Josef Schreier

MYSTISCHE ETHIK

Ein Gedankengang mit C. S. Lewis

Hans Altmann in memoriam

Der Gedankengang geht von den Erfahrungen aus, die der Verfasser als Leser mit Texten von C. S. Lewis machte. Vor allem die ersten beiden Bände der 'Space Trilogy' gaben Hinweise darauf, wie menschliche, vor allem ethische Grundprobleme durch eine völlig ungewohnte Optik in ein anderes Licht gestellt und so neu reflektiert werden können. Aus *Mere Christianity* ist dann zu lernen, dass Werte, oder 'das Gute', nicht im Bereich des Faktischen liegen und daher auch eine davon unterschiedene Zugangsweise fordern. Diese Zugangsweise deutet Lewis in *The Abolition of Man* mit der – in seinem Werk singulären – Chiffre "tao" an. Die Struktur dieses "tao" – die Lewis gelegentlich selber missversteht – lässt sich anhand der Schlussapotheose in *Perelandra* des Näheren beschreiben.

The following thoughts start from the author's early experiences as a reader of C. S. Lewis. In particular the first two parts of the 'Space Trilogy' seemed to indicate how human, in particular ethical, problems could, by being observed through a new, unusual lens, be presented in a different light and thus be reflected in new ways. Mere Christianity, *next, demonstrates that values, or 'the good', do not belong to the realm of facts and therefore demand an approach different from the way we deal with facts. In* The Abolition of Man, *a sketch of such an approach is offered through the idea of the "tao", which is unique to Lewis's work. The structure of this "tao" – which Lewis himself misunderstands at times – can be described more closely through the final apotheosis in* Perelandra.

I

Als ich über meinen geplanten Beitrag für das Inklings-Jubiläumssymposion 2008 nachdachte, brachte mich dies auf unvorhergesehene gedankliche Wege und vor allem zu einer intensiven Neubeschäftigung mit C. S. Lewis, – von dem ich mir allerdings schon von vornherein das Entscheidende zum Thema der Ethik bei den Inklings erhofft hatte. Unmittelbaren Anstoß für ein so nicht berechnetes *re-reading* von Lewis' Werken gab die reine Äußerlichkeit, dass der 25. Geburtstag der Inklings-Gesellschaft mich auf meine persönliche, ebenfalls rund sich jährende Geschichte mit den (Original-) Inklings, vor allem eben mit Lewis, aufmerksam werden ließ. Denn gerade vor 50 Jahren, im Dezember 1958, erschien innerhalb der Reihe der rororo-Taschenbücher eine Nummer mit dem mir damals sofort auffallenden Titel *Jenseits des schweigenden Sterns*. Den genauen Anlass meines Interesses kann ich nicht mehr nennen. Es wird nicht nur der damals die Aufmerksamkeit beanspruchende Beginn der technischen Eroberung des 'Weltraums' gewesen sein, denn schon der Titel des Buches wies über bloß Technisches hinaus. Tatsache ist jedenfalls, dass die Lektüre dieses Büchleins (übrigens in einer Übersetzung, von Ernst Sander, die sich beinahe wie ein Original las) für mich als jugendlichen Leser sozusagen Epoche machte, – und vielleicht in der Wichtigkeit nur übertroffen wurde von der kurz darauf erfolgten Entdeckung des literarischen Kontinents der Romantik, wobei beides natürlich, wie ich aber erst nachträglich merkte, der Sache nach eng zusammenhängt. Weiteren Aufschluss über den mir bis dahin unbekannten Autor C. S. Lewis gab mir damals ein Artikel von Helmut Kuhn, den ich in einem Büchlein fand, das sich mit Gestalten der "modernen christlichen Dichtung" befasste. Und gleich im nächsten Jahr erschien – diesmal als Herder-Taschenbuch – die 'Fortsetzung' von Lewis' Weltraum-Geschichte: *Perelandra*.

Während des Wiederlesens stellte sich für mich bald heraus, dass das, was mich damals an diesen Büchern spontan bewegt hatte und nun wieder bewegte, mit unserem Symposion-Thema zu tun hat, so dass man damit dem Problem der Ethik auf ungewöhnliche, aber doch auch ungezwungene Weise auf die Spur kommen kann.

Die Art und Weise nämlich, wie diese Bücher mich angesprochen haben, hat vor allem damit zu tun, wie der Leser (wenigstens der konkrete Leser damals) gleichsam 'eingefangen' und in die Geschichte 'verstrickt' wurde. Sicher ist allen Inklings-Freunden präsent, dass es in der Erzählung darum geht, dass ein unbefangen und nichtsahnend auf einer Urlaubswanderschaft sich befindender Gelehrter mitten in einsamen englischen Gegenden unversehens zu einer Reise auf den Mars entführt wird. Der Leser ahnt, dass die beiden Entführer Übles vorhaben. Unserem Gelehrten, Ransom mit Namen, war ein betäubendes Getränk eingeflößt worden, und wir sehen ihn nun in einem engen, kugelförmigen Gefährt nach und nach zum Bewusstsein kommen, dass er nicht mehr auf der Erde ist – dass vielmehr der Himmelskörper, den er draußen vor seinem Fenster leuchten sieht, keinesfalls der Mond sein kann, sondern eben die Erde selber ist. Seine Entführer und er sind unterwegs zu einem anderen Himmelskörper. Einer der beiden, Devine, ist Ransom sogar von der Schule her bekannt; der Andere, Weston, ist ein Naturwissenschaftler, der, wie sich herausstellen wird, weitreichende interplanetarisch-biopolitische Pläne verfolgt. Als es nun soweit ist, dass man sich diesem Planeten annähert, heißt es wörtlich:

> A time came when one side of the sphere was unmistakingly down. [...] Their bodies seemed made of lead. [...] Devine had set out the clothes [...] from their bundles and squatted down [...] to watch the thermometer. (*Silent Planet* 40)

