

THOMAS MÖLLENBECK · WIEN

WIE WIRD DER SCHMERZ ZUM PROBLEM?

Die Voraussetzungen der Theodizee-Frage bei C. S. Lewis

Viele bedenkenswerte Denkanstöße beschert C. S. Lewis dem Leser seines Buches *The Problem of Pain*¹. Dabei scheut der Autor sich nicht, auch das zu sagen, woran manch ein Leser Anstoß nehmen kann, weil es ihm – je nach dem, wo er steht – rationalistisch oder fideistisch aussehen wird. Schon die Form des Buches verwundert: Sie inspirierte Josef Pieper, der es (auf eine Anregung von T.S. Eliot hin) zusammen mit seiner Frau Hildegard ins Deutsche übertragen hat, zu einem Nachwort «Über die Schlichtheit der Sprache in der Philosophie».² Lewis tritt nicht auf als Professor, der mit akademischen Kollegen parliert. Er stellt die klassischen Einwände – sofern sie ihm wichtig genug erscheinen – dar, indem er, wenn nötig, auch Fachbegriffe erläutert. Ihre Aufklärungskraft setzt er dabei jedoch nicht unhin-terfragt voraus. Trotz seines Verzichts auf Fachjargon ist *Über den Schmerz* keine leichte Kost. Das liegt an der Fülle seiner Themen, aber auch an der Vorgehensweise.

Lewis beginnt zwar nicht bei Adam und Eva, aber sie haben – ein weiter-er Stein des Anstoßes für den evolutionsbiologisch aufgeklärten Leser?³ – in der Mitte des Buches ihren Auftritt in jenem Drama endlicher und unendlicher Freiheit, in das auch die Allmacht und die Gutheit Gottes gehören, die Schöpfung und die aktuelle Bosheit der Geschöpfe, ihr Urbeginn im Fall der Menschen bzw. der Engel, der Schmerz des Menschen und auch der des Tieres, und schließlich Himmel und Hölle.⁴ Auf dem knappen Raum, der hier gegeben ist, können wir nicht die Fülle an Themen, sondern nur Lewis' provokative Vorgehensweise erörtern.

Bevor Lewis seine Argumentation entfaltet, erörtert er die Voraussetzungen dafür, dass der Schmerz überhaupt zum Problem wird. Auch daran könnte man Anstoß nehmen: Ist der Schmerz nicht immer und automatisch ein Problem, noch bevor der Leidende anfängt, über ihn nachzudenken?

THOMAS MÖLLENBECK, geb. 1966, Studium der Theologie in Münster und der Philosophie in München; Priesterweihe 1993; Promotion in Paderborn; Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und an der Universität Wien.

Bietet sich das Leid nicht aus diesem Grund als Fels des Atheismus an? Ersterem wird Lewis nicht widersprechen, letzteres bestreitet er, indem er seinem Leser erklärt, wie er selbst argumentierte, als er sich noch als Atheist verstand. Er gibt zu bedenken: Zum ausgewachsenen Problem für das Denken wird der Schmerz erst für den Christen. Den ersten Denkanstoß vermittelt Lewis, indem er die Theodizee-Frage von der Warte seiner eigenen vor-christlichen Meinung aus betrachtet und lehrt, das Problem des Schmerzes in seiner Tiefe zu erkennen.

Bevor wir diesen Denkanstoß aufgreifen, gilt es jedoch, ein Problem zu bedenken, dem jeder begegnet, der sich anschickt, über das Problem des Schmerzes zu sprechen. Er läuft Gefahr, als fühllos, empathieunfähig oder als Mensch ohne Mitleid zu gelten, auch dann, wenn er, wie C. S. Lewis, es für unmöglich hält, die Theodizee-Frage *clare et distincte* zu beantworten.

1. Das Problem dessen, der über den Schmerz redet – ein Rationalist?

In dem Film «Shadowlands» wird C. S. Lewis der Charakterzug der Fühllosigkeit zugeschrieben, überzeugend dargestellt von Anthony Hopkins: Der rhetorisch brillante, aber völlig verkopfte, in einer akademischen Männergesellschaft beheimatete Philosoph behauptet vor einem überfüllten Vorlesungssaal, der Schmerz sei das «Megaphon Gottes». Schmerz erscheint unproblematisch, weil er das notwendige Instrument ist, den körperlich Kranken zum Arzt zu treiben und den seelisch Verkümmerten aus seiner Gottlosigkeit zu reißen.⁵ Damit ist das Problem des Redners beschrieben. Im weiteren Verlauf des Filmes wird es gelöst: Eine Frau kommt ins Spiel, eine Amerikanerin, die dichtet. Sie erweckt den stubengelehrten Hagestolz aus dem Schlaf der uneingestanden universitären Bitternis, die nichts an sich herankommen lässt. Seine Gefühle für sie entdeckt der Professor erst, als sie droht, ihm verloren zu gehen, und so heiratet er sie kirchlich auf ihrem Sterbebett. Als der Knochenkrebs nach einem Krankensegen plötzlich zurückweicht, kann endlich ein normales Leben mit Joy beginnen. Doch das ist noch nicht die letzte Lektion des Filmes: Erst als Joy Lewis dann nach drei Jahren doch stirbt, lernt ihr Mann zu weinen. Der da Vorlesungen hielt über den Schmerz und ein Buch zum Thema veröffentlicht hat, der lernt schließlich selbst, den Schmerz als Problem ernst zu nehmen.

