

THOMAS MÖLLENBECK · TELGTE

FREUDE ALS WINK DES HIMMELS

Zur Revision der fides daemonum bei C.S. Lewis

«Ich weiß, wir haben durch Vergnügungen schon manche Seele gewonnen. Trotzdem, die Freude ist Seine Erfindung, und nicht die unsrige. Er hat sie geschaffen; trotz unserer ganzen so weit entwickelten Forschung ist es uns bisher nicht gelungen, eine einzige wahre Freude hervorzubringen.»¹ Das bedauernde Eingeständnis ist nicht in einer modernen Debatte formuliert worden, sondern stammt aus einem Briefroman der 40er Jahre. Es soll in tiefster metaphysischer Tiefe geschrieben sein, von Unterstaatssekretär Screwtape, der vom Ort der Verzweiflung her als «Dein Dich liebender Oheim» eine Reihe von Briefen an seinen Neffen Wormwood richtet, einen Jungversucher im Einsatz auf Erden, dessen Diabolik, also die Kunst der Verdrehung des Geschaffenen, zu wünschen übrig läßt. Ein Dichter will Vergnügen und Nachdenklichkeit ausbreiten, indem er «von unten» einige typisch menschliche Unzulänglichkeiten offenlegt und zugleich die Möglichkeiten *e contrario* durchblicken läßt, sie in Tugend zu überwinden. Der Dichter, Clive Staples Lewis, war Literaturhistoriker und Philosoph, 1898 in Irland geboren, später in Oxford ausgebildet, wo er auch (bis zu seiner Berufung nach Cambridge) gelehrt hat. Die herausragende Bedeutung, die er der Freude in den *Screwtape Letters*, in seiner Autobiographie *Surprised by joy*, in dem allegorischen Bildungsroman *The pilgrim's regress* und in vielen kleineren Schriften zumißt, hat er selbst entdeckt auf dem Weg seiner Bekehrung vom atheistischen Naturalismus zum christlichen Glauben.² Bevor wir seinen Ausführungen nachgehen, sei eine Frage gestattet: Gerät die dichterische Imagination auf theologische Abwege, wenn sie die diabolische Perspektive einnimmt, um die Freude als Wink des Himmels darzustellen, der zum Glauben ruft?

THOMAS MÖLLENBECK, geb. 1966, 1985-91 Studium der Theologie in Münster und der Philosophie in München; Priesterweihe 1993; Promotionsstudium in Münster und Paderborn; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik in Paderborn und seit 1998 Pastor in Telgte.

1. Was glaubt, wer ein Dämon ist?

Die Spekulation über die *fides daemonum* hat Tradition. Im Anschluß an das Wort «Die bösen Geister glauben und zittern» (Jak 2,19) stellten die Scholastiker die Frage, ob in den Dämonen Glaube sei.³ Die Ausführungen des Thomas von Aquin legen nahe, mit dieser Frage ein anderes theologisches Problem zu verbinden, welches in der Tat den Streit der Thomasinterpreten im 19. und 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart bestimmt hat: Kann es Glauben geben anders als im Sinne eines gnadenhaften Habitus bzw. Glauben ohne ein besonderes Gnadenlicht? Thomas von Aquin scheint einen rein natürlichen Glauben für möglich zu halten: «Der Verstand des Glaubenden stimmt dem geglaubten Ding bei, nicht weil er es schaut – weder unmittelbar noch vermöge eines Rückschlusses auf unmittelbar geschaute erste Ursätze –, sondern auf Geheiß des Willens. Daß aber der Wille den Verstand zur Beistimmung bewegt, kann aus zwei Gründen erfolgen. Einmal auf Grund der Hinordnung des Willens auf das Gute. Auf diese Weise ist Glauben ein Akt, dem Lob gebührt. Zweitens, weil der Verstand zu dem Urteil genötigt wird, es sei zu glauben, was [ihm] gesagt wird, auch wenn er nicht durch die Einsicht in den Sachverhalt dazu genötigt wird. So würde z.B., wenn ein Prophet kraft eines Spruches des Herrn etwas Künftiges vorausverkündigte und durch Erweckung eines Toten ein Wunderzeichen hinzufügte, der Verstand des Zuschauers auf Grund dieses Zeichens genötigt, zu erkennen, daß jene Aussage offensichtlich von Gott stammt, der nicht die Unwahrheit sagt, wenngleich das vorausgesagte künftige Ereignis in sich nicht einsichtig ist. Die Bewandnis des Glaubens würde also dadurch nicht aufgehoben. Man muß demnach sagen, daß in den Christgläubigen der Glaube nach der ersten Weise Lob empfängt und es ihn in dieser Weise bei den bösen Geistern nicht gibt, sondern nur in der zweiten. Sie sehen nämlich viele offenkundige Anzeichen, aus denen sie entnehmen, daß die Lehre der Kirche von Gott ist, mögen sie auch ihrerseits die Dinge selbst, welche die Kirche lehrt, nicht schauen, z.B. daß Gott dreifaltig und Einer ist, oder sonst Derartiges.»⁴ An diesem Text mühte sich Pierre Rousselot ab, da er in *Les yeux de la foi*⁵ als einzig konsequente Thomasinterpretation die These vertritt, es könne keinen natürlichen Glauben geben, vielmehr müsse das Erkenntnisvermögen des Menschen über die Natur erhoben werden, um zu erfassen, was die geschöpfliche Wirklichkeit übersteigt. Anselm Stolz, der die Kontroversen der Dominikaner und Jesuiten in diesem Themenfeld mit benediktinischer Sorgfalt analysiert hat, meint, daß hier ein aristotelisch-thomistisches Prinzip Pate steht, das Rousselot am konsequentesten habe durchhalten wollen: *actus specificantur ab obiecto*. Wenn also ein übernatürliches Objekt das Erkenntnisvermögen in den Akt bewegt, dann muß dieses übernatürlich erhoben sein.⁶ Vernunft-