Bei genauerem Zusehen fällt schon an diesem kurzen Zitat auf, dass hier, physikalisch gesehen, vieles falsch ist. Denn bei der geschilderten Annäherung an die Gravitationsquelle eines anderen Planeten wird durchaus nicht, wie der Erzähler offenbar voraussetzt, die Richtung nach unten auf diese Quelle hin orientiert ("one side [...] was unmistakingly down"), sondern das Fluggerät samt Inhalt bleibt schwerelos, bis es abgebremst wird oder auf einen Widerstand stößt. Das andere Merkwürdige ist, in obigem Zitat, die Temperatur. Die Weltraumreisenden ziehen ihre Kleider an, als sie sich auf den Welt-

körper zu bewegen. Denn im Weltraum selber war es warm, auf dem Planeten wartet, so wird vorausgesetzt, die Kälte. Auch dies ist nach unserer wissenschaftlich-physikalischen Wahrnehmung und Kenntnis anders. Aber Lewis scheut sich hier wie auch in verschiedenen anderen Fällen keineswegs, den physikalischen Kenntnisstand, der ihm wohl kaum verborgen sein konnte, zu ignorieren.

Das Phänomen für mich ist nun, dass mir diese recht deutlichen Unstimmigkeiten viele Jahrzehnte lang – sooft ich auch die Geschichte wiederlas oder hineinschaute – überhaupt nicht aufgefallen sind, obwohl ich zwischendurch sogar einige Semester Physik studiert hatte. Ich frage mich heute: woher kam das? Wahrscheinlich daher, dass Lewis in seiner Beschreibung scheinbar naiv und unbefangen literarisch eine andere Welterfahrung insinuiert und dem Leser gleichsam in die Gedanken legt – eine Welterfahrung, die ihm, dem Leser, im Grunde aber durchaus vertraut ist. Es ist jene Welterfahrung, die Lewis in seinem Buch *The Discarded Image* als die mittelalterliche ausführlich erörtert und in einem bemerkenswerten Aufsatz, den ich lange Zeit nach der ersten Weltraumgeschichte mit beinahe ebenso starkem Eindruck las, knapp und eingängig darstellt. In diesem Aufsatz schlägt Lewis dem Leser ein Gedankenexperiment vor. Man kann nämlich, meint er, das Erlebnis des Nachthimmels in zweifacher Weise haben: man kann in das Weltall *hinaus*zusehen meinen (in das abstoßende, furchterregende "Weltall", von dem ein Fragment bei Pascal spricht), oder man kann in den Himmel *hinein*sehen als in eine Sphäre der Geborgenheit und Sinngewährung, von der sich aber der neuzeitliche Mensch selber wie ausgesperrt empfindet.

> We [d. h. wir als Repräsentanten der neuzeitlichen Mentalität] certainly feel that we are looking *out*; out of somewhere warm and lighted into dark, cold, indifferent desolation, out of a house on to the dark waste of the sea. But the medieval man felt he was looking *in*. [...] we catch a glimpse of the high pomps which are going on inside. ("Imagination" 59)

Im Weltraumroman wird eben dies imaginiert, dass jemand erlebt, wie es "im Innern" ("inside") dieses Weltenraums aussieht, den Lewis als "Deep Heaven" dem szientifischen Begriff "space" entgegenstellt. Offenbar kommt es dem Romanautor Lewis darauf an, seiner Figur Ransom das mittelalterliche Welterleben auf den Leib zu schreiben. Dies tut er in Wendungen, die weitab sind von jedem physikalischen Interesse:

> He had read of 'Space': at the back of his thinking for years had lurked the dismal fancy of the black, cold vacuity, the utter deadness, which was supposed to separate the worlds. [...] He thought it barren; he saw now that it was the womb of the worlds, whose blazing and innumerable offspring looked down nightly even upon the earth with so many eyes [...] No: space was the wrong name. Older thinkers had been wiser when they named it simply the heavens – the heavens which declared the glory – the
>
> > 'happy climes that ly
> > Where day never shuts his eye
> > Up in the broad fields of the sky.'
>
> He quoted Milton's words to himself lovingly, at this time and often. (*Silent Planet* 34)

Eben diesen Milton-Vers (aus Comus) zitiert Lewis, beinahe 20 Jahre später, auch im oben erwähnten Aufsatz ("Imagination" 53).

Dies alles scheint mir – über mein persönliches Beispiel hinaus – bemerkenswert. Es scheint sichtbar zu machen: Sprache oder Poesie erschließt etwas, das wie eine "primäre Wahrheit" aussieht (im Begriff Tolkiens), – selbst dann, wenn sie mit anderen Wahrheiten konkurriert, die allgemeiner zu gelten scheinen. Ein Sprachereignis – wie man dies nennen könnte – vermittelt demnach eine eigene Evidenz, in der eine Gegebenheit im Wort sinngleich wird mit einer Gegebenheit in der Sache. Dem Leser wird eine solche Gegebenheit so nahegebracht, dass er mit ihr als einer Tatsache oder wenigstens einer Geltung ohne inneren Widerstand rechnet. So kann der Leser

also einer literarisch vermittelten Weltsicht "glauben", auch wenn sie mit seinem außerhalb der Literatur von ihm akzeptierten Wissen nicht übereinstimmt. Dabei gibt es aber die Tendenz, dass die sprachliche "Vision" eine etwaige Differenz zur Realität gewissermaßen progressiv, oder "proleptisch", aufhebt; die andere Weltsicht bleibt also nicht einfach nur auf sich beruhen, sondern ist gedanklich als Möglichkeit oder Denkbarkeit präsent (vgl. Schreier, "Sprache"). Und darum ist es ein besonderer Effekt des literarisch vermittelten Sprachereignisses, dass durch einen 'anderen Blick' dasjenige auf einmal durchsichtig und auflösbar wird, worin man sonst befangen ist – mit der Folge und dem Risiko freilich, dass der neue Blick seinerseits befangen macht, wie mir das Beispiel meiner eigenen Lektüreerfahrung zeigte.