Die äußeren Fakten stimmen. Wie wenig diese Interpretation der Geschichte mit der inneren Wirklichkeit zu tun hat, haben andere dargestellt.⁶ Lewis selbst sah die Spontanheilung seiner Frau als Wunder an; machte das die Trennung von ihr nicht noch schmerzhafter? Herzerreißenden Verlust hatte er allerdings schon als Junge erfahren, als seine geliebte Mutter starb. Angst, Not und Pein kamen zehn Jahre später in den Schützengräben des

Ersten Weltkriegs, bis zu seiner Verwundung, die ihn zurück nach Oxford brachte. Dort teilte er, allem Gerede und allen Widrigkeiten zum Trotz, geduldig über Jahrzehnte den Haushalt mit der Mutter und der Schwester eines verstorbenen Kameraden, dem er versprochen hatte, für die beiden zu sorgen. Doch Lewis beruft sich nicht auf die Tiefe der eigenen Leidenerfahrung, als könne man so die eigene Berechtigung beweisen, über das Problem des Schmerzes zu sprechen. Was zunächst wie ein launiges Ablenkungsmanöver aussieht, bereitet im Vorwort die Festlegung des Themas vor:

Kein Kritiker darf sagen: wer nicht weiß, was eine Wunde ist, der hat gut reden über Narben! Denn ich habe mich niemals, nicht für einen Augenblick, in einem Gemütszustand befunden, daß nicht schon die bloße Vorstellung ernsthaften Schmerzes mir schlechthin unerträglich gewesen wäre. Wenn irgend jemand gefeit ist gegen die Gefahr, den Gegner zu unterschätzen, dann bin ich es. Ich muß noch hinzufügen, daß dies Buch einzig von dem Problem spricht, das der Schmerz für das Denken darstellt. (11)

Aber gerade das zeigt doch, wie empathieunfähig dieser Autor ist: Wie kann einer das existentielle Problem seiner Mitmenschen als Problem des Denkens bezeichnen? Außerdem ist echtes seelisches Leid doch wohl mehr als das, was diese philosophierende Mimose da an körperlichen Schmerzen fürchtet! Da der körperliche Schmerz im Subjekt verbleibt, könnte man antworten, wird wohl der am ehesten empathisch sein können, der ihn am meisten scheut. Seelisches Leid ist freilich etwas völlig anderes. Später wird ausgerechnet Lewis darum beten, körperliches Leiden tragen zu dürfen anstelle der Person, die er liebt; und wie tief seelisches Leid erschüttern kann, blieb ihm, wie jeder in *A Grief observed* nachlesen kann, nicht verborgen.⁷ Doch schon in *The Problem of Pain* kennt Lewis die merkwürdige Logik derer, in deren Augen der für das Leid verantwortlich wird, der versucht es zu erklären.⁸ Außerdem erhebt Lewis nicht den Anspruch, er wisse, wie er selbst mit einem solchen Schmerz umgehen werde. Dennoch: solle er sagen, was er wirklich über den Schmerz denke, dann müsse er «notgedrungen Dinge sagen, die sich so ausnehmend tapfer anhören, daß sie nur komisch wirken könnten, wenn eine Menschenseele erführe, wer sie ausgesprochen hat.» (11) Daher wollte Lewis sein Buch *Über den Schmerz* ursprünglich anonym schreiben. Der Herausgeber ließ die Anonymität aber nicht zu, da er eine Reihe «aus der Perspektive des Christen» edierte. Dazu gehört das namentliche Bekenntnis.

Lewis schreibt im Bewusstsein der Grenze zwischen dem Schmerz als Problem des Denkens und der aktuellen seelischen Not unter Schmerzen:

So närrisch bin ich nie gewesen, daß ich mich der weit größeren Aufgabe gewachsen gefühlt hätte, Tapferkeit und Geduld zu lehren. In dieser Hinsicht habe ich meinen Lesern nichts zu bieten – es sei denn meine Überzeugung, daß, wenn es heißt, Schmerzen zu ertragen, ein bisschen Unerschrockenheit mehr hilft als vieles Wissen, und ein wenig menschliches Mitgefühl mehr als viel Unerschrockenheit, und der leiseste Hauch von Gottesliebe mehr als alles sonst. (11)

Empathie ist manchmal die einzig angemessene Reaktion. Menschliches Mitgefühl richtet sich an die konkrete Person, die Schmerz empfindet. In *The Problem of Pain* wird ihr Schmerz zum abstrakten Gegenstand. Darin liegt das dritte Problem des Autors: Lewis schreibt nicht, wie er die Wirklichkeit gerne hätte, sondern wie er sie sieht. Hat er kein Mitleid – will er nicht eine bessere Welt für die, die Schmerz erleiden? Rationalistisch klingt seine Überzeugung, es könne gar keine bessere Welt geben; daraus folgt, dass man sie auch nicht sich oder anderen im Sinne eines Vernunfturteils wünschen kann.⁹ Andere Feststellungen könnten den Zorn der Zeitgenossen erregen: Lewis erinnert daran, dass die Wahl zwischen Himmel und Hölle in der Freiheit des einzelnen Menschen liegt, weshalb man auch nicht mit Sicherheit davon ausgehen könne, die Hölle sei leer.¹⁰ Auch sei der Schmerz immer der Schmerz einer Person, so dass es keine «Summe» der Schmerzen geben könne, die größer wäre als der größte Schmerz, den eine einzelne Person empfindet. «Darf man», um eine beliebte Sprechweise aufzugreifen, «heute noch» so etwas denken? Begründete für Hans Jonas nicht gerade das massenhaft unermessliche Grauen der Shoa die Notwendigkeit, die traditionelle Sprechweise von der Allmacht Gottes aufzugeben, weil die überkommene Deutung des Leids als Zuchtrute Gottes angesichts der damals in Angriff genommenen Auslöschung seines Volkes nicht mehr greife?¹¹ Nun schrieb C. S. Lewis sein Buch 1940, so dass er noch meinen konnte:

Gewißlich lag zu allen Zeiten der Schmerz und die Vergeudung menschlichen Lebens gleichermaßen vor Augen. Unsere eigene Religion beginnt unter Juden, einem Volk, eingezwängt zwischen große, kriegerische Reiche, beständig besiegt und in Gefangenschaft geführt, gleich den Polen und Armeniern vertraut mit der tragischen Geschichte der Besiegten. (18)

Wenngleich Lewis an der (sich nicht widersprechen könnenden) Allmacht Gottes festhält, steht, was er über die Unmöglichkeit einer Summe der Schmerzen sagt, nicht unbedingt der Wahrnehmung des neuen Problemhorizontes entgegen. Was zunächst vielleicht wie ein rationalistischer Mangel an Empathie wirkt, macht paradoxerweise den Weg für sie frei. Denn bei Lewis kommt so die Person neu in den Blick: die Schmerz empfindende als leidende, die nicht nur unseres Mitgefühl bedarf, sondern unser Mitleid

verdient. Das setzt natürlich voraus, dass es Sinn macht, überhaupt vom Leid – also von mehr als Schmerzempfindung – zu reden, d.h. vom Problem, das der Schmerz über das schlimme Gefühl hinaus darstellt. Der empfundene Schmerz hat seine Grenze im einzelnen Subjekt. Leid jedoch, das unser Mitleid herausfordert, kann anwachsen, weil der Schmerz umso mehr zum Stein des Anstoßes wird, den Sinn der Welt, die allen gemeinsam ist, verdunkelt, je mehr Subjekte in ihr anzutreffen sind, die (unverdient) Schmerz empfinden und daran leiden. Bei Jonas konstituiert der Bund Gottes mit seinem Volk den Sinn der Schöpfung. Er wird durch das auf die Vernichtung zielende Leid des Volkes infrage gestellt. Wie wird der Schmerz zum Problem nach C. S. Lewis?

2. Der Schmerz wird zum Problem durch Offenbarung – ein Fideist?

Der prophetische Leidensmann steht für das Volk da und klagt: «Ihr alle, die ihr vorüberzieht, schaut her und seht, ob ein Schmerz meinem Schmerz gleichkommt, den man mir angetan, womit der Herr mich heimgesucht hat am Tag seines glühenden Zorns!» (Klg 1, 12) Die Klage über den Schmerz, den ich empfinde, richtet sich auf jeden Fall an eine Person. Ein anderer möge meinen Schmerz wahrnehmen, Mitgefühl zeigen. Was, wenn der sagt: «Das hast Du nicht verdient!»? Würde dies, über sein Mitgefühl hinaus, noch mehr trösten oder würde dadurch, was Schmerz war, zu einem neuen Leiden unter dem Schmerz, zum Hadern mit der Ungerechtigkeit, die mir widerfährt? Wenn ich aber meine, den Schmerz verdient zu haben, weil ich mich für schuldig halte, würde das Mitleid des anderen dann mein Hadern mit mir selbst vergrößern oder es zum Hadern an der erbarmungslosen Gerechtigkeit verkehren? Unter der Hand wird so aus der Klage, die ein Ausdruck der subjektiven Befindlichkeit und vielleicht bloß ein Appell an das Mitgefühl des anderen war, ein Beklagen, eine Anklage: Dieser Schmerz soll nicht sein! Er hat kein Daseinsrecht oder, wenn er es inzwischen doch hat, dann hätte das, was dem Schmerz Daseinsrecht verschafft hat, nicht sein sollen. Schuld kommt ins Spiel: es sollte anders sein, als es ist – ob der (tragisch?) schuldig Gewordene ein anderer Mensch ist, ein System oder Gott; ob er beim Namen genannt wird oder nicht.

Unter diesen Voraussetzungen, die normalerweise alle Menschen bewusst oder unbewusst teilen, wird der Schmerz dann ganz natürlich zum Problem, zum vor ihre Füße geworfenen Stolperstein. Daher rührt auch die Empörung, wenn einer meint fragen zu sollen, wie der Schmerz zum Problem werde – er ist doch eins! Aber sind die gemachten Voraussetzungen selbstverständlich?