gemäß könne daher in Rousselots Augen der Glaube nur für den sein, der aufgrund der Gnade bereits glaubt. Dann kann es auch keine rein rationale Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung geben: Die *motiva credibilitatis* erstrahlen erst im Licht des Glaubens. Eine *fides daemonum* erscheint unmöglich, es sei denn (paradoxaer Weise) als durch die Gnade ermöglichte. Demgemäß argumentiert Rousselot zwiefältig. Erstens spreche Thomas an der angegebenen Stelle nicht davon, die Dämonen glaubten an Wahrheiten, die im eigentlichen Sinn übernatürlich seien; es gehe vielmehr nur um *future contingencia*, die Gegenstand einer im Wunder glaubwürdig bezeugten Prophezeiung sind, und geglaubt werden müssen, da die Erkenntnis der Zukunft auch reinen Geistern an sich verborgen sei. Dieses Argument verliert seine Kraft durch einen Blick auf den Kontext und in die Paralleltexthe im Sentenzenkommentar des Aquinaten, die den Gegenstand des natürlichen Glaubens nicht einschränken, zumal aus ihnen hervorgeht, daß «Thomas die dämonische Art zu glauben auch beim Menschen für möglich hält»⁷. Zweitens trägt Rousselot hilfsweise die Spekulation vor, daß, wengleich die Dämonen an die übernatürlichen Wahrheiten, z.B. die Trinität, glaubten, dieser Glaube sich der zurückgewiesenen Gnade verdanke: «Die willentliche Abstoßung des Übernatürlichen erzeugt bei den Dämonen denselben Effekt der Klarsicht wie sie bei den Gläubigen die liebende Annahme desselben Übernatürlichen erzeugt.»⁸ Dann ist auch die Gewißheit des Glaubensaktes bei den Dämonen und den willentlich ungläubigen Menschen eine Wirkung der Gnade, nur daß sie sich gegen die Gnade stemmen, anstatt mit ihr zu wirken. Der übernatürliche Glaube der Christen und die *fides daemonum* hätten damit denselben ontologischen Grund: die Gnade, die als der Natur innewohnende bzw. mit ihr im Streit liegende Übernatur verstanden wird. Da die Thomas-Texte zur *fides daemonum* die Möglichkeit einer solchen Auslegung kaum erahnen lassen, konstatiert Anselm Stolz: «In dieser fast dichterisch anmutenden Erklärung ist das Feld nüchternen Thomasinterpretation verlassen.»⁹ Die historische Fragestellung muß uns hier nicht weiter beschäftigen. Hier wird jedoch eine bedeutende systematische Intuition berührt: der Wille vermag die Wahrheit der Erkenntnis seines Gegenstandes allererst zu eröffnen. Zur Verwirrung führt möglicherweise nur die Verwendung der ontologischen Unterscheidung von natürlichen und «übernatürlichen» Ursachen. Kann die Imagination des Dichters C.S. Lewis hier Klärung bringen, wenn er sich das Wort der Schrift und die Spekulation der Theologen in seinen *Screwtape Letters* anverwandelt?

2. Wider die Philosophie der Konkurrenz: Zu glauben ist nur die Liebe

Um zu verstehen, wie C.S. Lewis die *fides daemonum* sieht, muß man zunächst die *Philosophie der Konkurrenz* nachvollziehen, die *Screwtape* als

verbindliche Doktrin der Unterwelt darstellt. Diese beruft sich schlicht auf das Identitätsprinzip: «Die ganze Philosophie der Hölle beruht auf der Anerkennung des Grundsatzes, daß eine Sache nicht eine andere ist, und im besonderen, daß ein Ich nicht ein anderes Ich ist. Mein Eigentum ist mein Eigentum, und dein Eigentum ist dein Eigentum. Was der eine gewinnt, verliert der andere.»¹⁰ In Analogie zur Undurchdringlichkeit des Materiellen gilt es, sich nicht von seinem Platz verdrängen, in Analogie zur Nahrungskette gilt es, sich nicht verzehren zu lassen, sondern zu verzehren in der Philosophie der Konkurrenz. So ist der praktische Hauptsatz der Philosophie der Konkurrenz: «(Sein) bedeutet (sein Ich zu behaupten).»¹¹ Ein reiner Geist ist naturgemäß nur daran interessiert, den Willen des konkurrierenden Andern zu brechen bzw. ihn in die Verzweiflung zu treiben. Verzweiflung besteht nun darin, die Logik der Konkurrenz auch dann noch für unausweichlich zu halten, da man sich als ihr Opfer begreift, nicht als Triumphator. Dieter Hattrup hat (in Anknüpfung und Widerspruch zu Fénelon) vorgeschlagen, Wahrheit zu bestimmen als «die Fähigkeit, mich und den anderen am Leben zu erhalten»¹². Die Wahrheit in dieser Zuspitzung gegen die Philosophie der Konkurrenz definiert, eröffnet den Horizont, vor dem das biblische Wort vom «Vater der Lüge» (Joh 8,44) zu verstehen ist.

Der Philosophie der Konkurrenz steht in diabolischer Optik nun die «Philosophie des Feindes» entgegen, Gottes «Selbstdarstellung» seines Wesens und seiner Absichten: «Er zielt auf einen Widerspruch. Es sollen viele Dinge sein und doch irgendwie nur *eines*. Das Gut des einen Ich soll auch das Gut des anderen Ich sein. Diese Unmöglichkeit nennt Er *Liebe*, und dieses selbe, langweilig-einfrörmige Wundermittel kann man in allem entdecken, was Er tut und sogar was Er ist – oder zu sein vorgibt. Deshalb ist Er, ja Er selbst, nicht zufrieden damit, eine arithmetische Einheit zu bilden; Er behauptet nämlich, *Drei* so gut wie *Einer* zu sein, damit dieser Unsinn von Liebe in seiner eigenen Natur eine Grundlage findet.»¹³ Ein im Evangelium des Johannes überliefertes Wort Jesu ist vor diesem Hintergrund als die erstaunliche Überbietung aller Philosophie der Konkurrenz zu verstehen: «Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich geschickt hat, und sein Werk zu vollenden.»¹⁴ Unterstaatssekretär Screwtape hat seinem Neffen die «Philosophie» Gottes nicht nur in sich konsistent dargelegt, er mahnte ihn auch, der Tatsache eingedenk zu sein, daß Gott den Menschen «wirklich liebt und tatsächlich seine Freiheit und seine dauernde Existenz wünscht.»¹⁵ Das war unvorsichtig. Er zieht sich die Bezeichnung der Ketzerei zu, der er sich nur entwinden kann, indem er für die Entscheidung am philosophischen Scheideweg zwischen Himmel und Hölle an ein eigenes hermeneutisches Wundermittel erinnert, den Verdacht: «Die Bemerkung, der Feind liebe die Menschen wirklich, entschlüpfte mir aus lauter Unachtsamkeit. Natürlich ist dies ganz unmöglich. Er ist *ein* Wesen, und sie sind von Ihm un-

