philosophen bräuchten den Stil nicht, ja er müsse sogar vermieden werden.¹³ Prototyp einer von jeglichem auf Wirkung abzielenden Schmuck und Gepränge gereinigten Rhetorik ist die *Rhetorik* des Aristoteles. Der jüngste, hochqualifizierte Textkommentar von Christof Rapp ist hierin unmissverständlich. Alles Überzeugen überzeugt dank der Beweisform (*apódeixis*), der Rest ist Konzession. Die sprachliche Form (*léxis*) hat, nach Aristoteles, nur geringen Anteil an der Beweiskraft, ist aber erforderlich, wenn Klarheit angesagt ist, vor allem, wenn auf die „Schlechtigkeit der Zuhörer“ Rücksicht genommen werden soll.¹⁴ Die Kontroverse in der neueren Literatur zu Aristoteles' Rhetorikauffassung entscheidet Christof Rapp kategorisch: „[...] für den Philosophen Aristotelischen Typs ist es selbstverständlich, dass er keine verfremdenden bzw. poetischen Ausdrücke gebraucht.“¹⁵ Descartes gehört zu diesem Typ, Pascal pflichtet bei, soweit es um ‚reine‘ Wissenschaft geht. Im Verlauf seines kurzen, aber bewegten Lebens hat der jansenistische Konvertit dann Texte verfasst, die radikal wirkungsorientiert

¹² *Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique.* DESCARTES, René: *Discours de la méthode*. I, § 9. In: DERS.: *Philosophische Schriften*. Hamburg: Meiner 1996, 12/13; vgl. auch FRANK, Manfred: *Stil in der Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1992, 70–71 und Anm. 41–43.

¹³ SARTRE, Jean-Paul: *L'écrivain et sa langue*. In: DERS.: *Situations 9. Mélanges*. Paris: Gallimard 1972, 40–82, zit. 56.

¹⁴ ARISTOTELES: *Rhetorik*. III 1, 1404a 1–12. Zu 1404a 8–12 vgl. den Kommentar und die dezidierte Position von Christof RAPP in: ARISTOTELES: *Rhetorik. Werke 4, 2*. Darmstadt: WBG 2002: „Die Behauptung des vorliegenden Abschnitts geht nun klar in die Richtung, dass bestimmte Formen der Belehrung (*didaskalia* [...]) praktisch keine Rücksicht auf die sprachliche Gestaltung nehmen müssen und schliesst damit den Stil aus Wissenschaft und Philosophie aus“, 815–816, zit. 816.

¹⁵ RAPP, Christoph in: ARISTOTELES: *Rhetorik. Werke 4, 2*, 816.

waren. Diese nichtwissenschaftliche Produktion musste vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt werden, auch wenn ihr der durchschlagende Erfolg Recht gab, wie die *Provinciales* beweisen. Die Überlegung ging so: Wenn es um die Verteidigung religiöser Wahrheiten und um das Seelenheil von Lauen, von Irrenden oder gar Religionsleugnern geht, wenn die Angehörigen höherer, gelehrter Stände, vor allem Frauen, von ihren Irrtümern befreit und von der Wahrheit überzeugt werden sollen, dann wird in der Argumentation sogar der *amour-propre*, dieser jansenistische Popanz, als legitimes Persuasionsmittel ins Spiel gebracht. Die berühmte Argumentationsweise findet sich in den *Pensées*; es geht um die Sorge um die Wahrheit und in eins damit um den Menschen selbst (*où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout*).¹⁶ Wo es so ernst gilt und Pascal selbst angesichts der ungläubigen „Monster“ in erregte Entrüstung gerät (ob rhetorisch oder echt, bleibe dahingestellt), werden die sachhaltigen Rhetorikregeln suspendiert und an ihre Stelle tritt emotionsgeladene Sprachgestalt und vernunftgestützte Eloquenz. „Ich sage dies nicht aus dem gottesfürchtigen Eifer einer geistlichen Frömmigkeit. Ich meine im Gegenteil, dass man dieses Gefühl auf der Grundlage des menschlichen Eigennutzes und aus dem Interesse der Eigenliebe haben muss.“ (*Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour propre.*) Formal verfährt dieses Argument wie der Beweis in der Geometrie, nämlich deduktiv von einem Prinzip – hier der menschliche Eigennutz, eine an sich schlechte, moralisch verwerfliche Sache –, aber als formales Prinzip durchaus schlüssig.

Ich komme auf Descartes' Position zurück. Es ist begründet zu vermuten, dass der Philosoph mit seiner oben zitierten Aussage sich gegen die von seinen Lehrern in La Flèche dozierte *rhétorique de la peinture* wandte, gegen jene emotionsbesetzte, handlungsorientierte und auf Einbildung setzende Eloquenz, wie sie die Jesuitenprediger praktizierten, um möglichst starke Wirkung zu erzielen. Die rationale Beweiskraft war dabei eher Nebensache. Descartes kehrt die Verhältnisse radikal um. Er glaubt, mit seinem Beweisprinzip, der klaren und konsequenten Anordnung der Gedankenfolge, die Rhetorik als ein Verfahren ausweisen zu können, das sich selbst erledigt. Nun liefert aber der neue Ton, den Descartes in seinen Abhandlungen anschlägt, den freilich ungewollten Beweis, dass sich der Verteidiger klarer und einsichtiger Ideen der Eloquenz durchaus bediente und sich bei einem neuen, vor

