Josef Schreier

'SELBSTFREMDMACHUNG' UND IDENTITÄT

Erkenntnistheoretische Motive bei den Inklings, erörtert mit Bezug auf die Romantik

Dieser Beitrag ist ein philosophisches Experiment. Es geht um die Frage, welche Art Erkenntnis hinter den Schriften der Inklings steht. Mit Bezug vor allem auf MacDonald, Chesterton und C. S. Lewis wird eine Erkenntnisform ermittelt, die sich vom feststellenden und vorstellenden Denken, welches die Neuzeit prägte, abhebt. Es ist eine Erkenntnisform, die davon ausgeht, daß wir von dem, was wir erleben und erfahren, grundsätzlich 'überrascht' werden, daß also die Vorgaben, die unser Denken notwendigerweise mitbringt, immer wieder durch die Erfahrung grundsätzlich korrigiert, überwunden, ganz neu gefaßt werden. Das denkende Subjekt findet sich so immer von neuem konstituiert, die Objekte, die Dinge selber offenbaren sich entsprechend immer je neu, im Sinne einer "Epiphanie". Zwischen beidem, Subjekt und Objekt, spielt sich eine 'dramatische' Bewegung ab.

This contribution is a philosophical experiment. The present article looks into the question as to which kind of perception lies at the basis of the writings of the Inklings. This type of perception is identified with regard to, above all, MacDonald, Chesterton and C. S. Lewis as differing greatly from the 'main stream' of thought in modern times which refers to a determining and conceptual way of thinking. Perception as viewed by the Inklings presumes that we are fundamentally 'surprised' by whatever experience we undergo. This means that any set of constituents upon which our mind might be based will inevitably be revised, overcome, newly conceived by experience. Thus the thinking subject finds itself ever newly constituted, the objects, the things reveal themselves ever newly in the sense of an 'epiphany'. Between subject and object we find a sort of 'dramatic' performance taking place.

◇

Es ist schon viele Jahre her, daß ich in einem Artikel im Inklings-Jahrbuch aus meinen Lektüren der verschiedenen 'Inklings' eine philosophische Konsequenz zu ziehen versuchte, die ich eine "ontologische" nannte (Schreier, "Sprache und Sein"). Meine Frage war: welche Art von 'Seinsgeltung' können die 'phantastischen' Gebilde der Inklings-Dichtungen beanspruchen, also konkret etwa: wo liegt eigentlich Narnia, oder Perelandra, welcher Art Wesen sind die Hobbits? usw. Ich habe eine Antwort dahingehend versucht, daß die Seinsgeltung dieser Fiktionen eine solche sei, die sich allein auf die Geltung der Sprache oder sprachlicher Gebilde bezieht; daher habe ich auch von einer 'hermeneutischen' Konsequenz gesprochen, die aus dem Studium der Inklings-Texte zu ziehen sei. Das, was uns als 'phantastisch' erscheint, was also – wie wir zunächst wohl meinen – außerhalb unserer objektiven Erfahrung liegt, wird demnach – wenn und soweit es uns mit den Mitteln der Sprache gleichsam vor Augen geführt wird – von uns dennoch als sinnvoll wiedererkannt (wenn auch gradweise, bis zum tatsächlich Un-Sinnigen, abgestuft); – und zwar geschieht das mittels einer ganz eigentümlichen integrierenden Kraft der Sprache, die das 'Phantastische' in den Sinn-Kosmos des Verständlichen einbezieht und mit der objektiven Erfahrung vermittelt. Einfach gesprochen: auch, ja gerade das 'Phantastische' *sagt* uns etwas, – wobei noch zusätzlich dasjenige, was der *objektiven* Erfahrung nach zunächst als 'normal' beurteilt wird, nun seinerseits durch die *sprachliche* Erfahrung des Phantastischen in ein neues Licht gestellt, transformiert wird; ja es zeigt sich, daß das 'Normale' selber auch schon Leistung der Sprache war. Der Sinn von Objektivität wird demnach durch die eigentliche Quelle jeden Sinns – nämlich die Sprache – sogar allererst konstituiert. Hierin lag die ontologische Konsequenz meiner damaligen Inklings-Interpretation.

Diesmal geht es mir darum, das Problem von der Seite der Erkenntnis her aufzurollen. Die Frage wäre also jetzt: wie kommt es eigentlich, daß der Leser diese eben erwähnten Geltungen erkennt, wieder-erkennt und an-erkennt, oder: welche Art oder welcher Modus von Erkenntnis liegt überhaupt der spezifischen Seinserfahrung zugrunde, derer wir in den Inklings-Texten innewerden? – Denn daß so etwas wie ein Verständnis von 'Sein' vorliegt, wenn wir diese Texte

mit Sinn zu lesen vermögen (oder gar eine Art Erweiterung dessen, was 'zunächst und zumeist' als seiend angesprochen werden mag), das scheint doch offensichtlich. Oder um die Frage transzendentalphilosophisch umzuformulieren: welches ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, überhaupt 'Phantastisches' (und von daher, wie eben gesehen, auch Objektives) erkennen und formulieren zu können? Wie sich zeigen wird, nehmen die Inklings[1] auch in dieser Fragestellung (ebenso wie in der ontologischen) Impulse des romantischen Denkens auf, die von Novalis ausgehend über George MacDonald den neueren Autoren vermittelt werden.