Unser Weltraumreisender Ransom jedenfalls erlebt auf dem Planeten, auf dem er mit seinen Gefährten landet (es handelt sich um "Malacandra", unseren Mars), eine vollständig andersartige Umwelt, und er erlebt vernunftbegabte Wesen verschiedener Art und Rasse – all dies außerhalb dessen, was Ransom und was den Leser im Entferntesten als selbstverständlich anmuten könnte. Am Ende des 9. Kapitels fragt sich Ransom, ob die Erfahrung, die er mit diesen anderen Wesen macht, eigentlich eine abstoßende oder aufbauende ist; beide Reaktionen findet er in seinem Inneren wieder. "Nothing could be more disgusting than the one impression; nothing more delightful than the other. It all depended on the point of view" (*Silent Planet* 59). Damit ist die Frage gestellt, welchen Sinn, welchen Stellenwert das uns Selbstverständliche hat. Nimmt man einmal einen anderen *point of view* ein, so zeigt sich, dass das Selbstverständliche auf einmal höchst un-selbstverständlich, ja geradezu befremdlich wird. Aufschließend ist für den Leser zum Beispiel die mehrmalige Frage Ransoms nach der Herrschaft auf Malacandra. Dass es – zumal unter verschiedenen Arten von Lebewesen – Konkurrenz, Herrschaft und Unterordnung gibt, ist ihm, Ransom, der von seinen Erfahrungen auf der Erde geprägt ist, völlig selbstverständlich. Seine diesbezügliche Nachfrage stößt aber bei den Malakandriern auf große Verwunderung:

> On Malacandra, apparently, three distinct species had reaches rationality, and none of them had yet exterminated the other two. It concerned him intensely to find out which was the real master.
> 'Which of the *hnau* rule?' he asked.
> 'Oyarsa rules,' was the reply.
> 'Is he *hnau*?'
> This puzzled them a little. (*Silent Planet* 70; ähnlich 93)

("hnau" ist in der malakandrischen Sprache der Begriff für vernunftbegabte Lebewesen; "Oyarsa" ist der geistige Lenker und Herrscher des Planeten, eine Art Schutzengel.)

Dieses Insistieren auf Fragen, für deren Sinnhaftigkeit bei den Gesprächspartnern offenbar gar kein Referenzhintergrund besteht, die vielmehr in genauer Bedeutung als "sinnlos" erlebt werden, beschert Ransom ebenso wie dem Leser die plötzliche Einsicht, dass der irdische und hier vollkommen naheliegende Gesichtspunkt, dass es in einer Gesellschaft eben Herrschaft und Unterordnung geben muss, sich keineswegs von selbst versteht, dass diese Voraussetzung vielmehr sogar, wie in diesem Fall, ein Gefühl von Peinlichkeit hervorruft, insofern man bei einer sich als ungemäß herausstellenden Praxis und Beurteilung sozusagen 'ertappt' wird. Herrschaft, wie sie auf der Erde ausgeübt wird (und vielleicht ausgeübt werden muss), erweist sich schlagartig als ein Modus der schuldhaften Verzerrung und Verfälschung eines ursprünglich vollständig anders angelegten sozialen Verhaltens – so unvermeidbar uns eine solche Verzerrung auch erscheinen mag.

In den Gesprächen Ransoms auf Malacandra wird auch dem Leser klar, dass unser eigener Planet auf merkwürdige Weise von den Quellen und Beweggründen dieses andersartigen ursprünglichen Verhaltens abgeschnitten ist. Eben dies deutet das Symbol des "schweigenden Sterns", des "silent planet" an. Der Planet Erde ist – wie es scheint – von dem Gespräch, das die Welten mit Gott führen, ausgeschlossen. Er ist von einem anderen Geist, einem Geist des Misstrauens, des Ressentiments und der Verdächtigung richtig-

gehend beherrscht und "belagert". Mit dem "schweigenden Stern" hat Lewis damit ein Symbol von weit mehr als nur kulturkritischer Reichweite gefunden, das in Analogie zu sehen ist mit Martin Bubers Begriff der "Gottesfinsternis".

Die Lektüre des Buches schließt somit eine eindeutige ethische Evidenz in sich. Diese wird aber nicht (nur) über eine diskursive Erörtertung ethischer Probleme erreicht, sondern durch die Überzeugungskraft einer Geschichte oder eines darin enthaltenen experimentellen Modells, einer symbolischen Versuchsanordnung. Dass ethische Einsichten also gerade nicht über einen direkten Diskurs zu erreichen sind, formuliert Lewis einmal, recht glücklich, in seinen Überlegungen über den Sinn der alttestamentlichen "Fluchpsalmen". Gerade aus diesen, auf den ersten Blick recht sperrigen und (für uns) kaum unmittelbar nachzuvollziehenden Texten habe er Erkenntnisse gewonnen: "[I] gained something I might not have gained from a flawless ethical exposition. [...] The shadows have indicated [...] something more about the light" (*Reflections* 114). Auch hier wird durch Verfremdung einer gewohnten Blickrichtung das Eigentliche erst erkannt. Dass es Schatten und Verfremdung gibt, erlaubt, das im Licht Stehende angemessen wahrzunehmen.

Wie stark nun immer die Überzeugungskraft eines literarischen Sprachereignisses sein mag – Lewis kennt und reflektiert auch eine gegenteilige Erfahrung. Die Frage ist nämlich: Was passiert, wenn die Lektüre zu Ende ist? Im Bannkreis des literarischen Werks haben sich neue Evidenzen entwickelt, die aber außerhalb dieses Kraftfelds offenbar schnell zu verfallen drohen. Bewährt sich also die gewonnene Evidenz in der alltäglichen Wirklichkeit oder nicht? Am Schluss seines Werks über die Wunder (*Miracles*) kommt Lewis einmal auf eine solche Verfalls-Erfahrung zu sprechen. Seine Apologie des Wunders, so nimmt der Autor an, mag den Leser bis dahin bis zu einem gewissen Grade überzeugt haben. Nun aber, meint er, ist ein Phänomen zu befürchten, das er einen "tidal return of our habitual outlook as you close the book" nennt: "Perhaps you have been led on at times while you were reading. [...] – but now? [...] The dream is ending; as all other dreams have always ended" (*Miracles* 166). Verlässt man das Schwerefeld der Literatur, des Sprachereignis-

ses, so scheint sich die Realität als davon unbetroffen zu erweisen – der Traum ist zu Ende.