¹⁶ BLAISE PASCAL: *Pensées*. Texte établi par Philippe SELLIER d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, présentation et notes par Gérard FERREYROLLES. Paris: Librairie Générale Française 2000, Fr. 681, 468–476, zit. 470; DERS.: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*. Hg. v. ARMOGATHE, Jean-Robert. Übers. v. Ulrich Kunzmann. Stuttgart: Reclam 1987, Fr. 427, 233–242. Im Folgenden zitiert: Fr. 681/427 = Sellier/Armogathe bzw. Lafuma. (Die deutsche Übersetzung habe ich nicht konsequent übernommen.)

allem nichtakademischen Publikum mit seinen Überlegungen beliebt machte, einem Publikum, das sich auf die Denkweise dieses Philosophen auch deshalb einliess, weil Descartes seine neue Lehre *rhetorisch* überzeugend aufzubereiten und stilsicher für sein neues Publikum heranzubilden wusste. Descartes Eloquenz bestand darin, den Umbruch im Denken auf eine denkbar ungewohnte, nämlich strikt ichbezogene, neuartig biographische und äusserst bescheiden sich gebende Art vorzutragen. Erst so hat er seinem *System* die noch heute wirksame Persuasivität verliehen.¹⁷

Pascal präsentiert zum Verhältnis Denken und Überzeugen seine eigene Antwort, rekuriert dabei, auf den ersten Blick überraschend, auf die Malerei¹⁸ und notiert: *L'éloquence est une peinture de la pensée* („Die Beredsamkeit ist eine malerische Darstellung des Denkens“; Fr. 481/578). Pascals Ansatz ist demjenigen Descartes' entgegengesetzt und Pascal rechtfertigt die Rhetorik auf einer Argumentationsebene, die Descartes bereits *a limine* glaubte abschreiben zu müssen, nämlich auf der Ebene der Malerei, im übertragenen Sinn auf der Ebene der sprachlichen *colores*. Dem Mathematiker mochten die damals viel gelesenen *peintures morales* nicht unbekannt und deren persuasive Wirkung Pascal kaum verborgen geblieben sein.¹⁹ Die folgende Parallele drängte sich ihm förmlich auf: So wie die Malerei mit Farbe, Strich und Komposition Gemälde produziert, die in „stummer Eloquenz“ das Darzustellende vor Augen führen, so generiert die Eloquenz (die Rhetorik *qua actio*) mit Wortlaut, Syntax und Betonung, mit Verschiebung, Verdrehung und Opposition, mit Wort- und Gedankenfiguren Diskurse, die ein Geschehen anschaulich vor Augen führen, eben die *rhétorique de la peinture*. Sie spricht vornehmlich die

¹⁷ FUMAROLI, Marc: *La diplomatie au service de la méthode. Rhétorique et philosophie dans le Discours de la méthode*. In: DERS.: *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*. Paris: Gallimard 1998, 377–401. Der Aufsatz ist Henri GOUHIER gewidmet, in ehrender Erinnerung an dessen frühen Beitrag *La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique*. In: CASTELLI, Enrico (Hg.): *Retorica e Barocco* (actes du III^e Congrès international d'Études humanistes). Rom: Fratelli Bocca 1956, 85–97. Gouhier macht plausibel, dass Descartes sehr wohl, wenn auch gegen dessen Selbstinterpretation, rhetorisch-persuasiv argumentiert hat.

¹⁸ Zu Pascals Freundeskreis zählten Jeanne de Schomberg und ihr Mann Roger du Plessis, Sieur de Liancourt, beide Kunstliebhaber und -sammler. Liancourt besass eine bedeutende Gemäldegalerie mit Werken von Tizian, Raffael, Poussin und Veronese. François Perrier schenkte Du Plessis 1638 einen Band Kupferstiche, die *Segmenta nobilium signorum et statuarum [...] Urbis aeternae*. Dieses Werk befand sich auch in der Bibliothek von Philippe de Champagne und dessen Sohn. Vgl. LESAULNIER, Jean: *Images de Port-Royal*. Paris: Nolin 2002, 128. Es liegt nahe, dass Pascal an Diskussionen über Kunst beteiligt war.

¹⁹ LE MOYNE, Pierre (SJ): *Les peintures morales*. 2 Bände. Paris: Cramoisy 1640–1643. Anschaulich die Abbildungen der Titelseiten von Rhetorik- und Philosophielehrbüchern in: FUMAROLI, Marc: *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genf: Droz 1980, Planches 1–25. Die Stiche machen deutlich, dass die Tätigkeit des Geistes damals als eine auch *bildgebende*, nicht nur begriffsbildene verstanden und praktiziert wurde. Im Barock ist der *iconic turn* bereits vollzogen.

Einbildungskraft (*imagination*) an, im Gegensatz zur Zitatensrhetorik, die auf gegenstandsbezogenem Wissen beruht und sich an den Sachverstand von Hörerinnen und Hörern richtet. Wie geht Pascal nun daran, die Geltungsansprüche sowohl des wissenschaftlich-geometrischen wie des rhetorisch-persuasiven Vorgehens einzulösen?