Inklings

Freilich kann zunächst noch gefragt werden, inwiefern überhaupt die 'Inklings' hier als einheitlich Größe aufgefaßt werden dürfen, da doch vermutlich jeder einzelne der betreffenden Autoren als Einzelgestalt gewürdigt werden müßte und die Gruppe sicher auch je unterschiedlich zur 'Romantik' steht. Aber dieses Bedenken werden wir hier sozusagen rein pragmatisch beantworten, insofern wir einzelnen Gedankenmotiven im Sinne eines emblematischen Zusammenhangs nachgehen. Wir werden also auf Motivfiguren aufmerksam machen, die – gerade insofern sie dem einzelnen Autor vermutlich gar nicht thematisch sind – einen untergründigen Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Autoren deutlich machen mögen, der wohl sogar im Einzelfall ein ausdrückliches Argumentati-

[1] Unter 'Inklings' verstehen wir hier neben der Gruppe der sich selber so nennenden Autoren auch alle Vorläufer und geistig Nahestehenden. Ebenso wie für die Romantik gibt es auch für die Inklings eine sozusagen 'mediale' Verwandtschaft und Zugehörigkeit. – Zu bedenken bleibt in dieser 'medialen' Verbundenheit noch die Tatsache, daß die 'Inklings' – wie ja nicht zuletzt die Existenz der deutschen 'Inklings-Gesellschaft' und auch dieser Zeitschrift beweist – eine deutschsprachige Wirkungsgeschichte haben. Viele Inklings-Texte sind dem gegenwärtigen Verfasser zunächst in einer deutschen Übersetzung bekannt geworden, so daß auch manche Gedankengänge von diesen deutschen Fassungen ausgegangen sind. – Im übrigen werden wir in unseren Überlegungen Texte von G. MacDonald, G. K. Chesterton und C. S. Lewis zugrundelegen, in der Hoffnung, einen Grundton gefunden zu haben, auf den sich auch andere Inklings-Autoren beziehen lassen.

onsziel eines bestimmten Autors wenn auch nicht gerade desavouiert, so doch in einen viel weitergehenden (und zunächst vielleicht auch dem Leser nicht gegenwärtigen) Horizont stellen kann.

Vielleicht können wir in diesem Zusammenhang an einem der hier vor allem in Frage kommenden Titel ein Wortspiel versuchen, das auch gleich eine These einführt: Chestertons *Orthodoxy* ist selber alles andere als orthodox! – und zwar deswegen, weil sich im Gedankengang dieses Werkes dasjenige als Wiederentdeckt-Unselbstverständliches zu erkennen gibt, was sich andernorts unter der gleichen Bezeichnung wohl eher als das Allerselbstverständlichste – und in diesem Sinne eben Orthodoxe – verstehen würde. (Möglicherweise sind Chestertons – wie auch Lewis' – 'apologetische' Werke daher in Gefahr, grundsätzlich mißverstanden zu werden, wenn diese Grundfigur der 'Rückkehr' nicht mitvollzogen wird.) Das Eigene als Fremdes wiederzuentdecken, allzu vertraut Scheinendes 'fremd' zu 'machen', um es so als Unselbstverständliches[2] neu sehen und verstehen zu lernen, – dies ist es, woraufhin wir die Inklings auslegen wollen.

Von solchen Motiven her (die eher hintergründiger oder struktureller Art sind) ergibt sich die 'Familienähnlichkeit' einer Denk-Mentalität (oder nennen wir es vielleicht sogar eine Spiritualität), die sich nun aber ihrerseits von der gemeinsamen Herkunft aus der 'Romantik' – und eben von dem im Titel genannten Begriff der 'Selbstfremdmachung' – her aufschlüsseln läßt. Genau in dem Maße also, als wir dieses Motiv der Alterität[3] – oder: der Rückkehr aus der 'Selbstfremdmachung' in eine verwandelte Identität – in den Werken der Inklings wiederfinden, wollen wir bei diesen, wenn nicht eine

[2] Diese Begriffswendung durchwirkt das theologisch-pastorale Werk von Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) und wird hier mit Dankbarkeit rezipiert. Dies ist auch deswegen sinnvoll, weil Hemmerles gedanklicher Ansatz sich ebenfalls u. a. aus dem Umkreis der deutschen Romantik herleitet (v. a. Franz v. Baader, aber auch Schelling sind zu nennen).

[3] Dieser Neologismus wird im Gefolge der deutschsprachigen Rezeption des Werks von Emanuel Levinas derzeit verstärkt benutzt. Er kann durchaus mit dem in Einklang gebracht werden, was wir hier von seiten der Inklings erörtern.

Einheit, so doch zumindest einen gemeinsamen Fluchtpunkt postulieren, ohne damit die Autoren philosophisch-spirituell 'gleichschalten' zu wollen.

Romantik

Dasjenige also, woraufhin wir die Autoren – als auf ein Gemeinsames hin – auslegen, ist die innere Differenziertheit und Unselbstverständlichkeit ihrer Grundintuition. Wir geben dafür als Quelle den von Novalis herrührenden Begriff der 'Selbstfremdmachung' an. Für Novalis ist die Erkenntnis eines Objekts herzuleiten aus der Zuweisung oder Assimilation dieses Objekts ins erkennende Ich (ein 'Gegenstand' wird durch Erkenntnis eigentlich zum 'Zu-stand', was eben mit Zuwendung oder gar Identifizierung zu tun hat; vgl. II, 226[4]). Ein Objekt, ein Gegenstand ist daher nur zu erkennen und zu verstehen in dem Maße, "wie wir uns selbst und unsre Geliebten" (III, 429) verstehen. Andererseits und im gleichen Zuge verstehen wir "alles Fremde nur durch Selbstfremdmachung, Selbstveränderung" (ebd.), derart also, daß der Erkennende sich ins Objekt hinein erweitert. Dabei ist freilich sofort hinzuzudenken, daß das Ich für sich selbst genommen noch gar nichts ist, sondern daß ihm alles erst durch Erfahrung, durch Begegnung, 'gegeben' werden muß (Novalis wörtlich: "[...] daß Ich im Grunde nichts ist – Es muß ihm alles gegeben werden"; II, 273). Das Ich ist so gleichsam sich selbst seine eigene Rück-gabe, wie andererseits das Objekt aus einer Hin-Gabe des Subjekts sich konstituiert. So entstehen Ich wie Objekt für Novalis aus einer unendlichen, unabschließbaren Wechselwirkung. – Und dieses Widerspiel von Identität und Differenz, von Ausgriff und Rückkehr ist es denn auch, die nun unsere Inklings mit der Romantik in Verbindung bringt, wie schon die ersten Gedankenschritte gezeigt haben.