terschieden. Ihr Gut kann nicht das Seinige sein. All Sein Gerede von der Liebe muß also ein Deckmantel für ganz andere Dinge sein. Es muß für Ihn ein *triftiges* Motiv vorliegen, daß Er sie schuf und sich ihrethalben so viel Mühe macht.»¹⁶ C.S. Lewis bringt nicht direkt die überlieferte Deutung vom Neid der Engel als Grund für ihren Fall vor. Man kann sie freilich dort durchschimmern sehen, wo er *Screwtape* als *advocatus diaboli* eine Theorie entfalten läßt, nach der «Unser-Vater-in-der-Tiefe» das «*triftige*», aber noch verborgene, geheimnisvolle Motiv Gottes zu begreifen sucht, seit er erfahren hat, daß bei Gott mit dem Willen zur Schöpfung auch die Bereitschaft zum Kreuz gegeben ist. So wird deutlich, worin die *fides daemonum* nach C.S. Lewis besteht. Sie erkennen den einzig glaubhaften Grund des Seins nicht als möglich an. Sie dürfen im Sinne der Philosophie der Konkurrenz nicht ernsthaft in Erwägung ziehen, daß Gott die Liebe sein könnte. Sie begeben sich in einen Teufelskreis, denn «der nicht Liebende hat Gott nicht erkannt, weil Gott Liebe ist.» (1 Joh 4,8) Doch schon die Möglichkeit der Liebe anzuerkennen, könnte den Bann brechen. Es bedarf daher der Willensanstrengung, konsequent den Verdacht zu üben und die «*Hoffnung*» zu hegen, das Geheimnis, welches auch die heiligmäßigen Geschöpfe anscheinend «so eifersüchtig wie der Feind selbst»¹⁷ bewahren, werde ihnen schließlich doch entrissen werden. Dann werde die Philosophie der Konkurrenz als all-einige Möglichkeit offenbar, das Sein zu denken. *Screwtape* beschwört die Prinzipien seiner Philosophie: «Wir wissen bestimmt, Er kann nicht wirklich lieben – niemand kann es –, es ist einfach sinnlos. Wenn wir nur ausfindig machen könnten, was Er tatsächlich im Schilde führt! Eine Hypothese nach der andern ist geprüft worden, und noch sind wir keinen Schritt weiter. Wir dürfen jedoch die Hoffnung nie aufgeben!»¹⁸

Die Negation des christlichen Glaubens durch die Philosophie der Konkurrenz stellt nach C.S. Lewis zwar auch einen «Glauben» dar. Dieser wird aber nicht ermöglicht durch einen ontologischen Grund, das Übernatürliche; noch entsteht durch dessen «willentliche Abstoßung» eine der gläubigen Einsicht vergleichbare Klarsicht. Die *fides daemonum* sucht – gemäß der Logik der Konkurrenz – ein verborgenes rationales Motiv der Liebe zu begreifen, welches die letzte Wahrheit aller Wirklichkeit sei. Sie bleibt daher blind, weil sie keine *fides quaerens intellectum* sein will, ein Glaube, der die Theologie, das Wesen der Liebe zu verstehen sucht. So bleibt die Selbstoffenbarung Gottes den Dämonen verschlossen, denn, wie Thomas Pröpfer es formuliert hat, (nur) «christlicher Glaube erkennt die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu darin, die Offenbarung der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes zu sein».¹⁹ Wenn die Philosophie der Konkurrenz nun offensichtlich eine «gläubige» Haltung des Verdachts voraussetzt, die ihr Zustimmung sichert, woraus bezieht diese Haltung ihre Nahrung, ihre Kraft? Ihr *motivum credibilitatis* scheint die Erfahrung der

destruktiven Asymmetrie von Opfer und Triumphator zu sein: im Maße der Verzweiflung des einen wächst der Triumph des andern; absolute Abwesenheit einerseits und totale Perversion der Freude andererseits.

C.S. Lewis entwirft ein düsteres Bild der diabolischen Logik. Obwohl kein anderes Buch ihm je so leicht von der Hand gegangen sei, gesteht er später, habe er doch niemals so wenig Freude am Schreiben gefunden.²⁰ Den dunklen Hintergrund der destruktiven Asymmetrie hat er freilich nur gezeichnet, auf daß die Freude umso heller leuchte, da sie ihren Ort in der kreativen Asymmetrie von Gott und Geschöpf hat, wie die «Philosophie» der Liebe sie versteht. In der Imagination von C.S. Lewis wissen die Dämonen fast alles über Gott: was Gott ist, was er getan hat und was er zu sein oder zu tun «behauptet». Das Motiv seines Handelns jedoch, das seinem Wesen entspricht, fehlt ihnen: Zu glauben ist nur die Liebe. Daher glauben sie Gott gar nichts: die harten Fakten seines Wesens und Handelns wissen sie, soweit sie ihnen nicht als bloße Behauptungen erscheinen müssen, weil sie der Philosophie der Konkurrenz widersprechen; sollten Behauptungen Gottes über zukünftige Ereignisse ihnen da glaubwürdig erscheinen? Die Möglichkeit der Liebe allem gegenteiligen Schein zum Trotz ausschließen zu können, behaupten sie mit der Philosophie der Konkurrenz, in der «gläubigen» Hermeneutik des Verdachts. Und so verstehen sie gar nichts, weil sie wissen wollen, wo sie dem Geheimnis der zur Liebe entschiedenen Freiheit Gottes glauben und ihrem Willen sich anvertrauen müßten, um Gott zu schauen, wie er ist. Für C.S. Lewis sind die alternativen Glaubenshaltungen nicht gleichwertig. «Glaubhaft ist nur die Liebe.»²¹ Welche Rolle spielt nun die Freude? Ist sie vielleicht das entscheidende *motivum creditatis* aufseiten der Philosophie der Liebe?

3. Natürliche Freude – natürlicher Glaube?

Die Freude, wie wir sie eingangs kennengelernt haben, kann nicht natürlich sein und ist es doch im tiefsten Sinne. In welchem Sinne kann sie nicht «natürlich» sein? Sein persönlicher Werdegang prädisponierte C.S. Lewis eher zur Skepsis sowohl gegen alle Emotionalität als auch gegen die Realität des Geistigen überhaupt.²² Er gesteht psychologische Widerstände gegen alles Gefühlsmäßige, die der frühe Tod der Mutter, die unberechenbaren Stimmungsschwankungen des Vaters, traumatische Internatserfahrungen und der Dienst als Frontsoldat im Ersten Weltkrieg, hinterlassen haben. Die Freude selbst konnte, wie wir sehen werden, diese Hindernisse überwinden durch ihre unvergleichliche Präsenz im geistigen Erleben. Sein im Studium vertiefter atheistischer Naturalismus jedoch, der Verdacht, es handle sich bei allem Erleben nur um ein naturales Epiphänomen materieller Prozesse, erforderte eine philosophische Widerlegung. Diese Argumentation gegen