Mitleid fühlt nicht nur mit, es nimmt Stellung gegen den Schmerz, indem es Gerechtigkeit fordert, sie wiederhergestellt wissen will bzw. Wiedergutmachung will, soweit sie möglich erscheint, und gehört zum menschlichen Mitleid nicht auch, dem schuldigen Täter Erbarmen zu wünschen, obwohl sein Schmerz gerechtfertigt scheint? Oder ist damit schon eine Dimension des Menschseins vorausgesetzt, die die Menschheit sich «heute nicht mehr» selbst erschließen kann. Mitleid kann sogar noch tiefer gehen, und um diese Dimension des Menschlichen geht es eigentlich in *The Problem of Pain*. Es gibt eine geheimnisvolle, dem Selbstbesitz des einzelnen Subjektes vorausliegende und ihn übersteigende Zusammengehörigkeit der Menschheit, in die hinein sich der Einzelne sich selbst nehmen lassen, sich verlieren, und gerade so «sein» Leben gewinnen kann; ein Leben, das ein Leben durch, mit und im anderen sein wird – nicht ein Leben vom anderen, das ihn durch Einverleibung vernichtet.¹²

Lewis meint, diese Voraussetzungen zu machen, sei dem Menschen zwar natürlich, in dem Sinne, dass sie seiner Natur entsprechen, aber – dies wird vielleicht mancher als Fideismus sehen – er meint zugleich, das verlange den Glauben an drei bzw. vier sehr verschiedene Offenbarungen, die uns in der Religionsgeschichte der Menschheit begegnen. Bevor er seine systematische Analyse dieser Geschichte skizziert, erläutert er, wie sich die Lage der Dinge dem darstellt, der diese Voraussetzungen nicht teilt, weil er diese sogenannten Offenbarungen nicht annimmt sondern zu «Illusionen» erklärt.¹³ Er meint, die Forderung, der Schmerz solle nicht sein, er habe kein Daseinsrecht, müsste aus der Perspektive des konsequenten Atheisten eigentlich unvernünftig erscheinen. Denn die Welt, in der wir uns vorfinden, lehrt uns nicht, dass alles, was ist, gut ist und schön, es sei denn wir betrachten sie schon (vielleicht unreflektiert) mit einem historisch gewachsenem Urvertrauen in die Schöpfung durch einen guten Gott: «Alle Indizien weisen in die entgegengesetzte Richtung. Entweder steht überhaupt kein Geist hinter dem Universum, oder einer, dem Gut und Böse gleichgültig sind, oder ein böser Geist.» (17)

Der atheistische Pessimist stellt nämlich fest: dass (kosmologisch) der Raum unendlich groß, leer und die Erde darin eine sehr unwahrscheinliche Zufallserscheinung ist, die zwar Raum für Leben gibt, aber die längste Zeit lebensleer blieb und so auch wieder sein wird, relativ bald; dass (biologisch) Leben, wenn es denn auftritt, notwendig den Tod zur Folge hat, zumal es meistens durch die Vernichtung anderen Lebens überlebt; dass (psychisch) «Bewusstsein» die Möglichkeit eröffnet, Schmerz wahrzunehmen, vom Gebären bis zum Sterben; dass (anthropologisch) die «Vernunft» seelischen Schmerz dreifach ermöglicht durch Erwartung zukünftiger ungewollter Schmerzen, (thanatologisch) durch Antizipation des Todes, welche die Sehnsucht nach Überwindung von Schmerz und Tod zunichtemacht, (zivilisationskritisch) durch technischen Fortschritt, der immer effizienteren

Methoden der Folter und Vernichtung anderen Lebens den Boden bereitet, wobei bislang noch alle Zivilisationen nach einer Zeit zugrunde gegangen sind oder vernichtet wurden. Die endgültige Auslöschung ist am Ende physikalisch unausweichlich, nach dem thermodynamischen Hauptsatz von der Entropie. (15–17) Vor diesem dunklen Hintergrund, die Frage zu stellen, warum gerade ich diesen Schmerz empfinden muss, womit ich das verdient habe, das erscheint naiv bzw. unvernünftig.

Auch wenn diese Beobachtung der Natur – die, daran erinnert Lewis, auch in der «Vormoderne» anzutreffen ist – es absurd erscheinen lässt, hält Lewis es doch für natürlich, dass die Menschen diese Frage stellen, dass der Schmerz ihnen zum Problem wird, weil sie inzwischen religiöse Voraussetzungen machen, die der menschlichen Natur entsprechen. Und auch vernünftig erscheint dann die Frage unter religiösen Voraussetzungen, wenn diese selbst vernünftig sind. Nun hegt Lewis (wie Pascal) die Überzeugung: «Das Schauspiel des Universums, wie es sich der Erfahrung darbietet, kann niemals das Fundament der Religion, es muß vielmehr etwas anderes gewesen sein, dem zum Trotz die Religion sich behauptet hat, von einem ganz anderen Ursprung her.» (17)

Die Frage nach diesem anderen Ursprung führt zu vier Offenbarungen, denen zu glauben vernünftig ist, nicht nur weil sie der Natur des Menschen entsprechen, sondern weil sie durch Erfahrungen bewusst werden, wenngleich deren Gegenstände nicht Naturobjekte sind oder aus den Eigenschaften solcher Objekte logisch (oder metaphysisch) abgeleitet werden können. Der menschlichen Natur eignet nämlich eine Offenheit für das, was nicht bloß Natur ist, was die Welt transzendiert. Die ersten beiden Offenbarungen taugen für sich genommen noch nicht dazu, dass durch sie der Schmerz zum Problem wird, doch wenn sie beide – in einer dritten verbunden – zum Fundament einer Religion werden, wird die vierte vorbereitet, in der der Schmerz in seiner ganzen Problemtiefe ausgelotet wird, durch den, der sich in ihr selbst offenbart.