Und doch kennt Lewis andererseits sozusagen zweierlei "Ende des Traums". Mit beinahe gleicher Wortwahl wie eben wird am Ende von *The Last Battle* davon gesprochen, dass gerade die irdische Realität ein Traum sei, von dem man (im Tode) in das wahre Sein hinein erwacht: "The term is over: the holidays have begun. The dream is ended: this is the morning" (*Last Battle* 165). Wenn der aufmerksame Leser dergleichen Anklänge nicht nur für bloßen Zufall halten soll, so fragt er sich natürlich unwillkürlich: Welche von beiden (offenbar gegenteiligen) Bedeutungen von "Traum" trifft nun zu? Traum als Flucht-Raum, aus dem heraus man auf die herbe Wirklichkeit zurückgestoßen wird – oder Traum als die scheinbare Realität, aus der man in das eigentliche Sein hinein erwacht?

Man sieht hier eine Andeutung dessen, was gleich ausgeführt werden soll. Denn: diese Frage ist unentscheidbar. Ausschlaggebend ist vielmehr das Medium des Zugangs, im Sinne dessen, was wir schon gehört haben: "It all depended on the point of view" (*Silent Planet* 59). Und zumal dasjenige, was wir als das für uns "Gute" halten sollen, ist offenbar nicht in einem von ihm selbst verschiedenen Medium sichtbar. Schon Platon lokalisiert es deswegen sogar jenseits des Seins, – in einem für ihn spezifischen, sozusagen unselbstverständlichen Geltungsbereich. So ist also ethische Einsicht nicht durch rationalen Diskurs (auf der Ebene bloßen Seins und Daseins) gekennzeichnet. Sie ist zu erreichen durch (narrative) Verfremdung des vermeintlich Selbstverständlichen, einer Überschreitung des Gewohnten, einer "Transzendenz" im allgemeinsten Sinne. Aber: kann man mehr an Substantiellem tatsächlich nicht sagen?

II

Ursprünglich hatte ich ethische Erkenntnisse anlässlich einer Analyse des Buches *Mere Christianity* auszuarbeiten gehofft und deswegen meinen Beitrag in der Einladung zum Inklings-Symposion mit dem Titel "Mere humanity" benannt. So wie Lewis eine Apologie des Christentums darstellen wollte, die dieses auf dessen reine Struk-

turen zurückführte (man konnte beinahe an die *epochè* im Sinne Husserls denken), so hoffte ich etwas Analoges im Hinblick auf ethische Fragen zu finden. Wenn klar würde, was Ethik überhaupt bedeutet, so würden sich die konkreten Fragen wie von selbst beantworten. In der Tat fand ich für mich Wichtiges in *Mere Christianity*, aber seltsamerweise weniger in den ausdrücklich ethischen Kapiteln des Buches, die sogar manch Zweifelhaftes oder Fragwürdiges zu enthalten schienen. Einleuchtend war mir vielmehr der fundamental- oder basistheologische Grundansatz des Werkes. Und da waren es vier hauptsächliche Punkte, die mich im ethischen Gedankengang weiterbrachten.

1. Zunächst fiel mir eine Wendung auf, in der es um den Wertbegriff überhaupt ging; um das, was "das Gute" ist. Dies schließt sich direkt an das an, was bereits gesagt wurde. Denn auch hier zeigte sich: Wert lässt sich nicht als solcher beobachten, definieren oder manipulieren. Seine Gültigkeit kann nicht abgeleitet werden. In *Mere Christianity* überlegt Lewis einmal, dass die Kraft ("power"), die hinter dem Universum steht, selber ja nicht zum Universum gehört: "Since that power, if it exists, would be not one of the observed facts but a reality which makes them, no mere observation of facts can find it" (*Mere Christianity* 24). Und in Anwendung auf das ethische Prinzip des "Tao" stellt Lewis analog in *The Abolition of Man* lapidar fest: "Its validity cannot be deduced" (*Abolition* 83). Das sind nun Gedanken, die sehr an die berühmten Schlusswendungen von Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* erinnern: "Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt" (Satz 6.421); "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich; es ist das Mystische" (Satz 6.522); "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" (Satz 7). Wenn man diese prägnanten Formulierungen Wittgensteins noch ein wenig umformt, gelingt es sogar, dasjenige vor Augen zu haben, worum es Dichtung und Literatur für unseren gegebenen Zusammenhang zu tun sein kann: Wovon man nicht sprechen kann, das muss man sehen lernen, um es tun zu können. Interessant und weiterführend ist bei Wittgenstein vor allem, dass er Ethik und Mystik in einen engen Zusammenhang bringt. Das

hat mich auch dazu veranlasst, den vorgetragenen Gedankengang unter den Titel "Mystische Ethik" zu stellen.

