INHALTSVERZEICHNIS

0. Vorwort

1. EINLEITUNG: DAS THEMA DER ARBEIT

2. GILBERT KEITH CHESTERTON

- 2.1 Bio-bibliographische Skizze
- 2.2 G.K.C. - Image und Ausstrahlung
- 2.3 Die Chestertonforschung
  - 2.3.1 Die Lebensgeschichte
  - 2.3.2 Glaube und Katholizismus
  - 2.3.3 Das literarische Werk

3. LEBENSGESCHICHTE ALS BEKENNTNIS ZUR SCHULD - ENTDECKUNGEN DER KONVERSION

- 3.1 Jahrhundertwende
  - 3.1.1 Vor dem großen Krieg
  - 3.1.2 Chestertons Modernität
  - 3.1.3 Die Autorität des einzelnen
- 3.2 Das Reden von Subjektivität
  - 3.2.1 Die Konstitution von sinnhaften Erlebnissen
  - 3.2.2 Der Zusammenhang der Erfahrung
  - 3.2.3 Erfahrungsschemata
  - 3.2.4 Der Zugriff auf die eigene Lebensgeschichte: Autobiographie
  - 3.2.5 Der Zugriff auf fremde Lebensgeschichte: Biographie
  - 3.2.6 Glaubensbegriffe als Erfahrungsschemata in Autobiographie und Biographie
- 3.3 Chestertons Schlüsselerfahrungen
  - 3.3.1 Formale Beobachtungen an Chestertons autobiographischen Texten
    - (1) Periodisierung des Lebens
    - (2) Abenteuer- und Detektivgeschichten
      - a) Der Abenteurer: Von der Erfahrung zum Begriff
      - b) Der Detektiv: Vom Begriff zur Erfahrung
    - (3) Die Entdeckung von Welt als Erfahrungsschema in der Autobiographie
  - 3.3.2 Die Entdeckung des Lebens: Kindheit und Schulzeit
    - (1) Das Puppentheater
    - (2) Der 'Junior Debating Club'

3.3.3 Die Entdeckung des Bösen: Der Teufel

(1) Slade School
(2) Der Solipsismus des Bösen

a) 'The Diabolist'
b) 'The Extraordinary Cabman'
c) 'The Perfect Game'

3.3.4 Bekenntnis zur Logik der Entdeckung: Der Weg zum Katholizismus

(1) Pathos des Lebens
(2) Die Konversion
(3) Die Beichte

4. HUMOR IM DOGMA - DIE ORTHODOXIE DER HÄRETIKER UND DIE HÄRESIE DER ORTHODOXEN

4.1 Chestertons unterhaltsame Philosophie

4.1.1 Die Einheit im Denken Chestertons
4.1.2 Der undogmatische Dogmatiker
4.1.3 Die göttliche Frivolität

4.2 Die Verrücktheit in der Häresie: 'Heretics'

4.2.1 Der Mensch in der Kunst - Das absolute Subjekt
4.2.2 Der Mensch im Naturalismus - Leben ohne Entwurf
4.2.3 Der Mensch und seine Weltbetrachtung - Pauschalisierung des Lebens
4.2.4 Der Mensch im Szientismus - Die Fortschrittsgläubigkeit
4.2.5 Der Mensch und die Oligarchie - Die Herrschaft der Wenigen

4.3 Die Fortschrittlichkeit in der Orthododoxie: 'Orthodoxy'

4.3.1 'The Ethics of Elfland' .

(1) 'Gesetz' und 'Zauber'
(2) Die Größe- des Lebens - 'The Doctrine of Conditional Joy'
(3) Mechanismus und Geschichten - 'Cosmic cosiness'
(4) Die Entdeckung der Theologie

4.3.2 Theologie als befreiendes Denken

(1) Die Blatchford-Kontroverse
(2) Begriff und Wirklichkeit
(3) Die Kritik am Liberalismus in der Theologie