Geometrie versus Finesse

Der Zugang zur Wirklichkeit und die Sichtung von Wahrheiten erfolgt nach Pascal auf zwei Wegen. Der Königsweg ist die Geometrie, die authentische, rational-konstruktive und prinzipiengestützte Methode wahrheitsfähiger Aussagen. Instanz dieser Methode ist der Geist, *l'esprit (ingenium)*, jedoch in der Sonderkompetenz als *esprit géométrique*. Der andere Weg empfiehlt sich zwingend für alle jene, die mit der mannigfaltigen, hochdifferenzierten Lebenswirklichkeit konfrontiert sind, also mit Erfahrungsbereichen, in deren Tiefen Wille und Begehren herrschen. Eben dieses Begehren (in der damals geläufigen, negativ besetzten Gestalt des *amour-propre*) muss angesprochen, in der Folge aber wenn immer möglich ‚umgekehrt‘ werden: Abkehr von der Selbstliebe, Hinwendung zu Gottes Liebesangebot. Als Instanz dieses Weges galt wiederum der Geist (*l'esprit*), jedoch in einer Sonderverfassung, eben als *esprit de finesse*, Feinsinn. Nur diese Instanz ist in der Lage, eine Umkehr der Willens- und Begehrensrichtung herbeizuführen. Das geometrische Verfahren beruht auf zwingenden Beweisen und führt zur Wahrheit, das mit dem Begehren konfrontierte Verfahren kann mit prinzipiengestützten Beweisen, trockenen Begriffskonstruktionen und verschachtelten Sätzen nichts ausrichten. Die neue, anti-humanistische Eloquenz operiert deshalb mit dem menschlichen Interesse *als formalem Prinzip*, nicht aber als materialem Wert. Der *esprit de finesse* selbst ist insofern ein Prinzip, als er garantiert, die instinktsicheren Abschätzungen einer komplexen Situation mit Überzeugungskraft auszustatten; es gelingt ihm, vernunftgestützte Mutmassungen über mögliche Verhältnisse und subtile Beziehungen als zustimmungsfähig vorzustellen.

Pascals Begrifflichkeit schliesst an den Sprachgebrauch der Zeit an. *Finesse* war in aller Mund und die Feingeistigkeit – Durchsicht, Scharfsinn zur Unterscheidung auch der geringsten Differenzen zwischen zwei Grössen – war eine schlechterdings adelige Auszeichnung: Ein feinsinniger Geist war wegen seiner in prekären Lebenslagen verlässlichen Urteilskraft eher höher geachtet als etwa Advokaten und Professoren, die der harten Vernunft sowie der humanistischen Gelehrsamkeit und ihrer gekünstelten Diktion verpflichtet waren. Im religiösen Kontext der Pascal'schen Apologie geht es letztlich um die diffizile Unterscheidung von Selbstliebe und Gottesliebe, beide mit *plaisir* und *volupté* verbunden. Über die mit der Liebe einhergehenden Lust sind die

beiden begehrenden Konstellationen, die Selbstliebe und die Gottesliebe, argumentativ eng miteinander verwoben – ein Umstand, der zu heftigen Bedenken Anlass gab. Um hier zu differenzieren, braucht es das feinste Gespür, ein untrügliches Sensorium. Pascal wird verständlich, wenn wir ihn uns als moralisches Subjekt vorstellen, das sich intellektuell von der Frage herausgefordert sieht, ob und wie er Nichtglaubende, Uninteressierte oder Abgefallene auf den Geschmack nach Gottes Liebesangebot bringen könne.

Die Unterscheidung zwischen beweiskräftiger, schlussfolgernder Vernunftstärke und Feinsinnigkeit findet sich verwandelt wieder in der Differenz zwischen Rhetorik als Produkt der konsequenten Systematisierung sprachlicher Vorgänge, vorab des rationalen Argumentationskomplexes, einerseits, und der Eloquenz als Produkt des *esprit de finesse* andererseits. Der Feinsinnige ist von Natur aus eloquent und seine Ausdrucksweise ist von natürlicher Art. Beredt wie er ist, gibt er seinem Publikum zu verstehen, es solle die Waffen vor der Wahrheit strecken und diese sich produktiv anverwandeln, müsse jedoch zuvor die Bereitschaft signalisiert haben, sich eines Besseren besinnen zu wollen. Der an der klassisch-römischen Rhetorik geschulte, vom Humanismus durchdrungene Redner wird auf das starre Regelwerk rhetorischer Vorschriften nur zögernd eingehen wollen. Der anti-humanistisch operierende Gelehrte ist der moderne, an Pascal *in rhetoricis* orientierte *homme de lettres*.²⁰ Ein gewagter, gelungener und vom Gebrauch schliesslich sanktionierter Regelverstoss bereitet allseits ästhetisches Vergnügen und die allgemeine Anerkennung ist dem eloquenten Subjekt gewiss: Sein von der üblichen Gebrauchsnorm abweichender ‚Fehler‘ mutiert schliesslich zum Stilprinzip. Genau diese Wende in die Moderne hat Pascal für die französische Sprache eingeleitet. Es gehört zu den historischen Paradoxien, dass diese frühmoderne Rhetorik mit einer traditionalistischen, keine Spur von möglichen Neuerungen aufweisenden Theologie einhergeht. Pascal hat sich zu diesem Punkt unmissverständlich geäußert und über die Epoche der Aufklärung hinaus für theologische Kreise die Überzeugung gefestigt, die katholische Religion bzw. ihr Prinzip, Schrift und Tradition, stünde jenseits des geschichtlichen Wandels.

2. AUFBRUCH IN DIE MODERNE: MONTAIGNE UND PASCAL

Die herrschenden Vorbehalte gegenüber der Rhetorik hat Pascal auf seine Weise, kurz und bündig wie immer, zu einer Trope verdichtet und sich damit als skeptischer Denker und feinsinniger Redner zugleich profiliert. Hier ist der Ort, um daran zu erinnern, dass Pascal sozusagen aus dem Stand heraus eine sowohl rhetorisch wie eloquent exemplarische Glanzleistung hinter sich hatte, nämlich die zwischen dem 23. Januar 1656 (1. Brief) und dem 24. März

²⁰ GOUHIER, Henri: *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*. Paris: Vrin 1987.