Aber was ist für die Inklings eigentlich 'Romantik', wie kommen sie mit ihr – dem Begriff wie auch der Sache – in Kontakt? – Zunächst

[4] Wir zitieren Novalis nach der historisch-kritischen Ausgabe (vgl. Literaturverzeichnis) mit Angabe des Bandes in römischen und der Seite in arabischen Zahlen.

ist natürlich 'Romantik' selber ein vieldeutiger, begrifflich kaum zu fassender Terminus, weshalb er denn auch von C. S. Lewis, der ja in *The Pilgrims Regress* ursprünglich u. a. eine "apology for [...] romanticism" (*Regress,* Untertitel) verfassen wollte, in seinem "Preface to third edition" dieses Werks als unbrauchbar beiseite geschoben wurde, – freilich nicht ohne daß Lewis es sich im gleichen Atemzuge angelegen sein ließ, ausführlich darzulegen, was er mit "Romanticism (in my peculiar sense)" (ebd. 15) ursprünglich hatte bezeichnen wollen. Ohnehin ist natürlich Phänomen wie Begriff der Romantik geistesgeschichtlich nicht auszuklammern oder wegzudenken. Allerdings müßte die Romantik, wenn man sich ihr nähert, dann aber wohl gerade von der Tatsache her interpretiert werden, daß sie sich einer begrifflichen Bestimmung gerade entzieht und eben nur von ihrer 'Wirkungsgeschichte'[5] her zu greifen ist. Und da ist es in unserem Falle, d. h. im Blick auf die Inklings offensichtlich genug, daß George MacDonald ausgiebige Kenntnis der deutschen Romantik hatte. Auch daß seine spezifische Spiritualität stark von Novalis bestimmt ist, kann jedem sorgfältigen Leser auffallen. Wenn aber etwa Chesterton oder C. S. Lewis von Romantik reden, so geschieht dies nicht in einem vorwiegend rezeptiven Sinn, sondern so, daß hier eine eigene Grunderfahrung ins Spiel gebracht wird, die dann wiederum von sich her mit 'Romantik' in Verbindung steht.

Chesterton: die Logik des Feenlandes

Zu Beginn von *Orthodoxy* erwähnt Chesterton sein Vorhaben, gelegentlich einmal von einem Weltreisenden zu erzählen, der England neu entdeckt in der Meinung, es handle sich um ein unbekanntes Archipel in der Südsee. Vergleichbares wie diese (selber aber noch gar nicht erzählte) Geschichte hat Chesterton in seinem Orthodoxy-Buch vor: nämlich eine Entdeckungsreise in (vermeintlich)

[5] Vgl. Schreier, "Katholische deutsche Romantik", sowie die dort S. 129 zitierte Formulierung von Romano Guardini, wonach man beim Problem, Romantik terminologisch festzulegen, davon auszugehen hat, daß und wie sich die Romantik einer solchen Festlegung gerade entzieht.

Altbekanntes. Und genau so bestimmt Chesterton, was für ihn "romance" ist: nämlich das (probeweise) Neu-Sehen, das Neu-Wahrnehmen des Ur-Alten, oder: das Wiederfinden des scheinbar Altbekannten im Modus des Erregend-Neuen. Das nur scheinbar Bekannte (wie die titelgebende "orthodoxy") wird gleichsam als ur-neu erfahren, – vielleicht sogar projektiert – als 'Wunder', als Un-Selbstverständliches. In völlig analogem Sinne ist bei Novalis die Operation des 'Romantisierens' zu verstehen; diese – wie er es nennt – "qualitative Potenzierung" besteht für Hardenberg nämlich darin, "dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehn, [...] dem Bekannten die Würde des Unbekannten" zu geben (II, 545). Ontologisch gesehen, ist für Chesterton wie für Novalis in letzter Konsequenz alles Seiende wunderbar, im Sinne von: jenseits aller Selbstverständlichkeit. Chesterton kritisiert an einer Stelle im Kapitel "The Ethics of Elfland" den "scientific fatalism" der Neuzeit, der alles, was ist, auf das zurückbezieht, was und wie es immer schon war: "everything is as it must always have been" (*Orthodoxy* 56), also auf das je schon und immer schon im voraus Bekannte. Dagegen würde der "fairy-tale philosopher" davon ausgehen, daß sich die Dinge in jedem Moment ganz neu so darstellen, wie sie eben erlebt werden. Die Dinge als bekannt vorauszusetzen, beruht in diesem Sinne auf einem (allerdings nicht erst neuzeitlichen, sondern schon von Aristoteles her begründeten[6]) vorstellenden und feststellenden Denken. Sie dagegen als jeweils fremd und neu zu erleben, bringt sie in einen nicht bloß registrierenden, sondern, wie Chesterton sagt, dramatischen Kontext zurück: "the red of garden roses is not only decisive but dramatic". Jede Erfahrung, jede Erkenntnis wird als implizites Element auf ein einmaliges Ereignis, eine dramatische Konstellation bezogen; von jedem, der etwas erkennt oder erfährt, gilt also: "He feels that something has been done" (*Orthodoxy* 57).

[6] Es scheint ja fast, als hätte Chesterton in dem eben erwähnten Zitat an das aristotelische *to ti en einai* gedacht. Erstaunlich im übrigen, daß Chesterton im angeführten Kapitel offenbar nichts Geringeres als Heideggers Metaphysik-Kritik vorwegzunehmen scheint.

Diese Mystik der realen Erfahrung nimmt selbst das, was sich im feststellenden Denken zu widersprechen scheint, in seiner scheinbaren Gegensätzlichkeit in Kauf. In dieser Hinsicht findet sich bei Chesterton fast so etwas wie eine radikale Skepsis, die jedes vorgegebene oder konstruierte 'Wissen' ausschaltet zugunsten einer epiphanisch-okkasionellen Erkenntnis. Wir wissen nicht a priori, was ist und wer wir selbst sind, wir müssen es vielmehr erst je neu erfahren in dem dramatischen 'Roman', der unser Leben ist. Dies geht sogar so weit, daß die Identität des Ich in Frage steht: ein jeder hat im Grunde (gewissermaßen immer schon) vergessen, wer er ist: "every man had forgotten, who he is" (*Orthodoxy* 51). Erst die Magie, die im Grunde der Welt waltet und die jedes Seiende epiphanisch hervorruft, bringt uns wieder zu uns selbst, im gleichen Maße, wie sie uns die Dinge in jedem Augenblick neu sichtbar macht. Alles ist so offen, daß nun sogar Gott selbst (gleichsam der Magier des Seins) in diese Offenheit einbegriffen ist.