4.3.3 Das Glaubensbekenntnis

(1) Das Ganze des Glaubens
(2) Schwerpunkte im Glaubensbekenntnis

a) Das Erbsündendogma

b) Das Schöpfungsdogma
c) Das Christusdogma
d) Das Trinitätsdogma

4.4 Geschichten und Geschichte: 'The Everlasting Man'

4.4.1 H.G.Wells: 'The Outline of History'
4.4.2 Der Mensch -. Die Frage nach dem Leben selbst

(1) Die Einzigartigkeit des Menschen

a) Verteidigung des Höhlenmenschen
b) Zivilisation und Barbarentum

(2) Die Wahrheit der Heiden

a) Erkenntnis in Geschichten: Mythos
b) Der Weg der Vernunft: Philosophie
c) Die Dekadenz der Antike

4.4.3 Jesus Christus: 'The Strangest Story in the World'

(1) Die Geschichte Gottes

a) Weihnachten - Gott in der Höhle
b) Der Jesus der Evangelien
c) Der Glaube. Die Vernunft der Geschichten

(2) Verteidigung der Theologie - Die Funktionen des Dogmas

a) Die Identifikation des Glaubens
b) Die Behauptung der Existenz des Glaubens
c) Die Entdeckung des Glaubens

5. GLAUBENSBEGRIFF UND LITERATUR - EINE PÄDAGOGIK DER ENTDECKUNG

5.1 Erkenntnis und Unterhaltung

5.1.1 Die Unterhaltsamkeit als Ort der Vermittlung
5.1.2 Die Sachbezogenheit des Unterhaltsamen - 'Conscious Buffoonery'
5.1.3 Literatur als Modell von Erzählung

5.2 Das erzählerische Werk

5.2.1 'The Man Who Was Thursday' - Glaube und Erfahrung

(1) Polizisten und Anarchisten
(2) Die Angst des Gabriel Syme

5.2.2 'Manalive' -.Das Bekenntnisproblem

(1) Smiths Experimente
(2) Wissen, zu dem man steht - Leben, das man ist

5. 2. 3 'The Poet and the Lunatics' - Die Handlungsrelevanz des Glaubens

(1) Der gerettete Theologiestudent
(2) Das helfende Handeln von Gabriel Gale

5.2.4 Pater Brown - Der weltweise Kleriker

(1) Pater Brown und Chesterton
(2) Die Rationalität des Glaubens
(3) 'The Doom of the Darnaways'

6. FAZIT - ZUR AKTUALITÄT CHESTERTONS7

7. ANHANG

7.1 Literaturverzeichnis

7.1.1 Werke Chestertons
7.1.2 Übersetzungen der Werke Chestertons (Auswahl)
7.1.3 Sekundärliteratur

8. ZITATNACHWEIS (komplett, ohne Verlinkung)

Vorwort

Für viele, die in den 60er und 70er-Jahren sich selbst und die Wirklichkeit zu entdecken begannen, wurden die Lieder von *Bob Dylan* zu einem Schlüssel für das eigene Erleben. In einem dieser Lieder, das den Titel *'My Back Pages'* trägt, findet sich die Zeile: *'Ah. but I was so much older then, I'm younger than that now.'* Fast gleichlautend heißt es in der Widmung an E.C.Bentley, die der 26jährige Chesterton seinem Gedichtband *'Greybeards at play'* vorausstellt: *'Far, far behind are morbid hours and lonely hearts that bleed. Far, far behind us are the days, when we were old indeed.'* Diese scheinbar zufällige Übereinstimmung im Rückblick auf die Jugend 'als wir tatsächlich alt waren', motivierte die Suche nach Chestertons Vergangenheit und bildet den Ursprung der vorliegenden Arbeit. Sie handelt immer auch von der Lebensgeschichte als dem Ort, wo der Begriff, den man vom Leben hat, Leben erschließt oder zerstört. Damals, als ich noch älter war, war das Leben nicht mit sich selbst Identisch. Doch ich bin jünger geworden seither.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr.*Elmar Klinger*, der vor Sackgassen warnte und notfalls auch wieder aus ihnen heraushalf, der Städtischen Wirtschaftsschule Würzburg, die in den drei Jahren meiner nebenberuflichen Tätigkeit als Religionslehrer nicht nur die finanzielle Basis meiner Promotion verkörperte, sondern auch eine Wirklichkeit, die vor einsamen Höhenflügen bewahrte und die Arbeit am Schreibtisch in heilsamer Weise relativierte, sowie *Jutta Wörther*, die Korrektur las und stets darauf bestand, daß Theologie keinen Sinn hat, wenn man sie nicht verstehen kann.