den Naturalismus, die er 1947 im dritten Kapitel von *Miracles*²³ vorgelegt hatte, gewann in der erweiterten Auflage von 1960 noch an Subtilität, da er dort auch die Einwände berücksichtigen wollte, die G.M.E. Anscombe in ihrer berühmt gewordenen Debatte vorgebracht hatte.²⁴ Hier genügt es, den transzendentalen Charakter des Arguments hervorzuheben: Die naturalistische Reduktion besteht darin, alle Wirklichkeit auf gänzlich kausal determinierte Relationen der Materie zurückzuführen. C.S. Lewis wendet diese Reduktion versuchsweise auf die Geltungsbehauptung dieser Theorie zurück (Retorsion) und stellt fest, daß die Theorie dann entweder keine Bedeutung haben kann oder falsch ist. Denn «Bedeuten» ist eine Relation, die nicht als kausal determinierte verstanden werden kann, ohne als solche bedeutungslos zu werden. C.S. Lewis führt also einen transzendentalen Beweis, der zur notwendigen Affirmation auch der zweiten, in der Erfahrung gegebenen Ebene der Wirklichkeit führt: zur Wirklichkeit des Geistigen.²⁵ Insofern die Freude ein Phänomen auf der Ebene der geistigen Wirklichkeit ist, kann sie nicht allein der ersten Ebene der Wirklichkeit angehören, der Natur. Sie ist in diesem Sinne also nicht natürlich.

Die Überwindung des Naturalismus, der Schritt von der ersten zur Anerkennung der zweiten Ebene der Wirklichkeit, schreibt sich als die erste und bedeutendste Frontstellung in das Leben des C.S. Lewis ein. Freilich war seine Biographie damit nicht abgeschlossen. Er entdeckte die Wahrheit der christlichen Offenbarung und damit die dritte Ebene der Wirklichkeit: die Liebe als den Grund des Seins. Wenn nun alles, was geschaffen ist, seinen Urgrund in der Liebe hat, dann ist alles, was entsteht, gut und von da her auch erfreulich, solange es in seinem Bezug zum Schöpfer wahrgenommen wird. In diesem Sinne ist die Freude eine natürliche Gegebenheit, die einem naturgemäßen Umgang mit der Schöpfung entspringt; sie ist sogar zutiefst natürlich, denn in ihr tut sich der Ursprung aller Natur jenem Geist kund, der von sich absieht und die Geschöpfe wahrnimmt, wie sie (geschaffen) sind. Screwtape hingegen zieht daraus mit diabolischer Logik den Schluß: «Alles, was wir tun können, ist, die Menschen anzuspornen, die vom Feinde geschaffenen Freuden zu Zeiten oder in einer Weise oder in einem Grade zu genießen, die Er [scil. Gott] nicht erlaubt. Darum versuchen wir stets, von den natürlichen Bedingungen jeder Freude wegzuarbeiten, dahin, wo sie sich am weitesten vom Natürlichen entfernt, wo sie am wenigsten an den Schöpfer erinnert und am wenigsten erfreut. Wachsende Begierde nach immer mehr schwindender Freude heißt die Formel.»²⁶ Die Freude, wie wir sie bis jetzt bei C.S. Lewis verfolgt haben, ist ständig in Gefahr, verwässert zu werden, oder – durch Verführung pervertiert – den Menschen in die Unfreiheit zu locken.

Die Freuden, welche der selbstlosen Wahrnehmung des Geschaffenen entspringen, sind nicht-natürlich im Sinne von nicht «naturalistisch redu-

zierbar», weil sie die freie geistige Wahrnehmung voraussetzen; und sie sind zugleich zutiefst natürlich, weil sie in das Wesen aller Geschöpfe eingeschrieben sind. C.S. Lewis sieht freilich ein, daß (ohne die Offenbarung) das Signum der Geschöpflichkeit als solches nicht eindeutig bestimmt werden kann. Es muß wie das «Wasserzeichen» Christi in der Schöpfung gegen die Sonne gehalten werden, um erkennbar zu sein.²⁷ Daher kann es zunächst nur im Sinne eines frommen Heiden, emphatischen Humanisten, enthusiastischen Pantheisten, etc. auch als bloßes Signum der Abkömmlingheit vom Guten interpretiert werden. C.S. Lewis weiß darum nicht zuletzt deshalb, weil damit auch Stationen seines eigenen geistigen Werdegangs benannt sind. Der Glaube, den die Freude als Signum der Geschöpflichkeit motiviert, kann mithin, weil er natürlich möglich ist, allzu natürlich bestimmt sein, auch dann noch, wenn der reduktionistische Materialismus längst überwunden ist. Kann solche Freude als das *motivum credibilitatis* eines «philosophischen Glaubens» fungieren, welcher der Philosophie der Konkurrenz entgegentritt und mit ihr um die Möglichkeit der Liebe und ihre Verwirklichung in der menschlichen Gesellschaft ringt?²⁸ Mit metaphysischer Strenge betrieben, wird die Philosophie vielleicht sogar jede Spielart des Monismus widerlegen und anlangen bei der Freiheit des einen Gottes als dem Ursprung von allem, was ist. Der Schritt vom «Geist» zum «Theismus» war für C.S. Lewis zwingend: «Im Trinity Term 1929 lenkte ich ein und gab zu, daß Gott Gott war, und kniete nieder und betete; vielleicht in jener Nacht der niedergeschlagendste und widerwilligste Bekehrte in ganz England.»²⁹ Umso heftiger, das hat C.S. Lewis in *The problem of pain* dargelegt, wird dann aber all jenes in dieser Welt auf Erklärung oder (eschatologische) Versöhnung drängen, was nicht als gut und schon gar nicht als erfreulich erfahren wird. Screwtape bringt es auf den Punkt: «Das Bezeichnende am Schmerz und an der Freude ist, daß sie unverkennbar wirklich sind und darum dem Menschen, der sie erlebt, einen Prüfstein für Wirklichkeit an die Hand geben.»³⁰ Der Freude als dem *motivum credibilitatis* einer Philosophie der Liebe, steht als diskreditierende Erfahrung der Schmerz entgegen.