Aufschlussreich ist an dieser Stelle ein Blick auf den zweiten Weltraumroman von Lewis, *Perelandra*. Dort geht es ja darum, dass Ransom, nun auf der Venus, den auch dort drohenden "Sündenfall" verhindert. Man sieht ihn in Gespräche mit der perelandrischen Eva verwickelt, die ihrerseits von einem Versucher bedrängt wird, der sich der körperlichen Hülle des schon vom Malacandra-Abenteuer bekannten Wissenschaftlers Weston bedient. Der Leser erlebt, wie diese Diskussionen eigentlich ergebnislos enden, wenn nicht sogar eher der Versucher das Übergewicht gewinnt. Als entscheidende Einsicht wird aber klar, dass der Versucher seine Argumente lediglich als interessebedingte Waffe benutzt und dadurch ethisch wertlos macht: "it [gemeint ist der in Westons Körper agierende 'Un-Man'] regarded intelligence simply and solely as a weapon" (*Perelandra* 110). Solchem ist aber eben nicht mit weiteren Argumenten beizukommen, sondern nur durch einen Akt des 'Zeugnisses', des Auf-sich-Nehmens, der Stellvertretung. Gerade das Zeugnis der Stellvertretung, das Ransom vollbringt, verhindert diesen 'Sündenfall' – nicht aber die etwaigen besseren Argumente. Hierin zeigt sich nochmals, dass das 'Gute' nicht im Bereich des Benenn- und Diskutierbaren liegt.

An einer bemerkenswerten Stelle des Romans (59f.) wird "das Gute" ("the good") eigens diskutiert. Die erste, unvermittelte Begegnung mit einem Fremden, Ransom, ist für die "Green Lady", die ihren Gefährten erwartet hatte, Anlass tiefgreifender Reflexionen. Verwirrt ist sie vor allem von dem Umstand, dass das Anhängen an dem "good you had expected" (in ihrem Fall der Gefährte) offenbar das neue Gute, "which was given" (die neue Begegnung, mit Ransom), in ein Nicht-Gutes verwandelt hat ("turned [...] into no good"). Dass also in den Gesichtskreis der Wahrnehmenden Neues eintritt, verlangt einen fortwährenden Ausgleich zwischen dem Bekannten und Erwarteten einerseits und dem, was hinzutritt andererseits. Auf diese Weise ist aber dieses Neue "a delight with terror in it." Der Green Lady kommt es so vor, als ob die gebahnten Wege des Nur-Hergebrachten sich als Illusion, als Irrweg erwiesen

hätten: "it seems these are no paths." Dies hat aber zur Folge: "The going itself is the path."

So ist der gewissermaßen exzentrische Zustand, in den die Green Lady durch ihre Begegnung mit Ransom gerät, ein solcher, der ein fortwährendes Suchen nach Gleichgewicht erfordert. Die Selbstreflexion, "this looking backward and forward along the line", gleicht einer Art Heraustreten aus dem eigenen Ich, freilich im gleichen Maße als sich dieses eben dadurch erst konstituiert. Der Versucher geht daher später auch genau auf diesen inneren Zwiespalt des Ich ein, indem er der Lady einen Spiegel, ("an English pocket mirror", 116) vorhält, um damit die Selbstreflexion zu verstärken: "to walk alongside oneself as if one were a second person" (117). Sofern der Spiegel die Konstitution des Ich als Rückwendung auf sich selbst symbolisiert, wird hier zugleich auch die Erkenntnis des "self-conceit", als der ethischen Verfallsform der Selbstzentrierung grundgelegt. (Das Motiv des Spiegels als Symbol und Medium der Selbstreflexion lässt übrigens denkbar werden, dass Lewis' Konzeption der Green Lady vielleicht von der Gestalt der Eurydike in Owen Barfields *Orpheus* mitangeregt ist, wie überhaupt die enge Verbindung beider Figuren zu Wasser und Meer bemerkenswerte Bezüge schafft; vgl. Schreier, "Orpheus"; sowie Schreier, "Spiegel und Schatten".)

2. Was hinter den Fakten steht, ist also selber kein Faktum. Aber dennoch ist es nicht unzugänglich. Denn wir selber stehen mit diesem Nicht-Faktum in einem engen Zusammenhang. Einerseits trifft es uns mit einer unbezweifelbaren Eindeutigkeit und Evidenz: "something absolutely unimaginable [...] – the inconceivable, the uncreated"; es fährt in die Natur wie ein Blitz: "striking down into nature like a lightning" (*Mere Christianity* 55). Andererseits finden wir uns selber als Wesen vor, die an jenem Ungeschaffenen jenseits des Faktischen Anteil haben. Denn, so fragt Lewis einmal: "What do we mean when we talk of God helping us?" Die Hilfe Gottes geht nicht anders als so, dass er einen Teil seiner selbst in uns hineinlegt: "We mean God putting into us a bit of Himself" (*Mere Christianity* 57). Und weiter: "our thinking can succeed only because it is a drop out of the ocean of His intelligence" (58). Dass wir selber Teil dieses Nicht-

Faktums sind oder an ihm Anteil haben, ist die Basis unserer Freiheit, unseres Handelns. Im Blick auf die oft diskutierte Ambivalenz von Determination und Freiheit könnte dies die Folgerung zulassen, dass der Mensch determiniert ist, insofern er Faktum ist. Insoweit er sich aber seiner Teilhabe am Nicht-Faktischen gewiss wird, erlebt er sich als frei und verantwortlich. Allerdings kann all dies nicht in einem vordergründig ontologischen (oder apologetischen) Sinn verstanden werden. Freiheit ist kein Faktum, sondern eher ein *faciendum*, hat daher einen proleptischen Sinn.