Eine der erstaunlichsten Wendungen in *Orthodoxy* (im Kapitel "The Romance of Orthodoxy") erläutert, daß die christliche Erfahrung der Inkarnation genau das Ungenügen an einem bloß fest- und vorgestellten Gott (im Begriff der Allmacht konzentriert) beantwortet: "Christianity [...] has felt that omnipotence made God incomplete" (*Orthodoxy* 144). Gott läßt sich also nach christlicher Erfahrung selbst auf das Spiel der Magie ein, liefert sich ihr aus und wird kontingent – und wird (in der Szene in Gethsemane) sogar als Gott von Gott versucht: "in a garden God tempted God" (ebd. 145) – gleichsam, als hätte auch Gott vergessen, wer er ist und als müßte er es in diesem 'Versuch' erst von neuem herausbekommen. Dies hieße also: auch wer Gott ist, bleibt grundsätzlich offen, wir wissen es (noch) nicht: es muß sich je in dem dramatischen Roman, den er mit dem Menschen und der Welt und mit sich selbst spielt, erweisen. Romantik (*romanticism*) ist daher für Chesterton eine Kombination dessen, was bekannt scheint, mit dem zutiefst Unbekannten des Seins und im Sein. Diese 'Mischung' hat zudem – wie eben gesehen – mit dem Neuen zu tun, das das Christentum in die Welt gebracht hat oder je neu bringt; insofern hat ja auch die Romantik für sich in Anspruch genommen, das Christliche allererst ursprünglich zu kon-

stituieren, gewissermaßen als 'Selbstfremdmachung' Gottes. Grundsätzlich gilt nach Novalis: "Das Unbekannte, Geheimnißvolle ist das Resultat, und auch Anfang von Allem" (III, 302). Allgemein gesprochen: was ist, liegt nicht einfach schon vor. Wir kommen vielmehr auf das, was ist, in einem kontingenten Erfahrungs-Zusammenhang zurück, stoßen darauf – okkasionell – in einem narrativen, romanhaften, niemals festgelegten, offenen Kontext, der nach Novalis ein nicht schon im Voraus konstruierter, sondern "von uns gemachter Roman seyn" (II, 563) soll.

C. S. Lewis: Logik des rein Objektiven

Um dem Begriff des *romanticism* bei C. S. Lewis näher zu kommen, ist besonders das "Preface to third edition" von *The Pilgrim's Regress* zu beachten. Die dort angesprochenen Gedanken werden dann ausführlicher in einigen Kapiteln von *Surprised by Joy* entfaltet. Lewis spricht als seine persönliche Ur-Erfahrung ein "Sehnen" ("longing") an, das sich einer Identifizierung entzieht, – das an Etwas erinnert, was aber selber seinerseits nicht benennbar ist. Auch hier stellt sich unmittelbar ein Bezug zu Novalis ein, der in der "Hymne" aus den "Geistlichen Liedern" einmal vom "Tisch der Sehnsucht" spricht, "der nie leer wird" (I, 168); aber auch grundsätzlich ist klar, daß Sehnsucht tatsächlich eines der Grunderlebnisse der Romantik ist. Für Lewis legt sich eben daher der Begriff *romanticism* zunächst nahe, um damit diese seine Grunderfahrung zu beschreiben. Er nimmt aber später diesen Terminus deswegen selber zurück, weil seine Erfahrung, dieses "intense longing", eben eine solche ist, die sich selber einer Fest-Stellung verweigert. Sie, diese Grunderfahrung (die er andernorts auch *joy*, Freude nennt) erinnert an etwas, das aber selber konstitutiv jenseits einer Benennung bleibt. Auch die Beschreibung als 'romantisch' wäre daher in Gefahr, handhabbar zu erscheinen – so, als verfüge der Terminus bereits über die Sache selbst. So sehr nun aber diese Grunderfahrung sich einer Benennung entzieht, so ist sie aber doch andererseits von sich aus durchaus eindeutig, ja sie definiert sich selbst, ist selbst-referentiell, insoweit, wie Lewis öfter betont, schon eine Erinnerung an sie bereits sie selbst ist.

"The very feeling whose loss we lament is rising again"; "To have it is, by definition, a want: to want it, we find, is to have it" (*Regress* 12f.) – so im "Preface"; noch präziser in *Surprised by Joy*: "... to have is to want and to want is to have" (*Surprised* 193). Novalis spricht das Gleiche so aus: "Alle Erinnerung ist Gegenwart" (II, 559). Analog spricht Novalis auch von der "allaugenblicklichsten Tatsache" (II, 228) im Bewußtsein als von einer Konsonanz-Erfahrung, die kontingent und epiphanisch einbricht, aber doch auch jederzeit, wenn auch unkonstruierbar und unkalkulierbar, gegenwärtig ist. All dies faßt Lewis in seinem – von Wordsworth übernommenen – Buch-Titel *Surprised by Joy* durchaus sachhaltig zusammen.

Es lohnt sich sehr, der von Lewis so entworfenen "dialectic of desire" noch ein wenig genauer nachzugehen. Worum es Lewis also geht, ist eine nicht weiter zurückführbare, un-hintergehbare, ja beinahe un-denkbare oder – in Schellings Begriff – unvordenkliche Seins-Erfahrung (bei Lewis, wie gesehen, mehrfach benannt; *longing, desire, joy*). Man kann sie eine Seinserfahrung der Alterität oder der Verfremdung, der Verweisung nennen, die jedem Versuch, sie dingfest zu machen, zu de-finieren, entgeht. Freude, *joy*, verweist, erinnert, – aber an nichts, was wiederum selber definierbar oder identifizierbar wäre. Freude verweist: aber so, daß sich diese Verweisung gleichsam perpetuiert. Sie endet also nicht in einem intentionalen Ziel: sie ist, wie Lewis deshalb sagt, in sich selber begehrenswerter als jede denkbare Erfüllung. Dennoch wäre diese Freude, sobald sie nun selber intentional begehrt würde, in Gefahr, objektiviert und damit verfälscht zu werden. Sie darf nicht selber zu einem definierbaren und so berechenbaren "Zustand der eigenen Seele" – sie darf nicht zur Basis einer Weltanschauung gemacht werden. (Darin liegt ja offenbar das Argumentationsziel von *Pilgrims Regress*.) Das einzige 'Objekt' des "desire", das sich nicht selber ins Objektive zurückbiegt oder sich zurückbiegen läßt, ist Gott selbst. ("Etwas, das sich rein objektiv nennt, indem es sich weigert, sich mit irgendeinem Objekt der Sinne zu identifizieren"(*Überrascht* 185f.); "something which, by refusing to identify itself with any object of the senses, [...] proclaims itself sheerly objective" (*Surprised* 257). Vielleicht läßt sich dieser Gedanke – interpretierend – ein wenig paradox so