Die Rede ist von der Erfahrung des Numinosen, die Rudolf Otto beschrieben hat, die Erfahrung des *mysterium tremendum et fascinatum*. Die Ehrfurcht, die es erweckt, ist nicht auf eine Angst angesichts natürlicher Bedrohungen zurückzuführen. So wenig wie die zweite Erfahrung, die des Sittlichen, auf natürliche Ursachen reduzierbar ist. Sie besteht darin, dass der Mensch sich einem Gesetz verpflichtet weiß, das so über ihm und allen anderen steht, dass es ihn über alle Natur erhebt, weil die Erfahrung von «gut» und «böse» nicht reduziert werden kann auf die Erfahrung von Funktionszusammenhängen, von «gut bzw. schlecht für etwas, jemanden». Dabei ist zu beobachten: «Die unter den Menschen geltenden Sittenlehren mögen voneinander abweichen – obgleich im Grunde nicht so sehr, wie das oft behauptet wird –, aber alle stimmen darin überein, daß sie ein Verhal-

ten vorschreiben, das zu verwirklichen ihren Anhängern nicht gelingt. Alle Menschen sehen sich verurteilt – nicht durch einen fremden Sittenkodex, sondern durch ihren eigenen. Und darum kennen alle Menschen das Bewußtsein der Schuld.» (24) Dieser zweite Strang in der Religionsgeschichte ist lange vom ersten unabhängig verfolgt worden, so dass der Götterkult im Heidentum mitunter wenig mit den ethischen Diskursen der Philosophen zu tun hatte. Denn: «Das Numinose ist nicht dasselbe wie das moralisch Gute. Ein von ehrfürchtiger Scheu überwältigter Mensch wird von sich aus dazu neigen, das Numinose zu denken als etwas ›jenseits von Gut und Böse›.» (23)

Die Gleichsetzung des Numinosen mit dem Gesetz, die Verbindung der beiden Stränge ist ein Sprung in der Religionsgeschichte. Sie «kann nicht aus Wunschvorstellungen erklärt werden; denn sie erfüllt niemandes Wünsche. Wir wünschen nichts weniger, als jenes Gesetz, dessen nackte Autorität ohnehin unerträglich ist, auch noch mit den unberechenbaren Ansprüchen des Numinosen ausgestattet zu sehen.» Und so gibt es noch heute «nicht-moralische Religion und nicht-religiöse Moralität». Den Sprung hat aber das Volk der Juden gemacht, das Gott als den Heiligen, den Herrn seiner Geschichte erfahren hat und ihn dementsprechend als freien Schöpfer von allem, was ist, zu denken und zu fürchten lernte. Ist dieser Sprung einmal vollzogen, «wenn auch die Logik uns nicht zwingt, ihn zu tun, so ist es doch schwer, ihm zu widerstehen.» Und wieder stehen wir vor der Alternative: «es ist entweder eine Verrücktheit, dem Menschen angeboren und seltsam glücklich in ihren Früchten – oder es ist eine Offenbarung. Wenn aber eine Offenbarung, dann trifft es auf eine höchst wirkliche und wahre Weise zu, daß in Abraham alle Völker gesegnet sein sollen; denn es waren die Juden, die ganz und gar unzweideutig das furchterregend ›Gegenwärtige›, welches schwarze Berggipfel und Gewitterwolken heimsucht, gleichsetzten mit dem ›gerechten Herrn›, der die Gerechtigkeit liebt» (25–26). Unter ihnen aber nun der prophetische Leidensmann für das Volk: «Ihr alle, die ihr vorüberzieht, schaut her und seht, ob ein Schmerz meinem Schmerz gleichkommt, den man mir angetan, womit der Herr mich heimgesucht hat am Tag seines glühenden Zorns!»

Damit ist das Fundament für die vierte Offenbarung gelegt, die nun ein historisches Ereignis in einer Person ist, die von sich behauptet, der zu sein, in dem die Verbindung des Numinosen und des Gesetzes gegründet ist. Lewis hält es für möglich, vernünftig zu entscheiden, ob dieses Ereignis gläubig anzuerkennen ist oder nicht. Denn er selbst hatte nach eingehendem Studium der Evangelien festgestellt,

daß nur zwei Ansichten über diesen Mann möglich sind: entweder war er ein phantasierender Irrer von ungewöhnlich widerwärtiger Art, oder aber Er war und

ist genau das, was Er sagt. Es gibt keinen mittleren Weg. Wenn die Berichte die erste Hypothese unannehmbar machen, dann mußt du die zweite annehmen. Und wenn du das tust, dann wird alles andere, was von den Christen behauptet wird, glaubhaft: daß dieser Mann, nachdem er getötet worden, dennoch lebte, und daß sein Tod, in mancherlei Sinn unbegreiflich für menschliches Denken, einen tatsächlichen Wandel in unseren Beziehungen zu dem «furchtgebietenden» und «gerechten» Herrn bewirkt habe, und zwar einen Wandel zu unseren Gunsten. (26)