Die drei Ebenen der Wirklichkeit, die der Natur, die des Geistigen und die der Liebe Gottes, können eine Verbindung eingehen in der Erfahrung des Menschen. Diese ist aber nicht unauflöslich gegeben. Sie kann daher nicht im Sinne einer unhintergehbaren Versicherung der Liebe Gottes gelten, die den Sinn der Schöpfung garantiert. Die drei Ebenen der Wirklichkeit liegen eben nicht ineinander, weil sie nicht identisch sind. Sie liegen aber auch nicht wie ontologisch getrennte Stockwerke parallel übereinander, so daß man sich fragen müßte, wie die eine Wirklichkeit auf die andere wirken können soll. Sie durchkreuzen sich vielmehr in einem dreidimensionalen Raum, den die Christen die Schöpfung nennen. Allein der Mensch kann den Kreuzpunkt dieser Wirklichkeiten bilden, wenn er in seinem Erkennen

und Wollen alles auf die Liebe bezieht. C.S. Lewis benutzt nicht dieses geometrische Vorstellungsbild. Als Suchender und als Literaturwissenschaftler waren ihm die Religionen und jene Mythen vertraut, mit welchen die Menschen die Verbindung von Gott und Mensch, Himmel und Erde, Tod und Leben zu verstehen suchten. Nachdem er aus den Quellen erkannt hatte, daß der Mythos in Jesus Christus zurecht den Anspruch erhebt, Geschichte zu sein, ergab sich auch der letzte entscheidende Schritt zum christlichen Bekenntnis der Gottheit Jesu Christi ganz natürlich.³¹

Am Beispiel der *fides daemonum* hatten die Scholastiker und ihre modernen Interpreten die Frage erwogen, ob ein übernatürlicher Glaubenshabitus bzw. ein übernatürliches Glaubenslicht notwendig sei, um an die Dreieinigkeit oder die Menschwerdung Gottes zu glauben. So wie C.S. Lewis an die Problematik des Glauben herangeht, stehen sich nicht Natur und Übernatur gegenüber, sondern die (endliche) Freiheit und der Gott der Liebe. Wer seine Freiheit in Konkurrenz ergreift, kann Gott nicht als die Liebe erkennen, er ist blind für die dritte Ebene der Wirklichkeit, von der doch der Sinn aller Geschöpfe abhängt. Gleichzeitig läßt C.S. Lewis keinen Zweifel daran, daß er den ganzen Weg seiner Bekehrung zum christlichen Glauben dem Wirken der Gnade zu verdanken hat³²; so denkt er auch die Erfüllung der Verheißung nicht im Sinne einer übernatürlichen Erhebung seiner natürlichen Vermögen, sondern im Sinne der Vollendung ihrer selbst. Screwtape bekennt seinen Ärger über diesen inneren Zusammenhang von Natur und Gnade: «Hast Du beobachtet, wie natürlich – wie wenn er dazu geboren wäre – dieses staubgeborene Geschmeiß [earthborn vermin] in das neue Leben einging? [...] Vielleicht hattest Du gehofft, daß Ehrfurcht und Fremdheit seine Freude ersticken würden. Aber [...] die göttlichen Wesen sind den Augen der Sterblichen fremd und sind ihnen dennoch nicht fremd.»³³ Wenn Gott unsere Freiheit zu sich selbst befreien will³⁴, kann er sich ihr nicht in der Unwiderstehlichkeit seiner Gegenwart mitteilen. Doch gibt er dem Menschen, um ihn zu sich selbst auf den richtigen Weg zu locken, einen Wink des Himmels.

4. Ein Wink des Himmels

«Die Wahrheit ist, daß der Feind, da er seltsamerweise diese bloß animalischen Wesen dazu bestimmt hat, in seiner eigenen himmlischen Welt zu leben, sie auch ziemlich wirksam davor behütet, sich irgendwo sonst zu Hause zu fühlen.»³⁵ Haben wir bislang die Freude nur als Signum der Geschöpflichkeit untersucht, so gilt es nun, die besondere Dimension der Freude bei C.S. Lewis zu beleuchten. Er hält die Freude für das hervorragende Mittel, mit dem Gott den Menschen intrinsisch, d.h. in seiner subjektiven Erfahrung über diese Welt hinausweist. C.S. Lewis hat diese

Freude als Signum der Bestimmung des Menschen – bei aller Wesensverwandtschaft, die sich von ihrem Ursprung herschreibt – von der Freude als Signum der Geschöpflichkeit zunehmend unterschieden gesehen, vor allem durch drei ihrer Charakterzüge: die überraschende Kontingenz ihrer Erfahrung, die nicht zu leugnende Unverhältnismäßigkeit ihres Anlasses und die absolute Unvergleichlichkeit ihres geheimnisvollen Gegenstandes. C.S. Lewis gibt zu Beginn von *Surprised by joy* drei frühe Anlässe dieser Freude als Beispiele an, die offensichtlich in keinem Verhältnis zur Tiefe der erfahrenen Freude an ihnen stehen. Beim Anblick des Spielzeuggartens seines Bruders erlebt er etwas, von dem es heißt: «Es ist schwer, Worte zu finden, die stark genug wären, um die Empfindung zu beschreiben, die über mich kam; nahe kommt der Sache vielleicht Milton mit seiner «gewaltigen Seligkeit» des Paradieses. Natürlich war es ein Gefühl der Sehnsucht; aber Sehnsucht wonach?» Diese Freude ist nicht als dem Gegenstand eingeschriebene zu denken. Dieser ist zwar ihr Anlaß, doch übersteigt sie ihn. Zudem spricht ihr transitorischer Charakter gegen die Alleinursächlichkeit des Gegenstandes, wie ihn das geistige Subjekt (in der Erfahrung der Freude als Signum der Geschöpflichkeit) verstehen kann als wesentlich zu einer bestimmten Freude einladend: «bevor ich wußte, was ich ersehnte, war die Sehnsucht selbst verschwunden, der Blick durch den Schleier vorbei, und die Welt wurde wieder alltäglich, leise bewegt vielleicht nur durch ein Sehnen nach der eben entglittenen Sehnsucht. Es hatte nur einen Augenblick gedauert; doch in einem gewissen Sinn war alles andere, was mir je widerfahren war, im Vergleich dazu belanglos.»³⁶ Die Qualität dieser überraschenden, für den Moment überwältigenden und unvergleichlichen Erfahrung der Sehnsucht, nennt er mit einer Präzision, die er 23 bzw. 14 Jahre zuvor in *The pilgrim's regress* und *The Screwtape letters* noch nicht angestrebt hatte³⁷, Freude: «Es ist ein unerfülltes Begehren, das an sich schon begehrenswerter ist als jede andere Erfüllung. Ich nenne sie Freude, und das ist hier ein spezieller Begriff, der sowohl von «Glück» als auch von «Vergnügen» scharf unterschieden werden muß. Freude (in meinem Sinne) hat in der Tat ein und nur ein Merkmal mit diesen beiden gemeinsam, nämlich die Tatsache, daß jeder, der sie erlebt hat, sie wieder erleben möchte. Davon abgesehen und nur ihrer eigenen Qualität nach betrachtet könnte man sie ebensogut eine besondere Art von Unglück oder Trauer nennen. Doch selbst dann wäre es noch die Art, die wir begehren. Ich bezweifle, daß irgend jemand, der die Freude je geschmeckt hat, sie gegen alle Vergnügungen der Welt eintauschen würde, wenn er über beides verfügen könnte. Freilich können wir über die Freude niemals verfügen, über das Vergnügen dagegen oft.»³⁸ Die Freude in diesem präzisen Sinn ist nicht zu verwechseln mit einer emotionalen Gestimmtheit der Seele, mit Vergnügen oder Glück; auch nicht mit Trauer und Schmerz; oder mit irgendeiner