zuspitzen: nur wenn wir 'Gott' sagen, meinen wir jenes, oder sprechen wir jenes an, was wir gerade überhaupt nicht sagen (oder meinen oder aussprechen), sondern eben nur er-sehnen können, – was auch niemals als "Zustand meiner eigenen Seele" (*Überrascht* 142), als "state of my own mind" (*Surprised* 194) reklamiert und manipuliert werden könnte, ohne sich selbst umgehend zu entziehen.[7] Mit dieser Chiffre[8] Gott wäre also allererst die Sehnsucht ohne Objekt, die Intention ohne Ziel angedeutet (sie bleibt allerdings eine Chiffre und muß eben deswegen eine Chiffre bleiben). Dies aber erst 'meint' andererseits etwas, was rein objektiv heißen könnte, indem es nämlich "geradenwegs aus dem Selbst hinausführt" (*Überrascht* 185): "a road right out of the self" (*Surprised* 257). Dies erst wäre dann "das nackte Andere, ohne Bild ..., unbekannt, unerklärt, begehrt" (*Überrascht* 186), "the naked Other, imageless ... unknown, undefined, desired" (*Surprised* 257). Lewis spricht im Zusammenhang dieser "dialectic of Desire" von "a sort of ontological proof" (*Regress* 15), und in der Tat scheint sein Gedankengang als eine Art phänomenologischer Transposition des Anselmischen Arguments verstehbar zu sein, – wenn auch vielleicht in einer spiegelbildlichen Gegenwendigkeit, da ja nicht so sehr von einem Maximum des Denkens gesprochen wird wie bei Anselm, als vielmehr von dem, was aller Subjektivität und allem Denken und Meinen zuvor- und vorausliegt.[9]

Eine ganz analoge Dialektik ist nun wiederum auch bei Novalis zu sehen, der die sich selbst aufhebenden polaren Gegensätze der objektiven Welt allein in Gott als "synkritische(m) Geist" aufgehoben sieht: "mit Gott anzufangen" wäre darum für ihn eigentlich "ein

[7] Es ist bemerkenswert, daß sich Lewis hier sehr eng mit Gedanken des Franz von Sales berührt (Vgl. *Traité de l'amour de Dieu*, z. B. IX,9, wo die Verwechslung der Liebe zu Gott, weil er Gott ist, mit der Liebe als eigenem Seelenzustand, "weil sie von uns ausgeht", thematisiert wird: Franz von Sales, *Werke*, Bd. 4, 143ff., bes. 145)

[8] Der Begriff der Chiffre wird hier benutzt in Anlehnung an Karl Jaspers, zB. in: Chiffren der Transzendenz.

[9] So auch eine Formulierung von Klaus Hemmerle: "Gott zeigt sich verbindlich nicht in dem, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, sondern in dem, worunter hinaus nichts Kleineres gedacht werden kann." Hier zit. nach Schreier, "Bibliographie", 115f.

Maximum der Kritik" (III, 343), da nur in der Ausgewogenheit Gottes (welche freilich selber nicht mehr beschreibbar ist) die Einseitigkeiten aller sonst denkbaren Seinsmomente (Gegenstände, Subjekte) überwunden sind. Hardenbergs Neologismus "Synkritizismus" verweist deutlich auf Kants kritische Unternehmung zurück und bestätigt, daß die kontingenten Gegebenheiten unserer Wahrnehmung keinen Schluß auf das Seinsganze zulassen. Dennoch aber führt die kritische Bewegung zu einem 'Maximum' der Kritik (gewissermaßen im Sinne von: Minimum der ontischen Wertigkeit), das eben daher nicht Objekt genannt werden kann (welches a priori kontingent wäre), das aber doch, ganz im Sinne von Lewis, als das eigentlich Objektive, nämlich vom Subjekt Wegführende, fundamental Nicht-Subjektive zu sein sich erweist.

MacDonald: synkritische Logik

Es findet sich bei George MacDonald ein erstaunliches, in Novalis' Sinne wohl gar "synkritisch" zu nennendes Gedicht, das an den Gedankengang hier anknüpfen kann. – Wir zitieren dieses aufschlußreiche Gedicht "A Cry" hier vollständig und schließen daran einige erkenntnistheoretische Folgerungen an.

A Cry

Lord, hear my discontent: all blank I stand,
A mirror polished by thy hand;
Thy sun's beams flash and flame from me –
I cannot help it: here I stand, there he!
To one of them I cannot say,
Go, and on yonder water play;
Nor one poor ragged daisy can I fashion –
I do not make the words of this my limping passion!
If I should say, Now I will think a thought,
Lo, I must wait, unknowing
What thought in me is growing,
Until the thing to birth be brought!
Nor know I then what next will come

From out the gulf of silence dumb:
I am the door the thing will find
To pass into the general mind!
I cannot say I think –
I only stand upon the thought-well's brink:
From darkness to the sun the water bubbles up –
I lift it in my cup.
Thou only thinkest – I am thought;
Me and my thought thou thinkest. Nought
Am I but as a fountain spout
From which thy water welleth out.
Thou art the only one, the all in all. –
Yet when my soul on thee doth call
And thou dost answer out of everywhere,
I in thy allness have my perfect share.
(*Poetical Works* II, 214)