Wer meint, das Zeugnis der Evangelien für das historische Christusereignis gläubig anerkennen zu sollen, der hat darin die «gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe». Würde der Schmerz durch religiöse Voraussetzungen zum Problem, so vertieft diese Versicherung es so unauslotbar, dass Lewis meint, es werde in «gewissem Sinn [...] durch das Christentum eher geschaffen als gelöst» (27). Den Schlüssel zur «Lösung», die keine ist oder zumindest nicht *clare et distincte* wie aus Vernunftätzen ableitbar auftreten kann, gibt Lewis im Motto vor, das er George Macdonald entlehnt und seinem Buch vorangestellt hat: «Der Sohn Gottes hat das Todesleiden auf sich genommen, nicht damit die Menschen nicht leiden, sondern damit ihr Leiden dem Seinen ähnlich sei.» (7)¹⁴

Wenn dem so ist, obwohl oder gerade weil die letzte Wirklichkeit, die sich in Jesus Christus selbst offenbart hat, «voller Gerechtigkeit und Liebe» ist, dann gibt es eine Perspektive, in der man wagen kann, den Wunsch nach einer besseren Welt ohne alle Schmerzen nicht als natürlich und selbstverständlich vernünftig, sondern als ein Problem zu erkennen, über das nachzudenken sich lohnt.

ANMERKUNGEN

¹ Clive Staples LEWIS, *The Problem of Pain*, London 1940. Die aktuelle englische Taschenbuchausgabe (Harper Collins, London 1998), die ich verwendet habe, besitzt einen zweiseitigen Appendix, verfasst von R. Harvard, über die somatischen und psychischen Aspekte des (chronischen) Schmerzes mit der Konklusion: «Pain provides an opportunity for heroism; the opportunity is seized with suprising frequency» (ebd., 130). Lewis behandelt den Schmerz in einer anderen Perspektive. Für eine erste medizinische Information über das sehr verbreitete Phänomen chronischen Schmerzes und den Zusammenhang von physischen und psychischen Faktoren, sowie die modernen palliativen Methoden, vgl. das Buch von Friedrich STRIAN (*Schmerz. Ursachen, Symptome, Therapien*, München 1996), das ausführlicher und in seinem Urteil zurückhaltender ist als der genannte Appendix.

² Vgl. Clive Staples LEWIS, *Über den Schmerz*. Mit einem Nachwort von Josef Pieper, ins Deutsche übertragen von Hildegard und Josef Pieper, München 1978, hier 183–192 (die eingeklammerten Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe). T. S. Eliot, der, wie schon sein Vater, seinen Weg als Philosoph in Harvard begann, hatte sich aus der akademischen Philosophie zurückgezogen, weil er ihr nicht mehr zutraute, die Fragen des Menschen zu beantworten. Seine Bewunde-

rung für Josef Pieper, die ihn dazu veranlasste, die Werke Piepers ins Englische übersetzen zu lassen und zu veröffentlichen, hat ähnliche Gründe wie die Piepers für C. S. Lewis.

³ Evolutionsbiologische Theorien über die Vorfahren des Menschen stellen für Lewis kein Problem dar. Nur die evolutionistische Weltanschauung, die Geist und Freiheit leugnet oder für eine Produkt der Natur hält, muß als selbstwidersprüchlich zurückgewiesen werden. Die Auseinandersetzung mit dem modernen Naturalismus gehörte für Lewis – seit seiner eigenen Abwendung von ihm – zu den bleibenden Aufgaben, denen er sich zeitlebens gestellt hat. Die Folgerichtigkeit seiner Beweise der Unmöglichkeit einer evolutionären Erkenntnistheorie hat Uwe Meixner dargelegt (*Die Nichtnaturalisierbarkeit der menschlichen Vernunft nach C. S. Lewis*, in: Thomas MÖLLENBECK – Berthold WALD (Hg.), *Wahrheit und Selbstüberschreitung. C. S. Lewis und Josef Pieper über den Menschen*, Paderborn 2011, 49–72). In *The Problem of Pain* zeigt Lewis auf, dass es unter naturalistischen Voraussetzungen nicht gelingen kann, die Theodizee-Frage sinnvoll zu formulieren. Darüber hinaus erkennt Lewis auch die Dimension des Mythos in der biblischen Erzählung von Adam und Eva vor den Früchten der zwei Bäume – der Erkenntnis und des Lebens. Er begnügt sich jedoch mit einer philosophisch-theologischen Erörterung dessen, was in der traditionellen Deutung die Ursünde ausmacht – Ungehorsam im Essen der verbotenen Frucht der Erkenntnis. «Obwohl ich nämlich mutmaße, daß die urtümliche Lesart viel tiefsinniger ist, so weiß ich doch auch, daß jedenfalls ich ihre Tiefe nicht zu ergründen vermag. Ich muß meinen Lesern nicht das Beste geben, sondern das Beste, was ich habe.» («Der Fall des Menschen», in: *Über den Schmerz*, 81–101, hier 84). Eine narrative Einholung des Mythos kann man in Lewis' *The Magicians Nephew* finden, wo Grigory der Versucherin begegnet, die seine Sorge um das Leben der kranken Mutter ausnützen will.