anderen Sehnsucht. Zum einen empfinden wir jedes andere Verlangen allein dann (vielleicht) als angenehm, wenn seine Erfüllung absehbar ist. Zum zweiten «liegt über dem Gegenstand dieses Sehns ein besonderes Mysterium. Leute, die darin unerfahren sind (und manche bleiben es aus Unachtsamkeit ein Leben lang), meinen oft, wenn sie das Sehnen fühlen, sie wüßten, wonach sie sich sehnten. [...] Doch alle diese Deutungen sind falsch. [...] Keines dieser vermeintlichen ‚Objekte‘ des Verlangens kann der Sehnsucht wirklich genügen.»

C.S. Lewis spricht von einer kontingenten Gegebenheit in der Erfahrung des Individuums. Es handelt sich nicht um eine notwendige, unhintergehbare Struktur unseres Wollens oder Erkennens, wie sie von Maurice Blondel bzw. Joseph Maréchal untersucht worden ist. Daher mag man von einem «ontologischen Argument in der Praxis» sprechen, wenn ein Mensch sich auf die «Dialektik des Sehns» einläßt und in seiner Existenz der Frage nach dem wahren Gegenstand der Sehnsucht nachgeht.³⁹ Es handelt sich aber nicht um eine transzendente Beweisführung wie etwa bei Blondel, Maréchal oder Rahner. In diesem Sinne eignet sich auch die hier gemeinte Erfahrung von Freude nicht als *motivum credibilitatis* einer Philosophie der Liebe. Freilich kann sie als Signum der Bestimmung des Menschen gelesen werden. Denn bei aller Unbestimmtheit ihres Gegenstandes ist das Subjekt ihrer Erfahrung doch offensichtlich befähigt, mehr zu erfahren, als es bislang zu hoffen wagte; und da es sich um die Erfahrung eines Sehns handelt, darf es sich eingeladen fühlen, nach dem Gegenstand zu suchen, der diese Freude verheißt. So kann die Freude – recht verstanden – zum *motivum inquisitionis* werden. «Wenn ein Mensch beharrlich diesem Sehnen folgte, wenn er seinen vermeintlichen Wunschzielen nachstrebte, bis ihm ihre jeweilige Unzulänglichkeit aufginge, und wenn er sich dann mit Entschiedenheit von ihnen abwendete, so müßte er schließlich zu der klaren Einsicht durchdringen, daß die menschliche Seele darauf angelegt ist, irgendeiner köstlichen Sache teilhaftig zu sein, die ihm jedoch in seinem gegenwärtigen Zustand – subjektiv und raum-zeit-gebunden in seiner Erlebnisfähigkeit, wie er ist – nie vollumfänglich zuteil wird, ja, deren Besitz unter den jetzigen Bedingungen unvorstellbar ist.»⁴⁰ Diese Unvorstellbarkeit ist eine Grenze der Imagination, nicht der Natur. Wer bereits das Signum der Geschöpflichkeit zu lesen gelernt und von daher zur Anerkennung des Schöpfers gefunden hat, wird die Freude, wie sie als Signum der Bestimmung auftritt, präziser wahrnehmen können. Auf der sich anschließenden Suche kann ihn die Hoffnung beflügeln, daß es nicht sinnlos sein wird, dem Wink des Himmels zu folgen. C.S. Lewis nimmt das averroistisch-aristotelische Theorem *natura nihil fecit frustra* auf und spitzt es zugleich zu, indem er diese Hoffnung im Bild vom legendären Artusthron ausspricht, der so geschaffen war, daß dort allein der eine, der legitime König Platz nehmen kann: «Und wenn

es stimmt, daß die Natur nichts ohne Sinn und Ziel macht, dann muß es den Einen, der auf diesem Thron sitzen kann, auch geben.»⁴¹

5. Unterscheidung der Geister

«Eine Art Groll hatte ich gegen mein Buch, weil es nicht ein anderes Buch war, das niemand schreiben könnte. Im Idealfall hätte Screwtapes Rat für Wormwood ausbalanciert werden müssen durch den Rat eines Erzengels für den Schutzengel des Patienten.»⁴² Die dichterische Imagination des Widerstreits der reinen Geister in oder um die menschliche Person stößt hier an ihre Grenze. Den *angel's eye view* kann im Guten niemand ernsthaft einnehmen und im Bösen verursacht er auf die Dauer «einen spirituellen Krampf», wenn der Mensch – was ihm zunächst leichter erscheint – eine «diabolische Haltung»⁴³ erforscht. Luis Gonsalvez, einer der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola, kommt auch ohne Rekurs auf die Tradition vom Kampf der Engel aus, wenn er die Unterscheidung der Geister beschreibt, «die erste der Übungen, die er über das geistliche Leben anstellte»⁴⁴. Denn er stellt sie aus der Perspektive des geistlichen Subjekts dar: «Bei diesen verschiedenartigen Gedanken jedoch gab es einen großen Unterschied: Wenn er sein Denken auf Weltliches richtete, empfand er großes Vergnügen (*magna voluptate capiebatur*). Hörte er aber damit ermüdet auf, dann erfaßte ihn Traurigkeit und Trockenheit. Wenn er dagegen über die harten Lebensregeln nachdachte, die er die Heiligen befolgen sah, dann empfand sein Geist Freude (*laetum se inveniebat*), und zwar nicht nur dann, wenn er sie im Herzen hin und her überlegte, sondern er fühlte sich auch dann noch froh, wenn er von ihnen abgesehen hatte. Zuerst bemerkte und wertete er diesen Unterschied nicht, bis ihm eines Tages die Augen des Geistes (*mentis*) aufgingen und er sich über diesen Unterschied zu wundern begann. Denn durch Erfahrung erkannte er, daß bei der einen Art von Gedanken Traurigkeit, bei der andern aber Freude zurückblieb.»⁴⁵ Die Freude wird von dem Vergnügen unterschieden und stellt so das Kriterium der Unterscheidung des Gottgewollten dar. Handelt es sich um dasselbe Phänomen, das C.S. Lewis im Blick hatte? Wenn Ignatius sich nur auf die Erfahrung einer subjektiven Gestimmtheit beriefe, um den natürlichen Bezug zur Schöpfung vom widernatürlichen zu unterscheiden, dann spräche er von der Gewissensprüfung eines Menschen der sich im Glauben um die dritte Ebene der Wirklichkeit bemüht, Gottes Willen in Demut zu erforschen, wie er sich in der Schöpfung offenbart. Diese Selbsterkenntnis will C.S. Lewis fördern, indem er schildert, wie Screwtapes Diabolik gegen sie gerichtet ist.⁴⁶ Gleichzeitig warnt Lewis vor der «Idolatrie der Gefühle» und empfiehlt, schlicht seine tägliche Aufgabe zu erfüllen.⁴⁷ Bei Ignatius handelt es sich freilich nicht um ein retrospektives Urteil der Lebenserfahrung, sondern um