3. Dies hat Konsequenzen für die Struktur der menschlichen Persönlichkeit. Sie ist vom Nicht-Faktischen geprägt; daher ist sie gleichsam sich selbst allererst zugekommen. Ihre Sicherheit und Selbstgewähr ist also nicht in dem begründet, was sie als Faktisches zu sein scheint. Lewis nennt diesen Zustand des Sich-Zugekommen-Seins "humility", Demut. Dieser Begriff ruft mit Notwendigkeit sein Gegenbild hervor; Lewis spricht von "self-conceit" (*Mere Christianity* 121). Die philosophische Anthropologie seit Kierkegaard hat mit einiger Klarheit die Gefährdung des Menschen durch dieses "Sich-selbst-sein-Wollen" erkannt. Der Titel der Inklings-Jubiläumstagung ("Hybris und Heil") spielt genau auf das Gegeneinander dieser beiden Zentralbegriffe an. Bei Lewis sind in der Tat die Formen ethischen Fehlverhaltens aus dem *self-conceit* zu entwickeln. "Humility" dagegen erweist sich als das Zentrum ethischer Identität. *Self-conceit* ist dasjenige Konzept, das – speziell in der "Space Trilogy" von Lewis, darüber hinaus aber auch an vergleichbaren Stellen anderer Inklings-Autoren – allen (bio-)ethisch anfechtbaren Praktiken zugrundeliegt. Man denke an die Projekte von Weston (Eroberung anderer Planeten zugunsten des Fortlebens der Menschheit), die technische Verlängerung des "Geistes" im Experiment in *That Hideous Strength*, aber auch an die entsprechenden Praktiken von Sauron und seiner Anhänger in Tolkiens *Lord of the Rings*. Was *humility* im Gegensatz zu *self-conceit* bedeutet, wird am schönsten deutlich an der Wandlung von Eustace in *The Voyage of the Dawn Treader* (Kap. 6–7; 74ff.) in den Narnia-Geschichten. Das Beharren auf dem Selbst, so zeigt sich dabei, ist gerade ein ethischer Selbst-

verlust. Die Person gewinnt sich selbst erst durch *humility*, so dass sie wie ein Durchgangs- und Wandlungsphänomen erscheint. Wenn sie von sich sagen könnte: "I am infinitely superfluous" (*Perelandra* 186), wird sie allererst in denjenigen Selbststand erhoben, von dem gelten könnte, er sei gerade "beyond personality" (*Mere Christianity* 153ff.).

4. Der letzte Punkt ist Lewis' Einsicht, dass Theologie praktisch ("Theology is practical", *Mere Christianity* 155, 161) und experimentell ist ("Theology is, in a sense, an experimental science", *Mere Christianity* 164). Was theologisch gesagt wird, wird experimentierend gesagt: "Let's pretend" (*Mere Christianity* 187ff.). Diesen Gedanken führt Lewis in *Mere Christianity* eher wie beiläufig ein. Er ist aber grundlegend für einen transponierten und fortentwickelten Sinn von Theologie, die von einer aporetisch gewordenen "dogmatischen" Form Abschied nimmt. Dieser Gestaltwandel lässt sich wohl am besten an dem Werk *L'action* von Maurice Blondel von 1893 belegen. Von da ab (wenn auch keineswegs immer mit Bezug darauf) ist es immer mehr die handlungstheoretische Valenz und handlungsmäßige Konsequenz theologischer Einsichten und Aussagen, die für ihre Wirkung von Belang ist. Theologie wird der Tendenz nach kommunikativ, kontextuell und pragmatisch.

Es hat nicht den Anschein, als ob Lewis sich mit Absicht diesem Zusammenhang anschlösse; gleichwohl scheint er schlüssig. Theologie ist praktisch; das will besagen: die theologischen Sätze beziehen sich auf das konkrete Leben des Menschen, richten sich nicht auf bloß 'Objektives'. In *Mere Christianity* bemüht sich Lewis mit Erfolg um den Nachweis, dass selbst die abstrakt scheinenden theologischen Theoreme um die Dreifaltigkeit mit dem konkreten Leben des einzelnen Christen zu tun haben (vgl. *Mere Christianity* 160ff.). Umgekehrt, aber im gleichen Sinne, schöpft nach Blondel die Theologie aus dem, "was tatsächlich praktiziert wird" (*Aktion* 512; "ce qui est pratiqué en effet"; *L'action* 521). Was nicht in letzter Hinsicht benenn- oder zwingend herleitbar ist, kann dennoch getan, durch "action" realisiert werden; oder vielmehr: es *muss* getan, realisiert werden (können), wenn es überhaupt zum Austrag kommen soll.

Auch für Blondel müsste man demgemäß "Mystiker" sein, um sich über das letzte Ziel der "action", auch ohne eine diskursive Sicherheit, im Klaren zu sein (*L'action* 523). Diese Klarheit liegt "nicht in den sittlichen Vorschriften, sondern in der Aktion" selbst (*Aktion* 512). Daraus ist die Folgerung zu ziehen, dass die Ethik nicht heterogen, als eigenes "Fach" und Themenfeld, neben der eigentlichen Theologie steht, sondern mit ihr eine homogene Einheit bildet. Dass Lewis dies nicht genau sieht, ist der Grund dafür, dass die ausdrücklich ethischen Passagen in *Mere Christianity* stellenweise deutlich von der angedeuteten Heterogenität geprägt sind.

III

Immerhin: für unseren Gedankengang folgt daraus – oder es liegt ihm schon zugrunde –, dass die Leitlinien eines ethischen Handelns nicht a priori festzulegen oder diskursiv abzuleiten sind. Blondels deutscher Übersetzer spricht in diesem Zusammenhang treffend davon, dass es vielmehr um "das aktive Sicheinfügen in den Zug des Wirkgefüges der Welt" geht (Blondel, *Aktion* 527). Auffällig ist, dass Lewis in *The Abolition of Man* dafür die – bei ihm sonst offenbar nirgendwo auftauchende – Chiffre "Tao" findet.

Auch dieses Tao ist gleichsam ein experimentierender Begriff, sofern nicht im Voraus abmessbar und nicht zu definieren ist, was in ihm steckt, was mit ihm gemeint ist. Die Quelle, das *Tao te king* des Laotse, verdeutlicht klar die Tendenz der Nichtsagbarkeit, was wiederum an Wittgenstein erinnert. Das Tao, laut dem allerersten Satz des *Tao te king*, kann nicht benannt werden. Oder auch umgekehrt: das Tao, das benannt werden kann, bzw. versuchsweise benannt wird, ist nicht das wahre Tao.