1657 (18. Brief) verfassten *Provinciales*.²¹ Auf die Frage, weshalb er, Pascal, in diesen Briefen sich eines „angenehmen, spöttischen und unterhaltsamen Stils“ (*un style agréable, railleur et divertissant*) bedient habe, gab er zu Antwort: „Wenn ich im dogmatischen Stil geschrieben hätte, würden es nur die Gelehrten gelesen haben, Leute, die das gar nicht brauchen, wüssten sie darüber doch nicht weniger als ich.“ Pascal kam es darauf an, dass die Briefe so verfasst waren, dass sie von den „Frauen und den *gens du monde* mit Lust [*avec plaisir*]“ gelesen würden, damit sie über die Gefahren informiert würden, die in den damals überall verbreiteten Auffassungen lauerten, Auffassungen überdies, zu welchen sich das Publikum leicht habe überreden lassen.²² Pascal springt sozusagen über seinen eigenen Schatten, wenn er sein Publikum mit der Lust am Lesen (*agrément*) für seine Position zu gewinnen versucht. Ihm kommt es darauf an, dass beim Schreiben und Reden nichts dem Zufall überlassen bleibt. Das bestätigt seine Schwester, die in der ersten Fassung des Lebensberichts über ihren Bruder schreibt:

„Er besass eine natürliche Eloquenz, die ihm eine wundersame Leichtigkeit verlieh, das zu sagen, was er wollte; aber er hatte sich darüber hinaus Regeln zugelegt, über die man noch gar nichts wusste, die er aber so zu nützen verstand, dass er seinen Stil beherrschte; und zwar so, dass er nicht nur sagte, was er wollte, sondern es auf die Art und Weise sagte, wie er wollte, und seine Rede zeitigte die beabsichtigte Wirkung. Diese natürliche Art zu schreiben, naiv und stark zugleich, war ihm eigen und dermassen eigenständig, dass in dem Moment, wo die *Lettres à un provincial* [der Mann aus der Provinz ist Florin Périer, Pascals Schwager] erschienen, sogleich klar wurde, dass sie von ihm stammten, auch wenn er mit allen Mitteln versuchte, seine Autorschaft zu verbergen, sogar vor seinen Angehörigen.“²³

²¹ Noch immer lesenswert ist die Entstehungsgeschichte der *Provinciales* in der Fassung von SAINTE-BEUVE: *Port-Royal III*. VII–XI, 67–179. Zur dialogischen Qualität der *Provinciales* vgl. SELLIER, Philippe: *Les premières Provinciales et le dialogue d'idées au XVII^e siècle*. In: DERS.: *Port-Royal et la littérature I. Pascal*. Paris: Champion 1999, 143–153. – Das Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge Classique und das Centre International Blaise Pascal haben eine Tagung zur historischen Erforschung der *Provinciales* durchgeführt. Die Beiträge sind jetzt greifbar in: *Treize études sur Blaise Pascal*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal 2004, II: *Provinciales*, 5 mai 1995, 93–193.

²² Marguerite Périer, eine Nichte Pascals, gibt diese Auskünfte vom Hörensagen weiter. Die Texte sind publiziert in: PASCAL, Blaise: *Œuvres complètes I*. Hg. v. MESNARD, Jean. Paris: Desclée de Brouwer 1964, 1074–1075. Diese Information ist legendär. Gérard FERREYROLLES übernimmt eine andere Version in seinem Werk *Blaise Pascal. Les Provinciales*. Paris: Presses Universitaires de France 1984, 36–37. Zu Pascals Schwester Gilberte Périer (1620–1685) vgl. BORD, André (Hg.): *Pascal vu par sa sœur Gilberte. Lecture critique*. Paris: Téqui 2005.

²³ PÉRIER, Gilberte: *La vie de Monsieur Pascal* [1^{ère} version]. In: PASCAL: *Œuvres complètes I*, 571–602, zit. 583. Das *Elogium Pascalii* von Pierre Nicole ist in der Analyse von Pascals Eloquenz noch konziser als die Lebensbeschreibung von Gilberte Périer. NICOLE, Pierre: *Elogium Pascalii*. In: PASCAL: *Œuvres complètes I*, 984–989.

In Fragment 671/513 heisst es: *La vraie éloquence se moque de l'éloquence* („Die wahre Beredsamkeit pfeift auf die Beredsamkeit“). Mit einer eloquenten, auf Aufhebung des innerhalb des gleichen Satzes Gesagten zielenden Denkfigur distanziert sich Pascal nicht etwa vom Regelwerk Rhetorik, wohl aber von einer bestimmten Sorte Eloquenz, vorab der asianischen Vollmundigkeit wie auch der ciceronianisch-humanistischen Künstlichkeit. Sollten sich sprachlich Handelnde etwa daran stossen, auf Regeln angewiesen zu sein – was sie kaum je nicht sind –, dann können sie dem Wink, sich der Ironie zu bedienen, getrost Folge leisten. Augenzwinkernd macht Pascal den Vorschlag, sich im Befreiungsschlag des Lachens erst einmal über die Regeln hinwegzusetzen. Der scharfsinnige Verstandesmensch weiss zwar um diese Regeln, aber er bedient sich ihrer souverän und selektiv, vorausgesetzt freilich, er setze auf die Feinsinnigkeit, auf den *esprit de finesse*. Feinsinnigkeit ist die Antistrophe zur wohlgeordneten Apodeixis, deren Gebrauch in den Alltagsgesprächen einer Kommunikationsgemeinschaft unpassend ist, durch familiäre Konversation jedoch vollwertigen Ersatz erfährt. Hier wird deutlich, dass Pascal auf dem Hintergrund der *Art de conférer* von Montaigne, den er den „unvergleichlichen Autor“ nennt, argumentiert.²⁴ Pascal hat den Essais *De l'art de conférer* selektiv rezipiert. Er mag wohl einverstanden gewesen sein mit der Skepsis den Wissenschaften und Künsten gegenüber und mit der sarkastischen Kritik an ihren edlen Vertretern:

„Wem hat je die Logik Verstand beigebracht? wo bleiben ihre schönen Versprechungen? *Nec ad melius vivendum, nec ad commodius disserendum*. Findet man mehr schreienden Unsinn im Geschnatter der Heringsweiber als in den öffentlichen Disputationen dieser gelehrten Herren? Mir wäre es lieber, wenn mein Sohn in den Schenken reden lernte als auf den Schulen der Redekunst. Nehmt einen Magister der freien Künste, kommt mit ihm ins Gespräch: warum lässt er uns nicht die Vortrefflichkeit seiner Bildung fühlen, warum reisst er nicht die Frauen und die Unwissenden, die wir sind, in Bewunderung der Macht seiner Gründe und der Schönheit seiner Beweisführung hin? Warum bezwingt und überzeugt er uns nicht, wie er will? [...] Mit ihrer gewundenen und verschnörkelten Sprache, mit der sie uns fangen, kommen sie mir vor wie die

²⁴ MONTAIGNE, Michel de: *De l'art de conférer*. In: DERS.: *Les Essais III*. Hg. v. VILLEY, Pierre / SAULNIER, V.-L. 3. Aufl. Paris: Presses Universitaires de France 1978, Bd. II, 921–943; DERS.: *Von der Kunst des Gesprächs*. In: DERS.: *Les Essais III*. Ausw. u. Übers. v. Herbert Lüthy. Zürich: Manesse 1953, 724–744. Montaigne schreibt noch *conference* für das inzwischen gebräuchliche *conversation*. Vgl. Jean MESNARDS Kommentar zu *De l'esprit géométrique*. In: BLAISE PASCAL: *Œuvres complètes III*. Hg. v. MESNARD, Jean. Paris: Desclée de Brouwer 1991, 360–389, zit. 379. Eine willkommene Anthologie zur Kunst der *conversation* hat Jacqueline HELLE-GOUARC'H herausgegeben: *L'Art de la conversation*. Paris: Dunod 1997 (mit einem Vorwort von Marc FUMAROLI).

Taschenspieler: ihre Fingerfertigkeit blendet und bestrickt unsere Sinne, aber unsere Überzeugung bringt sie nicht ins Wanken.“²⁵

Kurz gesagt, das, wofür Montaigne im Umkreis des manieristischen Humanismus gut zwanzig Seiten braucht, drückt Pascal in einer einzigen Trope aus. Diese neue, vom Humanismus abgekoppelte Eloquenz ist es, die zwingt, Pascal der anbrechenden Moderne zuzurechnen. Montaigne hat den Humanistenballast, wenn auch bereits um einiges erleichtert, noch mitgeschleift.

Das Fragment 671/513 ironisiert mit einer rhetorischen Figur die drei Disziplinen Rhetorik, Philosophie und Moral und vollzieht so deren Delegitimation. Pascal gibt zu verstehen, dass er über die systematische Kenntnis dessen verfügt, worum es in der Rhetorik geht, nämlich darum, das an einem jeden Sachverhalt vorhandene Glaubliche und Überzeugende zu eruieren. Zugleich deutet er an, dass ein Feinsinniger auf diese systematischen Kenntnisse gar nicht angewiesen ist. Ohne grosse Worte zu machen, weicht er der verführerischen Phantasie aus, um sich an die familiäre Konversation, an die „solide und kräftige Nahrung“ zu halten. Wer glaubt, der Einbildung folgen zu müssen, der komme vom wahren Vernunftweg ab. Die *Kunst zu überzeugen (De l'art de persuader)*²⁶ besteht darin, den Willen zu bewegen ohne auf die Einbildung, die nur aufbläht, geschwollene Ausdrücke erzeugt und alles verdirbt, zurückzugreifen. Pascals Persuasionsfragment schliesst programmatisch: „Ich möchte die Dinge niedrig, allgemein zugänglich, familiär nennen. Diese Namen passen am besten zu ihnen. Ich verabscheue die geschwollenen Ausdrücke ...“²⁷ Wer feinsinnig ist, pfeift auf die Regeln, also pfeift der Eloquenten auf die Regeln der Schulrhetorik. Was nicht heisst, die Eloquenz kenne überhaupt keine Regeln, wie wir bereits gesehen haben. Sie ist und bleibt einerseits der Kommunikation, der *conversatio civilis* und dem *convivium* verpflichtet, deren Spitze und Blüte sie ist, bleibt andererseits formal untrennbar an die Beweisführung gebunden. Das Lustprinzip ist zwar unendlich variabel, es kann in einem einzigen Menschen mannigfaltige Formen annehmen. „Aber selbst wenn die Anwendung schwierig ist, bleibt es dabei, dass im Prinzip das geometrische Schlussfolgern kraft seiner formalen Natur durchaus diese Ausfaltung annehmen kann.“²⁸

²⁵ MONTAIGNE: *De l'art de conferer*, 926–927 (Villey)/730–731 (Lüthy).