⁴ Eine gute Rekonstruktion des gesamten Argumentationszusammenhanges, den Lewis bewusst aus der Sicht des christlichen Glaubens erörtert, hat René KAUFMANN vorgelegt – ohne das christliche Bekenntnis vorauszusetzen. Vgl. *Über Tod, Schmerz und die Theodizeefrage bei C.S. Lewis*, in: Thomas MÖLLENBECK – Berthold WALD (Hg.), *Tod und Unsterblichkeit. Erkundungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper*, Paderborn 2014. Zum Status rationaler Argumentation bei C. S. Lewis vgl. Norbert FEINENDEGEN, *Denk-Weg zu Christus. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne*, Regensburg 2008.

⁵ Lewis argumentiert zwar, dass die Möglichkeit des Schmerzes notwendig mit der Existenz einer Welt verbunden ist, in der geistige Freiheiten einander begegnen können («Göttliche Allmacht», in: *Über den Schmerz*, 31–41); und er erinnert daran, dass Schmerz in verschiedenen Graden vorkommen kann – von «angenehm» bis «unerträglich»; sowie, dass er sowohl eine wünschenswerte Signalfunktion haben als auch Folge menschlicher Bosheit sein kann und als solche verabscheuenswürdig. Aber er gibt zu bedenken: «Nicht Gott, sondern Menschen haben Folter, Peitsche, Gefängnis, Sklaverei, Kanonen, Bajonette und Bomben erfunden. Armut und Überarbeitung sind nicht durch die Kargheit der Natur bedingt, sondern durch menschliche Habgier und menschliche Dummheit. Dennoch bleibt nichtsdestoweniger viel Leid übrig, das sich nicht in dieser Weise auf uns selbst zurückführen läßt. Und gesetzt, alles Leiden wäre Menschenwerk, so wüßten wir gern, warum Gott gerade den schlechtesten Menschen die ungeheuerliche Erlaubnis gibt, ihre Mitmenschen zu peinigen. [Vielleicht ist es genauer, hier von den «Geschöpfen», nicht nur von den Menschen zu sprechen. Ich weise keineswegs die Ansicht zurück, daß die «bewirkende Ursache» der Krankheit, oder mancher Krankheit, außer dem Menschen ein anderes erschaffenes Wesen sein könnte]» (*Über den Schmerz*, 105).

⁶ Die neueste Biographie über Lewis stammt von Alistair McGRATH, *C. S. Lewis – Die Biographie*, Gütersloh 2014.

⁷ Das Überwältigtwerden vom seelischen Schmerz hat Lewis in *A Grief observed* eindrucksvoll beschrieben. Zusammengestellt hat er das Büchlein aus Selbstbeobachtungen, die er nach dem Verlust seiner Frau aufgezeichnet und zunächst anonym veröffentlicht hat. Vgl. C. S. LEWIS, *A Grief observed*, mit einem Nachwort von Chad Walsh, New York – Toronto – London 1976; deutsch: *Über die Trauer*, Düsseldorf 2006. Vgl. die eingehende Analyse von Norbert FEINENDEGEN, *Trennung ist unser Los. C. S. Lewis' Reflexionen über die Trauer*, in: MÖLLENBECK – WALD, *Tod und Unsterblichkeit* (s. Anm. 4).

⁸ Viele Denkanstöße gibt Lewis scheinbar beiläufig: «Es macht weiter nichts aus, daß ich natürlich in den Augen jedes unfreundlichen Lesers sozusagen persönlich verantwortlich bin für all die Leiden, die ich zu erklären versuche – geradeso, wie, bis auf den heutigen Tag, jedermann so redet, als hätte Augustinus *gewünscht*, daß die ungetauften Kinder in die Hölle kommen. Aber es macht sehr viel aus, wenn irgendjemand durch mich der Wahrheit entfremdet würde» (*Über den Schmerz*, 113).

⁹ Interessanterweise formuliert Lewis: «Vielleicht ist dies nicht «die beste aller möglichen Welten», aber es ist die einzig mögliche.» Er begründet dies damit, dass göttliche Freiheit nicht Wahlfreiheit sei, wie menschliche Freiheit Wahlfreiheit ist: «Die Freiheit Gottes besteht darin, daß keine andere Ursache denn Er selber Sein Tun hervorbringt und daß kein äußeres Hindernis es hemmen kann – daß Seine eigene Gutheit die Wurzel ist, aus welcher jegliches Tun hervorsprießt, und Seine eigene Allmacht die Luft, in der jegliches Tun erblüht.» (Vgl. «Göttliche Allmacht», in: *Über den Schmerz*, 31–41, hier 40.) Möglicherweise hat er die Eierschalen seines früheren Hegelianismus noch nicht ganz abgelegt. Mit dem christlichen Begriff der *creatio ex nihilo* wird die Unterscheidung der göttlichen Freiheit *ad intra* und *ad extra* gedacht, die das in synchroner Kontingenz Geschaffene als das absolut Nichtnotwendige und daher Zeitliche von den ewigen Gegenständen des göttlichen Willens, der durch die göttliche Erkenntnis bestimmt ist, unterscheidet. Das Nichtnotwendige kann Gott nur durch seinen Willen erkennen. Daher ist «Willkür» Ausdruck der Erwählung zum Sein dessen, was nicht sein muß und daher natürlich nicht ein seiner Existenz vorgängiges «Recht auf Sein» hätte. Gottes Treue zu der von ihm gewollten Bestimmung der Geschöpfe, die bereits sind, ist hingegen Ausdruck seines Wesens. Thomas von Aquin sowie viele weitere Theologen und Philosophen des Mittelalters haben die Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata* gerade an der Frage festgemacht, ob Gott schaffen könne, was er nicht schafft, also auch eine der Quantität sowie der Qualität nach bessere Welt. Sie bejahen die Möglichkeit, die mit der Unendlichkeit des Schöpfers und der Endlichkeit aller möglichen Geschöpfe begründet wird. (Vgl. *Summa theologiae* I, q. 25, a. 5).