Es muss daher auf die Gefahr eingegangen werden, die dann virulent wird, wenn es dennoch benannt werden soll. Dass Lewis an einigen Stellen dieser Gefahr erliegt, hatte sich eben schon angedeutet. Manchmal scheint er davon auszugehen, als sei doch schon im Voraus formulier- und abrufbar, was das Tao beinhaltet: " a dogmatic belief in objective value is necessary to the very idea of a rule which is no tyranny" (*Abolition* 73). Sicherlich ist zu verstehen, was Lewis

hier meint. Dennoch ist es auch ein Anzeichen für eine gelegentliche gedankliche Schwäche, wenn unterstellt wird, es gebe wirklich und der Sache nach in diesen ethischen Fragen so etwas wie "dogmatic belief" und man könnte sich darauf berufen. Vielmehr – und das scheint der eigentliche gedankliche Impetus bei Lewis zu sein – ist jeder ethische Inhalt zu verstehen als "(Wieder-) Entdecktes" und unversehens Einsichtiges; nicht nur als weiterer beliebiger Fall eines allgemeinen Gesetzes, sondern als je einzigartiges, unwiederholbares Ereignis (vgl. dazu Schreier, "Selbstfremdmachung"). Hier erinnere man sich an Martin Bubers Entdeckung des Du, das sich eben nicht vermessen und als Argument einsetzen – dem sich nur begegnen lässt. Lewis zitiert Bubers Beschreibung der "Thou-situation" (*Abolition* 79), die nach Buber dadurch charakterisiert ist, dass sie "immer wieder, immer neu, unvorhersehbar, unvordenkbar, unvorschreibbar gelebt wird" (Buber, *Ich und Du* 91). Einzigartige Ereignisse und Begegnungen dieser Art lassen sich nicht als bloßer Einzelfall eines allgemeinen Gesetzes verrechnen. Genau so äußert sich Lewis: "The predictable world [...] is not the world we live in" (*Malcolm* 37). Und die Pointe gerade dieser Stelle liegt darin, dass dabei von Gebet die Rede ist, also wiederum von einem Sprachereignis. Der Sinn eines Gebetes (hier eines Bittgebets) liegt in der Erfahrung einer Welt offener Möglichkeiten. Sprache geht von dieser Erfahrung aus und artikuliert sich als Medium und Signatur von Freiheit. Nur weil wir von Freiheit ausgehen, hat es Sinn zu sprechen. Im Sprechen beziehen wir uns auf Dinge, die immer wieder als neue erscheinen, die nicht im Voraus berechenbar sind. "No one sunrise has ever been exactly like another" (*Malcolm* 38).

IV

Bei der Wiederholung meiner früheren Lewis-Lektüre ist mir die Schluss-Apotheose aus *Perelandra*, der "Great Dance", wieder besonders zu Bewusstsein gekommen, und zwar hinsichtlich ihrer philosophischen Relevanz allgemein, wie auch in Bezug auf den jetzigen Gedankengang. Was geht dort vor sich? Nachdem der Versucher überwunden wurde, der "Sündenfall" also nicht stattgefunden

hat, finden sich die Beteiligten – das perelandrische Menschenpaar, die Schutzgeister (Eldila) von Malacandra und Perelandra, sowie Ransom – zu einem Gespräch, oder eher zu einer poetischen Symphonie zusammen, von der es heißt, "he [Ransom] never knew what words were his or another's [...]. The speeches followed one another [...] like the parts of a music" (*Perelandra* 183).

Das Bemerkenswerte ist dabei, dass die zuvor erzählte ethische Auseinandersetzung nun ausmündet in eine kosmologische Vision, in der Ethisches und Ontologisches in eine Gesamtschau zusammenfließen. Man könnte sich dabei an einen Aphorismus von Novalis erinnern, der von der "Ansicht der Welt aus dem Moralsinn" und einer "Deduktion des Universums aus der Moral" (Novalis, *Schriften* III, 424) spricht. Lewis entwirft in diesem kurzen Textstück implizit eine ganze Philosophie, die in frappanter Weise an die viel später formulierte "Strukturontologie" (1971) von Heinrich Rombach erinnert, die ihrerseits ihre Herkunft von Nikolaus von Kues und Novalis nicht verleugnet. Zudem bezieht sich Rombach ebenfalls einleitend auf das "Tao" (Rombach 9f.), das dadurch zu einem verbindenden Element wird. Dass von "Ontologie" gesprochen wird, hat freilich etwas Missverständliches, denn es geht nicht um ein feststehendes und starres Sein, sondern um Weg und Bewegung. Sein kommt in Bewegung (vgl. Schreier, "Selbstfremdmachung" 219). "Tao" ist dafür nach Rombach ein hinführendes Modell. Vielleicht kann man daher mit gutem Sinn so etwas wie eine Explikation des "Tao" (wenigstens soweit es Lewis für sich rezipiert) aus dem *Perelandra*-Schluss herauslesen.

Der Modus des Weges hatte sich der Green Lady – wie erinnerlich – schon früh eröffnet; "the going itself is the path" (*Perelandra* 60) – diese Erkenntnis ergab sich ihr als Konsequenz und Lösung der unversehens aufgebrochenen Aporien der Selbstreflexion. Ganz in der Richtung dieser Maxime entfaltet sich die geistige Szene am Schluss des Buches. Hier wird nämlich das Weltganze als Vorgang immerwährender Neu- und Umformungen, Neuansätze und Fortführungen aufgefasst. "Never did He make two things the same; never did He utter one word twice" (*Perelandra* 184). Aber nicht nur Verwandlung geht vor sich, sondern die Art der Verwandlung selber

wandelt sich: "the mode of change is changed for ever" (ebd.). Rombach spricht eben dieses Phänomen an in seiner Kategorie "Steigerung" (89ff. u. ö.).