²⁶ BLAISE PASCAL: *De l'art de persuader*. In: DERS.: *Œuvres complètes III*, 413–428. Pascals Philosophie kommt in der kommunikativ-argumentativen Exposition seines Denkens der Wahrähnlichkeit (*vraisemblance*) zur Darstellung. Vgl. MCKENNA, Antony: *Entre Descartes et Gassendi. La première édition des Pensées de Pascal*. Paris: Universitas 1993.

²⁷ PASCAL: *De l'art de persuader*. In: DERS.: *Œuvres complètes III*, 428.

²⁸ So nochmals MESNARD in seinem Kommentar zu *De l'esprit géométrique*, 383.

Überzeugen jenseits von humanistischem Ballast

Der Redner, dem es ums Überzeugen eines Adressaten geht, sieht sich mit den komplexen Verhältnissen der Lebenswelt, mit den Unwägbarkeiten von Willensentscheidungen und der unbegründbaren Willkür des Begehrens seines Gegenübers konfrontiert. Erfahrungsgemäss sind derartige Dinge *tellement délicates, et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment* („derart subtil und so vielschichtig, dass man einen sehr subtilen und sehr scharfen Sinn braucht, um sie zu fühlen und sie diesem Gefühl entsprechend gerecht und genau zu beurteilen“; Fr. 670/512). Pascal verschärft sein Argument noch mit dem Hinweis auf das Faktum, dass bei diesem Prozedere der akkurate Beweis fehlt: *„[...] sans pouvoir le plus souvent le démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre“* („ohne dass man es meistens der Reihe nach wie in der Geometrie beweisen kann, weil man hier keine derartigen Prinzipien besitzt und es eine unendliche Mühe wäre, dies zu unternehmen“) (ebd.).

Pascal bekräftigt sein ironisches Verhältnis zur Rhetorik dadurch, dass er es auf die nicht geometrisch verfassten Wissenschaften und Argumentationsdisziplinen, erst auf Philosophie, dann auf Moral, überträgt. *Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher* („Über die Philosophie spotten heisst in Wahrheit philosophieren“; Fr. 671/513). *La vraie morale se moque de la morale, c'est à dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles* („Die wahre Moral pfeift auf die Moral. Das heisst, die Moral, die auf der Unterscheidungskraft [*jugement*] gründet, pfeift auf die Moral, die am geometrischen Geist orientiert ist und keine Regeln hat“; ebd.).²⁹ Worin aber könnte denn die Wahrheit eines moralischen Urteils bestehen? Es geht ja schliesslich um die „wahre Moral“, um ein moralisches Urteil mit Wahrheitsgehalt. Um die Aussage plausibel zu machen, rekurriert Pascal auf ein in der Kunst probates Verfahren. Damit ein *ästhetisches*, nicht von Vernunftprinzipien abgeleitetes Urteil den ihm gebührenden Wahrheitsgehalt hat, steht die Perspektive als Kriterium zur Verfügung. Ein Gemälde lässt sich erst dann beurteilen, wenn man es aus der richtigen Perspektive betrachtet: nicht zu nahe und nicht zu weit weg. Der perspektivische Fluchtpunkt, der „unteilbare Punkt“ – rein geometrisch betrachtet ein eklatanter Widerspruch – ist der Massstab für ästhetisch richtiges Urteilen: *La perspective l'assigne dans la peinture [...]* („Die Perspektive bestimmt ihn [den unteilbaren Punkt] in der Malkunst“; Fr. 55/21) und es ist uns möglich, diesen Standpunkt einzu-

²⁹ Die Stelle ist kontrovers: *qui est sans règles* bezieht sich nicht auf die *morale de l'esprit*, sondern auf die *morale du jugement*. Ich schliesse mich Gérard FERREYROLLES in seinen Anmerkungen zu PASCALS *Pensées* an, Fr. 671, Anm. 1, 448.

nehmen.³⁰ Pascal lässt es aber demonstrativ offen, welches denn die angemessene Perspektive in Wahrheitsfragen und in der Moral sein könnte: *Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera?* („Wer aber bestimmt ihn bei der Wahrheit und bei der Moral?“; ebd.). Diese Unbestimmtheit und (vorläufige) Unentscheidbarkeit im Bereich rationaler Urteile und moralischer Entscheidungen ist charakteristisch für die *Pensées*, dieses „mustergültige Zeugnis für die Gefühlswelt des klassischen Jahrhunderts, das unruhiger war, als es scheint“.³¹ Pascal spielt vielsagend auf die *pensées de derrière* (Fr. 125/91) an, vertagt indes die Antwort, weil er der Vernunft nicht zumutet, dass sie die Wahrheitsfrage je wird lösen können. Er kennt dafür zwei mögliche Antworten: den ‚menschlichen Glauben‘ (Vertrauen auf Zeugen) und den Glauben an die geoffenbarte Wahrheit. Das sehr persönlich gefärbte Fragment 465/558 (eine eher rare Textsorte) enthält eine auf die produktive Vernunft begrenzte Antwort. Er habe über ein und dieselbe Sache nie auf gleiche Art und Weise geurteilt, sagt er über sich, signalisiert aber im gleichen Zug die Ausnahme: Nur was er selbst hergestellt habe, könne er richtig beurteilen. Es gehe ihm dabei wie den Kunstmalern: nicht zu weit weg, aber auch nicht zu nahe daran. Aber wie denn? Der Text verweist den Leser anspielungsreich auf das Abschätzen und Raten. „Wie viel also? Ratet ...“ In diesem *devinez* „steckt Flair und Intuition, wie man zu sagen pflegt, eine bestimmte Handlungsart, stumm, naturwüchsig und ohne kunstvolles Dazutun; raten ist eine Frage von Sinn und Empfindung“.³² Und darauf stellt Pascal als glaubender Denker ab.