MacDonald spricht hier von einem Zustand des Ich, wie es bei Novalis beschrieben ist: Ich ist im Grunde nichts ("all blank I stand"), es muß ihm alles gegeben werden ("I in thy allness have my perfect share"). Aber doch ist das Ich auch ein "fountain spout", ein Brunnquell, aus dem, als einem vermittelnden Medium, das göttliche Wasser ausströmt; andererseits, und der Richtung nach umgekehrt angesehen, ist das Ich auch die Tür ("door"), durch die das "Ding" seinen Eingang findet in das Gesamtbewußtsein Gottes ("general mind"). Noch einmal anders ist es auch der "mirror", der Spiegel, an dem sich ein Gesamtspiel, ein Gesamtleben abbildet und sich formt. Diese drei Bilder, als Embleme verstanden, lassen für dieses Gedicht mediale Bezüge erkennen. Spiegel und Brunnen sind nämlich zunächst beliebte Bilder in der Romantik, wie sie MacDonald etwa in einigen Werken E. T. A. Hoffmanns gefunden haben mag ("Abenteuer in der Silvesternacht", "Prinzessin Brambilla"). Der Sache nach noch näherliegend sind die patristischen Anklänge, welche die genannten Symbole evozieren. Als ein beinahe beliebiges Beispiel mag man vielleicht besonders die Hohelied-Homilien des Gregor von Nyssa heranziehen, wo genau diese Bilder in einer Weise erscheinen, daß

sie für MacDonalds Gedicht aufschließend wirken. So versinnbildlicht für Gregor der Spiegel seinen eigenen theologischen Grundbegriff der "homoiosis", der Angleichung an das zu Erkennende, der reine Spiegel bedeutet die Angleichung an Gott (homoiosis theou). Der Brunnen oder die Quelle ist für Gregor, genau wie eben in MacDonalds Gedicht, das Symbol der Denkkraft der Seele, welche den sich ausgießenden Logos in mannigfachen Fassungen aus sich heraustreten läßt[10]. Auch das Motiv der "allness", in die die Dinge durch die "Tür" des Bewußtseins eintreten, wird bei Gregor angeschlagen, kann aber auch – wie überhaupt viele Anregungen Gregors – über die mystische Tradition bis zur Neuzeit weiterverfolgt werden.

Besonders auffällig wirkt bei dem Gedicht allerdings ein Anklang an Jean Paul, der das transparente Verhältnis des Ich zu Gott in den Satz faßt: "Gott denkt nur uns, wenn wir ihn denken" (*Hesperus*, 25).[11] MacDonald Verse scheinen eine genaue Replik darauf zu sein: "Thou only thinkest – I am thought; Me and my thought thou thinkest." Der "synkritische" Sinn des Gottesgedankens scheint hier zur denkbarsten Klarheit gebracht.

Faßt man den lyrischen Gedankengang zusammen, so kann gesagt werden, daß das Ich in Hinsicht auf Gott reine Transparenz ist; vielleicht sogar, daß "Gott" die Chiffre für eine Transparenz ist, auf die das Ich als auf sein immanentes Konstitutivum zurückgeführt wird. Eine Folge davon wäre aber nun, daß Transparenz Konstitutivum auch jedes sonst denkbaren Zeichens wird, das sich auf Gott bezieht. Solche Folgerungen, die wiederum in die Nähe der schon zitierten Gedanken des Franz von Sales führen, sind bei anderen Gedichten von MacDonald zu finden. Eins dieser Gedichte trägt den plakativ-programmatischen Titel: "God; Not Gift" (*Poetical Works* I, 321f.). Schon mit diesem Titel ist gesagt, daß, wenn es um Gott selbst geht, jede "Gabe", jedes Zeichen also, das Gott anzeigen soll oder mit Hilfe dessen wir uns Gottes versichern könnten, zurück-

[10] Vgl. Gregor von Nyssa, Hom. 4 (*In canticum canticorum* I, 252f.); Hom. 8 (*In canticum canticorum* II, 510f.).

[11] Jean Paul, *Hesperus*, 25. Hundsposttag: Emanuels Brief über Gott.

bleiben muß. "Not joy itself, [...] No gift will do instead of thee!" – "For thee I hunger, not for these!" Das Aufgehen in der "allness" Gottes läßt demnach auf einzelne Zeichen verzichten, selbst auf die "joy". Doch geht die Transparenz auch hier wiederum so weit, daß Gott selbst in sie einbegriffen ist. Diese Doppel- oder gar Zwei-Deutigkeit des Gottesverhältnisses ist in "Two rondels" (*Poetical Works* II, 211f.) beschrieben: wenn das erste Gedicht des Doppels in eine Anrufung mündet: "I turn and listen for thee, Lord.", so beginnt das zweite direkt mit dem Ausbleiben einer eindeutigen Antwort: "there comes no voice from thee, o Lord". Und die Konsequenz ist: da ich mit Gott im einem – wenngleich nirgendwo belegbaren – Akkord lebe, bedarf es eines äußeren Nachweises dafür auch nicht: "I need no voice from thee, O Lord!". Man erinnert sich hierbei an die kühnen Wendungen des Meisters Eckhart, der aus der Unterschiedslosigkeit zwischen Gott und Mensch heraus Gott bittet, "daß er mich Gottes quitt mache" (*Deutsche Predigten und Traktate* 309).

Franziskus – Spiegel Christi

Wenn das, was ist, nirgendwo belegbar, also nicht auf das zurückzuführen ist, was es von sich aus immer schon war (Aristoteles), so verbleibt nur, daß es sich als eine unvordenkliche Konsonanzerfahrung je neu bemerkbar macht. Es geht also in seine eigenen Alterität zurück, spiegelt sich gleichsam im Andern und kommt erst so als es selbst zum Vorschein. In den Begriffen des Novalis gesprochen, wäre jedes Seiende nur durch Repräsentation zu erkennen, – das an sich und von sich her Undarstellbare wäre nur durch eine 'Selbstfremdmachung' zur *Darstellung* zu bringen – aber eben so auch tatsächlich zur Darstellung *zu bringen.*