¹⁰ Sein Buch *The Great Divorce*, in dem er die «guten Gründe» zur Sprache kommen läßt, mit denen sich eine ganze Reihe von Menschen für die Hölle entscheiden, hat paränetischen Charakter. Lewis behauptet nicht, die Hölle sei voller Verdammter, er warnt nur angesichts der Tatsache, dass menschliche Freiheit definitiv nur sich selbst lieben wollen kann, also selbstabgrenzend das bloße Wollen-Können will. So macht sie durch ihre Wahl das einzig in dieser Situation noch an sich Wollenswerte für sich noch einmal gegenstandslos, personal entleert. Die Hoffnung auf eine Erfüllung von anderer Freiheit her und auf andere Freiheit hin, für die endliche Freiheit geschaffen ist, könnte so durch die Freiheit selbst ausgeschlossen werden, aus Verzweiflung zur Verzweiflung. Hans Urs von Balthasar hat das Vorwort zur deutschen Übersetzung geschrieben, die im Johannesverlag erschienen ist.

¹¹ Vgl. Jan-Heiner TüCK, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede*, in: *IKaZ* 42 (2013) 544–562.

¹² Lewis ist sich der Tatsache bewusst, dass seine Auffassung der freiheitlichen Selbsthabe in der Logik der Liebe sowie die ihr entgegengesetzte Boshaftigkeit des gefallen Menschen dem *common sense* der Neuzeit widerspricht. Vgl. *Über den Schmerz*, 87–88. In den *Dienstanweisungen an einen Unterteufel* verdeutlicht Lewis – durch diabolische Umkehrung – dasselbe am Beispiel der höllischen Liebe, die im Vertilgen des anderen besteht.

¹³ Lewis' z. T. sehr humorvolle Widerlegung solcher Wegerklärungsversuche der Erfahrung des Numinosen, z. B. als Weiterentwicklung der Ur-Angst vor den Toten oder des Ursprungs des Schuldgefühls als Erinnerung an den Ur-Vatermord, sind auch Auseinandersetzungen mit den Denkschemata, die er selbst einst als Atheist bemühte. Für seine Widerlegung naturalistischer Reduzierungen der sittlichen Erfahrung vgl. Uwe MEIXNERS Aufsatz (*Norm, Natur und Nihilismus. Bemerkungen zur moralphilosophischen Essenz von C. S. Lewis' «Die Abschaffung des Menschen»*), in: Thomas MÖLLENBECK – Berthold WALD [Hg.], *Gott-Mensch-Natur. Zum Ur-Grund der Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis*, Paderborn 2014, 129–149).

¹⁴ Gegen die christliche Lehre, Jesus Christus habe für die Menschen gelitten und sei für sie am Kreuz gestorben, hat man eingewendet, es nütze doch niemand etwas, wenn zusätzlich zu allem Leid in der Welt auch noch der Sohn Gottes leide. Wenn er wirklich sei, was er sage, dann hätte er besser vom Kreuz heruntersteigen und nicht nur sich selbst, sondern, indem er den Schmerz ein für alle Mal abschafft, der ganzen Menschheit helfen sollen. Umgekehrt würde – wenn überhaupt die Einigkeit darin besteht, dass die ganze Menschheit als solche nicht unschuldig ist – ein Argument daraus: Wenn er wirklich ist, was er sagt, dann bedeutet (unabhängig von bestimmten soteriologischen Theorien) gerade die Tatsache etwas für uns, dass er anders handelt, als man ihm empfiehlt. Nicht nur das Leben, das Leiden Christi ist *de facto* der Weg, auf dem der Mensch «sein Leben verlieren und gerade so gewinnen», auf dem er «vollkommen wie der Vater im Himmel» werden kann. Und dies in einer Weise, die einerseits seine Gott entfremdete Freiheit und ihre bösen Taten ernst nimmt, in dem Gott sie erleidet; die ihr andererseits aber (durch den Geist auch in den Sakramenten – immer neu sogar in der Buße und der Eucharistie) die Möglichkeit gibt, gerade durch das Leiden Christi und in ihm gewandelt zu werden, indem sie den eigenen Daseinsvollzug, in dieses hineinnehmen, die eigene Gegenwart durch seine Gegenwart bestimmen läßt, was besonders deutlich werden kann im eigenen Leiden. So stellt Paulus z.B. im Zweiten Brief an die Korinther der Liste seiner Bedrängnisse das Bekenntnis voran: «Der Herr aber ist der Geist und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir wie im Spiegel, doch mit unverhülltem Angesicht, die Herrlichkeit des Herrn sehen, werden in das gleiche Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.» (3, 17–18) Es ist das Bild des verklärten Gekreuzigten, dessen «Todesleiden wir an unserem Leib tragen» (4, 10).