Die Stabilität und Identität eines solchen Vorgangs kann aber nicht von außen gewährt werden, sondern wird von einer "Wechselrepräsentation" (Rombach, nach Novalis, *Strukturontologie* 165, 329) in seinem eigenen Gleichgewicht gehalten. Für dieses Gleichgewicht steht Gott ein, insofern er sich überall, selbst im kleinsten der Wesen manifestiert und kontrahiert: "Deep Heaven is inside Him who is inside the seed and does not distend Him" (*Perelandra* 184). Freilich geht der Sinn des Begriffs "Gott" selber genau erst in diesem Vorgang auf. Der ganze Himmel, das ganze Weltall ist 'in' Gott und von Gott umfangen, der seinerseits 'in' jedem Samen sich findet und ihn nicht sprengt. Diese Wechselbedingtheit oder Wechseleinwohnung (Rombach 28, 33, 42) bringt gleichsam das Weltganze überhaupt erst hervor, stellt die "Struktur" des "Great Dance" dar. Dieses an Nikolaus von Kues erinnernde Zusammenspiel von *implicatio* und *explicatio* hat auch die Konsequenz, dass die geschaffenen Wesen ihrerseits sich gegenseitig enthalten und repräsentieren. Dies hat wiederum zur Folge, dass eine allein maßgebende Mitte jenseits und außerhalb des "Great Dance" nicht existieren kann. So kann es einerseits heißen, dass die Mitte des Ganzen sich überall befindet: "Each grain is the centre. The Dust is the centre. The Worlds are at the centre [...] Where Maleldil is, there is the centre. [...] There is no way out of the centre" (*Perelandra* 185). Andererseits aber gilt genau so, dass es eine solche Mitte, gleichsam in ontologischem Sinne, überhaupt nicht gibt: "There seems no plan because it is all plan: there seems no centre because it is all centre." (*Perelandra* 186). Denn jedes Element, das sich als eine solche Mitte ausgeben wollte, müsste von sich sagen: "I am infinitely superfluous" (*Perelandra* 186). Jedes Element des Ganzen ist sozusagen für sich verschwindend, und doch eben gerade darin konstituiert.

Lewis geht hier sehr weit in einer philosophischen Konzeption, die er an anderer Stelle so intensiv nicht mehr weiterverfolgt oder vertieft hat. Hier soll es aber genügen, ausdrücklich noch die ethische Schlussfolgerung zu notieren. Die Idee des "Great Dance", des

Großen Plans bringt es mit sich, dass hier letztlich von einer Dichotomie von Determination und Freiheit als Problem nicht mehr die Rede sein kann. Denn dieser Plan ist von der Art, dass jedes Wesen ihm zwar einerseits zu folgen hat, dass er aber andererseits durch die schöpferische Produktivität jedes dieser Wesen überhaupt erst entsteht. "In the plan of the Great Dance plans without number interlock, and each movement becomes in its season the breaking into flower of the whole design to which all else had been directed. [...] Each figure as he looked at it became the master-figure or focus of the whole spectacle" (*Perelandra* 186–87). Ethisches Verhalten misst sich selbst allenfalls daran, wie weit es ihm gelingt, dem Plan des "Great Dance" zu entsprechen. Gerade darin, dass es ein 'äußerliches' Kriterium dafür in letzter Hinsicht nicht geben kann, beruht offenbar ebensosehr die Anfechtung wie aber auch die Größe jeder ethischen Entscheidung.

Literaturverzeichnis

Blondel, Maurice. *L'action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Oeuvres complètes. Tome 1.* Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

—. *Die Aktion :Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik.* 1893. Übers. Robert Scherer. Freiburg u. München: Alber, 1965.

Buber, Martin: *Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Werke. Erster Band: Schriften zur Philosophie.* München u. Heidelberg: Kösel Lambert Schneider, 1962. 503–603.

—. *Ich und Du.* Nachwort Bernhard Casper. Stuttgart: Reclam, 1995.

Kuhn, Helmut. "C. S. Lewis: Der Romancier der unerbittlichen Liebe". *Lob der Schöpfung und Ärgernis der Zeit.* Ed. Karlheinz Schmidthüs. Freiburg: Herder, 1959. 125–141.

Lewis, C. S. *The Abolition of Man.* New York: HarperOne, 2001.

—. *The Discarded Image: An introduction to Medieval and Renaissance Literature.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

—. "Imagination and Thought in the Middle Ages". *Studies in Medieval and Renaissance Literature.* Cambridge: Cambridge University Press, 1966. 41–63.

—. *Jenseits des schweigenden Sterns.* Hamburg: Rowohlt, 1958.

—. *The Last Battle.* Harmondsworth: Penguin Books, 1970.
—. *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer.* New York: Harcourt, Brace & World, 1963.
—. *Mere Christianity.* New York: HarperSanFrancisco, 2001.
—. *Miracles: A Preliminary Study.* New York: Macmillan, 1978.
—. *Out of the Silent Planet.* New York: Scribner, 2003.
—. *Perelandra.* New York: Scribner, 2003.
—. *Perelandra oder Der Sündenfall findet nicht statt.* Freiburg: Herder, 1959.
—. *Reflections on the Psalms.* London: Bles, 1958.
—. *The Voyage of the Dawn Treader.* Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
Novalis. *Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs.* Hg. P. Kluckhohn und R. Samuel. 2./3. Aufl. 6 Bände. Stuttgart: Kohlhammer, 1960ff.
Rombach, Heinrich. *Strukturontologie: Eine Phänomenologie der Freiheit.* Freiburg u. München: Alber, 1971.
Schreier, Josef. "Sprache und Sein bei den Inklings". *Inklings-Jahrbuch* 2 (1984): 51–63.
—. "'Selbstfremdmachung' und Identität". *Inklings-Jahrbuch* 21 (2003): 201–220.
—. "Spiegel und Schatten: Identität und Negation, erläutert an Motiven im Werk George MacDonalds". *Inklings-Jahrbuch* 23 (2005): 32–52.
—. "*Orpheus* im Kontext: Owen Barfields 'poetic drama' im Zusammenhang der literarischen und musikalischen Gestaltungen des Orpheus-Motivs". *Inklings-Jahrbuch* 24 (2006): 79–98.
Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus.* Frankfurt: Suhrkamp, 1964.