einen imaginativen Entwurf der eigenen zukünftigen Glaubenspraxis: Die Freude gibt hier einen Hinweis auf Gottes Willen für die individuelle Lebenswahl. C.S. Lewis hätte die Theologie der Sendung, zu der Hans Urs von Balthasar den ignatianischen Impuls entfaltet hat, nicht abgelehnt. Die Passagen über Gottes Erwählung jeder einzelnen Person gehören ohnehin zu den bewegendsten in seinem Werk.⁴⁸ Die Freude jedoch, die er als Wink des Himmels erkannte, hat er nicht zu einer spirituellen Methode ausgebaut. Sie überrascht vielmehr den, der sie erfährt, als eine Sehnsucht, die sich nicht in Worte fassen, geschweige denn in der Welt, wie er sie kennt, beruhigen läßt. «Doch was ist, zum Schluß, mit der Freude? Denn darum hat sich schließlich diese ganze Geschichte hauptsächlich gedreht. Um ihnen die Wahrheit zu sagen, das Thema hat für mich fast jedes Interesse verloren, seit ich Christ geworden bin. Ich kann freilich nicht wie Wordsworth darüber klagen, daß der visionäre Glanz vergangen sei. Ich glaube (falls das überhaupt des Berichtens wert ist), daß der alte Stich, die alte Bittersüße, mich seit meiner Bekehrung so oft und so scharf getroffen hat wie eh und je. Doch weiß ich jetzt, daß dieses Erlebnis, als Zustand meines eigenen Geistes betrachtet, niemals die Bedeutung hatte, die ich ihm einst gab. Es war wertvoll nur als ein Hinweis auf etwas anderes, Äußeres. Solange dieses andere im Dunkel blieb, nahm der Hinweis natürlich großen Raum in meinem Denken ein.»⁴⁹ Die Freude besitzt als *motivum inquisitionis* eine zentrale Bedeutung, bis die Person gefunden ist, die den Menschen, der sie erfährt, nicht nur «wirklich liebt und tatsächlich seine Freiheit und dauernde Existenz wünscht»⁵⁰, sondern die Macht hat, die ewige Wirklichkeit dieser Liebe zu sein.

ANMERKUNGEN

¹ C.S. Lewis, *The Screwtape Letters. With Screwtape proposes a toast*, (1942) San Francisco 2001, deutsch: C.S. Lewis, *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, Freiburg 1944, S. 42. Zitiert wird nach den deutschen Ausgaben, soweit sie allgemein zugänglich und die Übersetzungen akzeptabel sind.

² Der Denkweg in C.S. Lewis, *The pilgrim's regress. An allegorical apology for Christianity, Reason and Romanticism*, (1933) London 1992, deutsch: C.S. Lewis, *Flucht aus Puritanien. Ein phantastische Reise*, Basel-Gießen 1985, ist nicht identisch mit der Entwicklung, die C.S. Lewis genommen hat. Vgl. das Nachwort, S. 261: «Meine eigene intellektuelle Entwicklung verlief von einem dandläufigen Realismus zum philosophischen Idealismus; vom Idealismus zum Pantheismus; vom Pantheismus zum Theismus; und vom Theismus zum Christentum.» Dazu eher: C.S. Lewis, *Surprised by joy*, London (1955) 2002, deutsch: C.S. Lewis, *Überrascht von Freude*, Basel-Gießen 1992.

³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II q. 5 art. 2: Utrum in daemonibus sit fides?

⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II q. 5 art. 2: Respondeo. Die Übersetzung ist dem 15. Band der Deutschen Thomas-Ausgabe, Heidelberg u.a. 1950, S. 130-131 entnommen. Folgende Probleme können hier nur angezeigt werden. Thomas meint offensichtlich, daß die

Dämonen sich nicht zu der Überzeugung bringen können, daß Gott falsche Behauptungen über sich macht. Ein Spannung entsteht zwischen der Aussage einerseits, der Wille bewege den Verstand zur Beistimmung, und andererseits, er tue dies, weil der Verstand zu dem Urteil genötigt wird, es sei zu glauben. Zudem ist keinerlei Zusammenhang zwischen dem Wunder und dem Inhalt der Botschaft zu erkennen, für die es Zeugnis ablegen soll.

⁵ In den *Recherches de science religieuse* hat er folgende Aufsätze verfaßt, in denen er sich mit der hier angesprochenen Problematik beschäftigt: *Les yeux de la foi* Bd. I (1919), S. 241-259 und S. 444-475; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle* Bd. IV (1913), S. 1-36; *Réponse à deux attaques* Bd. V (1914), S. 57-69. Vgl. Pierre Rousselot, *Die Augen des Glaubens*, Einsiedeln 1963.

⁶ Anselm Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Rom 1933, S. 6-17; 36-48.

⁷ Stolz, S. 24.

⁸ Vgl. Rousselot, *Remarques*, S. 23: La répulsion volontaire du surnaturel produit chez les démons le même effet de clairvoyance que produit chez les fidèles l'acceptation aimante du même surnaturel. (Übersetzung vom Verfasser)

⁹ Stolz, S. 23.

¹⁰ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 77-78.

¹¹ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 78.

¹² Dieter Hatrup, *Die Wirklichkeitsfälle. Vom Drama der Wahrheitssuche in Naturwissenschaft und Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien 2003, S. 137.

¹³ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 78.

¹⁴ Joh 4, 34. Die Dämonen zehren hingegen jene Individuen auf, deren Willen sie sich zu eigen gemacht haben. Als der Neffe endgültig gescheitert ist, freut Screwtape sich schon auf ihn: «Glaube mir, meine Liebe zu Dir und Deine Liebe zu mir gleichen sich wie ein Ei dem andern. Es hat mich immer sehr nach Dir verlangt, wie Du (armseliger Wicht) stets nach mir Verlangen hattest.» *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 137; Vgl. auch *Screwtape proposes a toast*, S. 15ff.