Für diesen Sachverhalt gibt es bei Chesterton ein markantes Beispiel, nämlich die Gestalt des hl. Franziskus, die er als Darstellung, als Spiegelung Christi zeichnet. Christus spiegelt sich in Franziskus in eine Gestalt, in ein Medium hinein, wo er, Christus, selber allererst verstehbar ist. Franziskus wird gleichsam zur Übersetzung Christi. Franziskus spiegelt Christus derart, daß von dem her, was uns menschlich vertraut und nachvollziehbar ist (Franziskus), das Un-

vertraute (nämlich die Göttlichkeit Christi) vertraut und aufnehmbar wird (vgl. Chesterton, *Franziskus*, Kap. 8). Andererseits kann eben das Allzu-Vertraute durch Selbstfremdmachung erst anziehend und interessant erscheinen (vgl ebd., Kap. 5). Für Chesterton stellt der "jongleur de Dieu", der "Gaukler" Franziskus, die Wahrnehmung auf den Kopf, läßt Bekanntes fremd erscheinen, um so denkbar und vollziehbar zu machen, daß mit dem Nichts der Erwartung und der radikalen Irritation der Wahrnehmung eine Neu-Verwandlung des Nicht-Seins zum Sein sich vollzieht. Jedenfalls wird, was ist, immer erst im Gegen-Medium wahrnehmbar. Verbleibt es in sich selbst, verfällt es. In der Gegenwendigkeit lebt es auf. Auch hier stellt sich ein spontaner Bezug zu Novalis her, der das gleiche Phänomen als "Wechselrepräsentation" (vgl. III, 266) beschreibt.

Eine Schwierigkeit ergibt sich an dieser Stelle freilich hinsichtlich der Frage, ob Bild und Spiegel in irgendeiner ontologischen Nachträglichkeit zu dem verbleiben, *was* sie jeweils abbilden und repräsentieren. Für Chesterton kann es beispielsweise keine Frage sein, daß Franziskus in einer solchen Nachträglichkeit zu Christus steht. Im Sinne des bisher Ermittelten kann dies aber nicht als bloß festgestelltes factum brutum im Raume stehen (denn dies wäre ja etwas, was wir schon im voraus und als immer schon so geltend akzeptieren müßten). Ein Bild, gar ein "lebendiges Bild", wie es eine historische Persönlichkeit ist, trägt seine Bedeutung in sich selbst, ohne dieselbe erst von einem Ur-Bild garantiert zu erhalten. Das Bild in diesem Sinne ist also nicht ein bloßer "Abklatsch".[12] Die Lösung liegt eher darin, daß die etwaige Vorrangigkeit einer Gestalt im Vergleich zu einer andern sich selber erst aus den wechselseitigen Spiegelungen der 'Selbstfremdmachungen' herausstellen muß.[13]

[12] Vgl. Balthasar 153. Dieser bedeutende wahrheitstheoretische Essay – bisher trotz Neuauflage im immensen Hauptwerk Balthasars in der Abteilung "Theologik" 1985 kaum recht wahrgenommen – konnte in manchen Gedankengängen hier Stütze sein.

[13] Man denke hier an den Absprung der 'positiven' Philosophie Schellings aus der 'negativen'. Die notwendigen Denkstrukturen der negativen Philosophie werden hiernach von den Freiheitsstrukturen der positiven Philosophie zwar aufgegriffen, aber

Epiphanisch-okkasionelle Erkenntnistheorie

Man kann die explizit erkenntnistheoretischen Konsequenzen des bisher Vorgetragenen zum Abschluß mit Vorteil an einigen gedanklichen Wendungen aus Chestertons Kriminalgeschichten klarmachen. Denn worin besteht die Methode von Chestertons diversen Detektiven? Daß man die Dinge und Gegebenheiten auch unter völlig anderen Aspekten betrachten kann, als man dies herkömmlicherweise und gewohnheitsmäßig tut. Die vielleicht klarste Formulierung findet man im *Club of Queer Trades*. Basil Grant geht dort davon aus, daß das, was man gemeinhin 'Tatsachen' nennt, im Grunde die Wahrheit nur verdunkeln. Denn: "Tatsachen zeigen nach allen Richtungen" (*Klub*, 37f.), geben also von sich aus noch nicht die Vorgaben für eine – etwa allein richtige – Deutung. Nähme man Tatsachen als in sich selber maßgebend an, so ginge man von ihnen aus als von im voraus festgelegten und als solche unverrückbaren Größen. Wird aber eine solche Vormeinung abgelegt und zurückgelassen, so wird im gleichen Zuge die tatsächliche Vielfalt der Wege zur Wahrheit deutlich. Sobald man also die Beurteilung der Dinge und Fakten nicht von dem bestimmt sein läßt, was sie scheinbar immer schon gewesen sind (das aristotelische to ti en einai), so eröffnet sich in ihnen eine Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten, die zur eigentlichen Wahrheit führen.

Beispielhaft ist ein solcher Umschlag zu Beginn von Chestertons *New Jerusalem* beschrieben, wo zunächst leitmotivartig die "geheiligte Tradition der Überraschung" evoziert wird, "den alten Weg als einen neuen Weg zu betrachten" (*Jerusalem*, 7). Die Folge solcher Tradition ist es, daß "die bereits vertrauten Dinge plötzlich wieder fremd und merkwürdig" erscheinen. Der Palästinareisende Chester-

in ein neues Licht gestellt, das bisherige Geltungen gegebenenfalls auch auflösen kann. Die oben erwähnten Rezeptionsschwierigkeiten der 'apologetischen' Werke Chestertons und Lewis' dürften sich aus der Tatsache herleiten, daß den Autoren der eben angesprochene Sachverhalt selber nicht restlos klar vor Augen stand. Insoweit ruft die erklärte Absicht, 'Orthodoxie' zu verteidigen, gelegentliche gedankliche Unstimmigkeiten hervor.

ton, der in dem genannten Buch darüber reflektiert, was "zwischen dem Aufblühen der römischen Republik und dem Aufblühen der französischen Republik" geschehen war, wird erst in solcher Einstellung plötzlich gewahr, welches der "Name des Magiers" ist, der "die moderne Welt vor ein neues Problem ... gestellt hatte" (ebd., 17). – In ähnlicher Weise wird einmal in *Everlasting Man* darüber reflektiert, daß erst, wenn die Berichte des Evangeliums als Dokumente der Zeitgeschichte verstanden würden, ihre wahre Sprengkraft sich erwiese (*Der unsterbliche Mensch*, 257). Die Geschichte also, das historisch Vorliegende, ist durch Verfremdung in einen völlig neuen Kontext zu stellen, um das Gesagte verstehbar, um es uns auffällig und zugänglich zu machen. Was uns historisch überliefert ist, steht uns gleichsam zunächst nur als 'Tatsache' gegenüber, die erst durch Selbstfremdmachung in den Bereich der Aufnahme- und Deutefähigkeit, oder der Be-Deutsamkeit rückt.