Erst im vorletzten Abschnitt seiner als Fragment überlieferten Abhandlung über den *Esprit géométrique* (geschrieben 1655) spielt Pascal auf den Übergang von der geometrischen Methode zum praktischen Urteil an. Dieser Übergang führt auf die anthropologische Fährte und erfolgt über die „richtige Selbsteinschätzung“ (*apprendre à s'estimer son juste prix*), oder über die Einsicht, wie viel der Mensch überhaupt wert sei.³³ Dass in der Folge dieser Wende auch

³⁰ Jean Mesnard hat einen konzisen Beitrag zum Thema Perspektive und Blickwinkel verfasst. Er rekonstruiert die Beziehungen, die Pascal mit seinem Geometrielehrer, dem Lyoner Girard Desargues, unterhielt, dessen Lehre der Perspektive er übernahm und in den *Pensées* fruchtbar machte. MESNARD, Jean: *Point de vue et perspective dans les Pensées de Pascal*. In: *Treize études sur Pascal. I: Pensées*, 29 janvier 1994, 11–24. BLANCHARD, Jean-Vincent: *Optique et rhétorique au XVII^e siècle. De l'ekphrasis jésuite au fragment pascalien*. In: MAZOUER, Charles (Hg.): *Recherches des jeunes dix-septémistes* (actes du V^e colloque du Centre international de rencontre sur le XVII^e siècle). Tübingen: G. Narr 2000.

³¹ ARMOGATHE: *Einführung in Pascal*. In: PASCAL: *Gedanken*, 7–32, zit. 28.

³² MARIN, Louis: *Usage pragmatique et valeur théorique du terme ‚presque‘ dans le discours pascalien sur les sciences de l'homme*. In: DERS.: *Pascal et Port-Royal*, 144–155, zit. 153 und ebd. 18.

³³ PASCAL: *De l'esprit géométrique*. In: DERS.: *Ceuvres complètes III*, 391–412, zit. 411; SCHÖNBINGER, Jean-Pierre: *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen. ‚De l'esprit géométrique‘ und ‚De l'art de persuader‘*. Dt. Übers. u. Kommentar. Basel: Schwabe: 1974, 369–373.

eine totale Neuorientierung im Leben einherging, davon berichtet Pascal in Fragment 566/687 der *Pensées*:

„Ich hatte lange Zeit mit dem Studium der abstrakten Wissenschaften verbracht, und der geringe Austausch, den man dabei mit anderen haben kann, hatte es mir verleidet. Als ich das Studium des Menschen [*l'étude de l'homme*] begonnen habe, erkannte ich, dass diese abstrakten Wissenschaften nicht dem Menschen angemessen sind und dass ich von meiner Lage weiter abirrte, wenn ich mich in sie vertiefte, als die anderen, wenn sie nichts von ihnen kannten.“

3. VERWANDELT ODER NUR SPRACHLICH UMGEKLEIDET?

Unter den Bedingungen des 17. Jahrhunderts stellt sich das Thema Religion und Rhetorik etwa so dar: Die Religion ist von ihrer Zielsetzung und ihrer inneren Form her auf Kommunikation, auf *conversation*, angewiesen.³⁴ Wegen der offensichtlichen Widerständigkeit gegenüber der menschlichen Vernunft bedarf sie – eher *nolens volens* – der Bearbeitung durch feinsinnige Eloquenz. Die amtlichen Vertreter der offiziellen Religion wie auch ihre glühenden Anhängerinnen und Anhänger trieben einen enormen Aufwand, um die Religion vor den Ansprüchen der Vernunft akzeptabel zu machen. Nicht die Religion an sich bedarf der rhetorisch-argumentativen Zuschüsse. Adressaten der sprachlich bearbeiteten Glaubenssätze, der Predigten oder der apologetischen Abhandlungen sind in aller Regel die ‚Ungläubigen‘, die sich weigern, ihren Glauben mit der Abdankung der Vernunft erkaufen zu müssen, oder die Lauen, denen Religion als Herzensangelegenheit nahe gebracht werden muss. Dem Selbstverständnis der Religion entsprechend versteht sie sich, wie gesagt, selbst als Regel und Massstab sowohl was ihren Wahrheitsanspruch als auch ihren Stil der Werbung für die eigene Sache und der Propagierung (*De propaganda fide* heisst die entsprechende Instanz) der Wahrheit anbelangt.

Lässt sich die Religion auf Rhetorik als produktive und persuasive Techné ein, dann ist leicht vorauszusehen, dass sie aus dem Prozess unvermeidlicher sprachlicher und sachlicher Verwandlung nicht ungeschoren hervorgehen wird. Im Zuge persuasiver Sprechhandlungen wird sie transformiert und für ein Publikum präpariert. Religion wird rhetorisch in Beschlag genommen. Selber rhetorisch-religiös agierend, etwa durch die Predigt wie durch die tägliche Gebetsübung, wird sie für das Publikum zum Motor und Motiv, religiös zu handeln und sich entsprechend zu verhalten. Primär sind Umkehr (*metánoia*) und Besinnung angesagt. Die Auflagen können den Hörerinnen und Hörern deshalb zugemutet werden, weil sie in der Lage sind, zu mutmassen, es würde ihnen sicher etwas bringen, wenn sie religiös tätig