¹⁵ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 82.

¹⁶ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 82-83.

¹⁷ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 94.

¹⁸ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 84.

¹⁹ «Das nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe...», in: Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u.a. 2001, S. 40-56, hier S. 42.

²⁰ Vgl. das Vorwort zu *Screwtape proposes a toast*, in: C.S. Lewis, *Screwtape proposes a toast and other pieces*, London (1965) ²³1991, S. 9.

²¹ Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln ⁶2000.

²² *Überrascht von Freude*, S. 11-56.

²³ C.S. Lewis, *Miracles. A preliminary study*, Glasgow (1947; erweiterte Ausgabe 1960) ¹¹1987; deutsch C.S. Lewis, *Wunder – möglich – wahrscheinlich – undenkbar?*, Basel-Gießen ²1991.

²⁴ Victor Reppert hat der Kontroverse eine eigenen Studie gewidmet: *C. S. Lewis's dangerous idea. A philosophical Defense of Lewis's argument from Reason*, Downers Grove/Illinois 2003.

²⁵ Vgl. *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 134-135: «Du siehst, daß wir die Menschen über den wahren Sinn des Wortes «wirklich» vollständig getäuscht haben. Sie erzählen einander über ein großes, geistliches Erlebnis: «Alles, was sich *wirklich* zugetragen hat, war, daß man in einem hell-erleuchteten Gebäude Musik hörte.» «*Wirklich*» bedeutet hier nichts anderes als die physikalische Tatsache, getrennt von anderen Elementen des Erlebnisses, das sie tatsächlich hatten. [...] Die allgemeine Regel, die wir unter den Menschen nun schon ziemlich eingebürgert haben, ist die, daß in allen Lebenserfahrungen, die sie glücklicher oder besser machen könnten, die physikalischen Tatsachen «wirklich» sind, während die geistlichen Elemente als «subjektiv» angesehen werden. In allen Erlebnissen jedoch, die sie entmutigen oder gar zu verderben vermögen, sind die geistlichen Elemente die erste Wirklichkeit, und sie zu ignorieren wäre Vogelstraußpolitik. So sind bei einer Geburt Blut und Schmerz «wirklich», die Freude aber ein bloß subjektiver Gesichtspunkt. In bezug auf den Tod offenbaren Schrecken und Häßlichkeit, was der Tod «wirklich» bedeutet. Die Verhaßtheit eines gehaßten Menschen ist «wirklich» – im Haß kann einer die Menschen so sehen, wie

sie sind, er wird seiner Illusion ledig; die Lieblichkeit eines geliebten Menschen jedoch ist nur subjektiver Dunst, der einen «wirklichen» Kern sexuellen Begehrens oder wirtschaftlicher Hoffnungen verbirgt.»

²⁶ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 42.

²⁷ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels. 1. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, S. 264.

²⁸ Vgl. C.S. Lewis, *The abolition of man. Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools*, London (1943) 1999, deutsch: C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln ⁵2003. Dieser Aufsatz legt ein Argument für den universalen Wahrheitszusammenhang von Theismus und einer die Menschenwürde respektierenden Ethik vor. Die «universale» Ethik, die allen Religionen und Hochkulturen zuzuerkennen ist, nennt er versuchsweise «Tao».

²⁹ *Überrascht von Freude*, S. 274.

³⁰ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 58.

³¹ *Überrascht von Freude*, S. 280–284.

³² *Überrascht von Freude*, S. 274.

³³ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 138–9. [Übersetzung korrigiert vom Verfasser]. Der aristotelische Naturbegriff, der die in ihrem Telos vollendete Natur meint, war ihm nicht fremd. Vgl. C.S. Lewis, *Studies in words*, Cambridge (1960) 1996, S. 24–74, besonders 33ff.

³⁴ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 63.

³⁵ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S.124.

³⁶ *Überrascht von Freude*, S. 26.

³⁷ In der Tat charakterisiert er das Phänomen 1933 als «romanticism», was er im Nachwort von 1943 bereut und klärt. Vgl. *The pilgrim's regress*, S. 260–266.

³⁸ *Überrascht von Freude*, S. 28.

³⁹ C.S. Lewis drückt dies im Nachwort zu *The pilgrims regress* (S. 205) so aus: «The dialectic of Desire, faithfully followed, would retrieve all mistakes, head you off from all false paths, and force you not to propound, but to live through, a sort of ontological proof. This lived dialectic, and the merely argued dialectic of my philosophical progress, seemed to have converged on one goal [to become] a defense [...] of Reason and Christianity.» Die deutsche Übersetzung (*Flucht aus Puritanen*, S. 268) insinuiert, er habe auch theoretisch einen ontologischen Gottesbeweis führen wollen: «Wenn man der Dialektik des Sehnsens nur konsequent folgte, so würde sie alle Irrtümer korrigieren, würde uns von allen falschen Wegen zurückholen und uns dazu bringen, eine Art ontologischen Gottesbeweis nicht nur theoretisch anzunehmen, sondern existentiell zu erfahren.»

⁴⁰ *Flucht aus Puritanen*, S. 267–8.

⁴¹ *Flucht aus Puritanen*, S. 268 die Übersetzung, «daß in der Natur nichts ohne Sinn und Ziel gemacht ist» unterstellt eine schöpfungstheologische Vertiefung des Aristoteles, die sich aus argumentationslogischen Gründen zwar im Original nicht findet, aber der Intention von Lewis nicht widerspricht. Vgl. *The pilgrims regress*, S. 204: «nature makes nothing in vain».

⁴² *Screwtape proposes a toast*, S. 9.

⁴³ *Screwtape proposes a toast*, S. 9.

⁴⁴ Aus den Akten von Ludovico Consalvo ex ore sancti Ignatii, Cap. 1,5–9: AASS Iulii, 7 [1868], 647.

⁴⁵ Aus den Akten von Ludovico Consalvo ex ore sancti Ignatii, Cap. 1,5–9: Acta Sanctorum Iulii, 7 [1868], 647

⁴⁶ Vgl. *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 23, 16, 61–62.

⁴⁷ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 23, 43, 77, 80, 85.

⁴⁸ Vgl. *The Weight of Glory*, in: C.S. Lewis, *Screwtape proposes a toast and other pieces*, London (1965) ²³1991, S. 94–110, deutsch: *Das Gewicht der Herrlichkeit*, in: C.S. Lewis, *Der innere Ring*, Basel 1991; und das Kapitel *Heaven*, in: C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, London (1940) 1998, deutsch: C.S. Lewis, *Über den Schmerz*. Mit einem Nachwort von Josef Pieper, München 1978.

⁴⁹ *Überrascht von Freude*, S. 284.

⁵⁰ *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 82.