Vielleicht darf man von hier aus noch einen kleinen Seitenblick auf die Anwendung dieser Ergebnisse auf ein imaginatives Inklings-Werk werfen. Die Gestalt des Löwen Aslan in C. S. Lewis' Narnia-Büchern ist gewiß als 'Spiegel' Christi konzipiert. Dies konnte aber nur deswegen gelingen, weil der Leser zunächst gar nicht an Christus denkt und auch nirgends eine plumpe Anbindung gesucht wird, – weil die Gestalt als reine 'Selbstfremdmachung' dessen verstehbar ist, wovon unmittelbar gar nicht die Rede ist. Die Evidenz des in der Geschichte Erzählten wird aus den Konstellationen dieser Geschichte selber herausentwickelt und daher nicht von den vermeinten Un-Möglichkeiten unseres Vor-Urteils her versperrt. Besonders im einleitenden Band der Folge fällt auf, daß durch die Art der Darstellung sogar theologisch heikle Inhalte wie 'Opfer' und 'Auferstehung' neu zur Diskussion gestellt werden, ohne eigentlich Thema zu sein.

Wenn wir abschließend grundsätzlich die Frage stellen, wie die philosophischen Erörterungen dieses Artikels für das Verständnis der Inklings-Dichtungen insgesamt fruchtbar gemacht werden können, so kann die Antwort folgendermaßen lauten: Diese Dichtungen eröffnen das Feld der Wahrnehmung des Seienden neu, wir erfahren, was ist (oder sein mag) als eine Erfahrung der Neuheit und Offen-

heit. Die Deutemöglichkeiten werden nicht von einer überkommenen Vormeinung her vor-geprägt, überhaupt wird die Tatsache sichtbar gemacht, daß Erkenntnis grundsätzlich eine Angelegenheit der jeweils neuen Deutung ist (vgl. Prauss).

Aber es gibt eine noch wichtigere Konsequenz. Daß Identität sich aus 'Fremdem' gewinnt, ist eine allererst und grundlegend christliche Erfahrung und Erkenntnis. (Hier werden dann auch die apologetischen Absichten Chestertons und Lewis' anschlußfähig.) Inkarnation, Menschwerdung Gottes bedeutet, daß Gott erst in seiner 'Selbstfremdmachung' erkennbar wird, dies aber so, daß das Medium der Erkenntnis sich selber verwandelt. Dieses Medium muß sich zumuten zu sehen, daß der Grundzug 'Selbstfremdmachung' in Hinkunft in epochaler Verwandlung für jedes Seiende gilt – und zwar derart, daß Sein gewissermaßen in Bewegung kommt, in Prozeß, in Erfahrung, in Praxis übergeht. Nimmt man Folgerungen dieserart ernst, so ergibt sich eine Anschlußfähigkeit der Inklings-Texte noch über eine bloße Aktualität hinaus.

Literaturverzeichnis

Balthasar, Hans Urs von. *Wahrheit.* Einsiedeln: Benziger,1947.
Chesterton. G. K. *Der heilige Franziskus von Assisi.* München: Kösel, 1927.
—. *Der geheimnisvolle Klub.* München: Musarion, 1928.
—. *Das neue Jerusalem.* Bremen: Schünemann, 1930.
—. *Orthodoxy.* New York: Doubleday 2001.
—. *Der unsterbliche Mensch.* Bremen: Schünemann, 1930.
Eckhart. *Deutsche Predigten und Traktate.* Hg. Josef Quint. München: Hanser, 1963.
Franz von Sales. *Abhandlung über die Gottesliebe (Deutsche Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales,* Bd. 3–4). Eichstätt: Franz-Sales-Verl., 1957–1960.
Gregor von Nyssa. *In canticum canticorum: Homilien zum Hohenlied.* Übers. u. eingel. von F.Dünzl. Fontes Christiani 16. 3 Bände. Freiburg: Herder, 1994.
Hemmerle, Klaus. *Ausgewählte Schriften.* Bd. 1–5. Freiburg: Herder, 1995f.
Jaspers, Karl. *Chiffren der Transzendenz.* München: Piper, 1970.
Jean Paul. *Hesperus. (Werke,* Bd. 1). München: Hanser, 1960.

Lewis, C. S. *Der König von Narnia.* München: dtv, 2. Aufl.: 1988.
—. *The Lion, the Witch and the Wardrobe.* Harmondsworth: Penguin, 12. Aufl.: 1970.
-. *The Pilgrim's Regress.* Glasgow: Collins, 4. Aufl.: 1983.
—. *Surprised by Joy.* London: HarperCollins, 2002.
—. *Überrascht von Freude.* Lüdenscheid: Claren, 2. Aufl.: 1982.
MacDonald, George. *Poetical Works.* 2 Vols. London: Chatto & Windus, 1911.
Novalis. Schriften. *Die Werke Friedrich von Hardenbergs.* Hg. P. Kluckhohn und R. Samuel. 2. Aufl. 6 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1960ff.
Prauss, Gerold. *Einführung in die Erkenntnistheorie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
Schreier, Josef. "Sprache und Sein: Hermeneutische und ontologische Reflexionen zu den Inklings-Autoren." *Inklings-Jahrbuch* 2 (1984): 51–63.
—. "Katholische deutsche Romantik: Gestalten und Probleme". *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* Hg. E. Coreth (u. a.). Bd. 1. Graz/Köln: Styria, 1987. 127–149.
—. "Bibliographie und Theologie: Die Textualität des Schrifttums von Klaus Hemmerle als Signatur seines Denkens". *Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen*, Jahrbuch 2 (2001). 103–117.