³⁴ NARR, Thomas: *Voix des abesses du Grand Siècle. La Prédication au féminin à Port-Royal. Contexte rhétorique et Dossier*. Tübingen: G. Narr 2006.

würden. Die Religion *qua* Orthodoxie macht sich die religiösen Gemüter untertan; im Moment, da sie sich aufs Argumentieren einlässt, riskiert sie, von der Eloquenz unterwandert zu werden.³⁵ Die religiöse Eloquenz entschlüpft dem Prinzipierendenken rigid religiöser Rationalität. Sie gehorcht dem Empfinden des eloquenten Redners und seinem vernunftgestützten Feinsinn des gewaltfreien Überzeugens. Das mag für Orthodoxien ein Skandalon sein. Doch just die Orthodoxen, die primär auf Gefolgschaft aus sind, sollten den Grundsatz der Persuasivität nie vergessen. Er lautet: *Il ne suffit pas d'avoir raison pour être suivi*. Es genügt nicht, Recht und Wahrheit auf seiner Seite zu haben, *um auch Gefolgschaft zu gewinnen*. An diese Regel (wenn auch nur theoretisch) hielt sich Augustinus in *De doctrina christiana*³⁶ und in seinem Gefolge Antoine Arnauld in seiner kritischen Besprechung der von Philippe Goibaut Du Bois verfassten Einleitung zu einer Übersetzung von Predigten Augustinus'.³⁷

Der feinsinnige Redner wird in aller Regel vorerst nicht den Konflikt suchen. Er wird eher den Idealfall anpeilen, jenen Fall nämlich, wo sich religiöses Empfinden und Sprachempfinden harmonisch ergänzen, sich vermählen, gegenseitig stützen und stärken. Die Eloquenz verhilft der Religion nicht zur Wahrheit (die sie bereits besitzt), wohl aber zur Persuasivität, die ihr (der Religion) streng genommen abgeht; die Religion wiederum sichert etwa einer Pfarrerin das in ihrem Beruf erforderliche Ethos, macht sie durch Arbeit an der Sprache zu einem starken Charakter. Im idealtypisch sprachbegabten Subjekt fallen religiös motivierte Vertrauenswürdigkeit, Sachlichkeit und rhetorikgestützte Eloquenz überein. Das sich in den Redepraktiken konstituierende Subjekt zeichnet sich gegenüber den Publica durch Empathie und ungekünstelte Sprachlichkeit aus, sei es ein Prediger, sei es eine Mystikerin, sei es der besonnene Apologet der alleinseligmachenden katholischen Religion, sei es ein distanzierter Libertin, der für seine religiöse Abstinenz das eloquente Pendant gefunden haben wird, nämlich vorab seinen *bon sens*, gepaart mit wohlwollend-kritischer Menschenkenntnis.

Wie die Geschichte der Beziehung zwischen Religion und Rhetorik bis auf den heutigen Tag zeigt, verlief die im religiös hochbesetzten frühmodernen Sprachraum sich abspielende Beziehung nur ab und zu harmonisch, in der

³⁵ Es ist nur konsequent, wenn seit Frühjahr 2004 eine päpstliche Verordnung den Laien wie den Laientheologen die Predigt innerhalb eines offiziellen Gottesdienstes untersagt.

³⁶ AUGUSTINUS, Aurelius: *De doctrina christiana* (= CSEL 80). Hg. v. GREEN, William M. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1963; DERS.: *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*. Übers., Anm. u. Nachw. v. Karla POLLMANN. Stuttgart: Reclam 2002.

³⁷ ARNAULD, Antoine: *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs (1695)* / GOIBAUT DU BOIS, Philippe: *Avertissement en tête de sa traduction des sermons de saint Augustin (1694)*. Hg. v. CARR, Thomas M. Jr. Genf: Droz 1992.

Regel eher konfliktuell. Im Laufe des 17. Jahrhunderts endete der Zusammenprall von Rhetorik und Religion gerade für prominente Rednerinnen und Redner mit zahlreich verfügbaren Verbannungen im Exil, in ‚schweren‘ Fällen auf dem Scheiterhaufen. Dort wurde der italienische Schriftsteller Giulio C. Vanini³⁸ 1619 in Toulouse zu Tode gebracht, nachdem er 1616 die *Secrets de la nature* publiziert hatte, ein Buch, das P. François Garasse kurzum als *Introduction à la vie indévoté* abqualifizierte. Für ungezählte Namenlose war das Wahrheitsregime der katholischen Staatsreligion fatal, anderen wiederum gereichte es zu Ansehen, Ruhm und Heil.

Abstract

This contribution investigates the relation between religion and rhetoric as a discursive field. In France during the first half of the 17th century the connection was experienced as something obvious, yet already then was showing signs of future conflicts. The activity of reason was reflected in three kinds of discourse: in the (still) officially binding academic or scholarly rhetoric of court and pulpit; in Pascal's theo-rhetoric; as well as in the sceptical, dissimulating, hidden early Enlightenment texts of the libertines. This essay sketches that historical constellation and reports on the still groping, occasionally abrupt, emergence of the modern era from the depths of the Western art of conversation and persuasion.

³⁸ Marin Mersenne zählte Vanini zu den ‚Atheisten‘. Descartes erwähnt die Hinrichtung Vaninis im Brief an Gaspard de La Thuillerie (22. Januar 1644), worin er sich über den von G. Voetius und M. Schook gegen ihn erhobenen Atheismusvorwurf beschwert. In: DESCARTES, René: *Œuvres. Correspondance IV*. Hg. v. ADAM, Charles / TANNERY, Paul. ND Paris: Vrin 1996, 84–95, bes. 89–90.