Matthias Wörther

>Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG: DAS THEMA DER ARBEIT

"*Chesterton is so far 'out' he is constantly in danger of becoming 'in'."*

Garry Wills. Chesterton. Man and Mask

Die Begriffe des Glaubens sind Zugriffe auf den Glauben. Er erschöpft sich nicht in ihnen, aber ohne diesen Zugriff ist er einsam und nur für sich und besitzt keine befreiende Kraft für die Menschen. Er existiert nicht für sie. Um den Glauben entdecken und verstehen zu können, benötigt deshalb jede Zeit Begriffe von ihm, die ihn als ihn selbst in der jeweiligen Gegenwart zur Geltung bringen. Wenn der Glaube heute an Geltung verloren hat, so liegt das nicht zuletzt, wie in der Pastoralkonstitution *'Gaudium et Spes'* festgestellt wird, an den Gläubigen selbst, die durch ihre Unfähigkeit, ihn für die Gegenwart zu begreifen, sogar den Atheismus fördern: *"Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muß, daß sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch mißverständliche Darstellung der Lehre oder durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren."* (1)

Inbegriff der kirchlichen Lehre ist im Bewußtsein der Öffentlichkeit bei Gläubigen und Nichtgläubigen das Dogma. Ungeachtet seiner zentralen Stellung im Glauben gilt es als dasjenige am Glauben, was ihn am ehesten unglaubwürdig macht. Das Wort 'Dogmatiker' ist außerhalb der theologischen Fakultäten ein Schimpfwort und wenn man jemanden als 'dogmatisch' bezeichnet, will man zum Ausdruck bringen, daß er mit unbelehrbarer Sturheit eine Meinung vertritt, die man eigentlich gar nicht vertreten kann und darüberhinaus überhaupt keine andere Meinung gelten läßt.

Auch innerhalb der Kirche selbst wird das Dogma nicht immer richtig verstanden. Es gibt die Hüter der Vergangenheit, die seine geschichtlichen Formen in der Absicht archivieren, die Wahrheiten des Glaubens vor jeder Entstellung zu bewahren. Andere respektieren seine Lehre, können diese aber nicht als Schlüssel zur Gegenwart begreifen. Dritte sehen die Zukunft des Glaubens im entschiedenen Abschied von seinen Dogmen. Keine dieser Gruppen jedoch betrachtet das Dogma als ein wirksames Instrument zur Erschließung des Glaubens in unserer Zeit.

Die Lehre der Kirche gilt auch in ihr selbst weithin als ein Hindernis für den Glauben. Man kann sie nur, ob man es eingesteht oder nicht, als einen Überbau verstehen, der im Grunde mit dem eigentlichen Vollzug des Glaubens kaum oder überhaupt nicht in Beziehung steht. Außerhalb des kirchlichen Bereichs ist die Ablehnung des Dogmas noch dezidierter, dort gilt es schlichtweg als Ideologie. Die Mehrheit der Zeitgenossen sieht in ihm die Anmaßung, Unverständlichkeit, Irrationalität und den Illusionscharakter des Glaubens verkörpert. Es ist ein Feind des Lebens. Im Unterschied zu den Aussagen der Wissenschaft, die unreflektiert als wahr und überprüfbar akzeptiert werden, steht es im Ruf abstrus oder gar eine bloße Erfindung des menschlichen Geistes zu sein, die sich auf keine Tatsache des Lebens bezieht.

So weit verbreitet diese Auffassung vom Dogma ist, so falsch ist sie auch. Die Begriffe den Glaubens sind nicht weniger präzise und erfahrungshaltig als die der Naturwissenschaft. Behauptet die Naturwissenschaft mit ihren Begriffen die Existenz bestimmter Tatsachen im Bereich der Dingwelt, so behaupten die Begriffe des Glaubens die Existenz bestimmter Tatsachen im Raum der Lebenswelt. Sie sind nicht leer, sondern sie erfüllen ganz genau bestimmbare Funktionen im Zusammenhang von Leben und Glauben. Der Autor, der den Gegenstand dieser Arbeit bildet, *Gilbert Keith Chesterton*, hat diese Funktion erkannt und beschrieben. Er ist einer der großen Verteidiger des Dogmas in der Gegenwart

gewesen.

Chesterton besitzt einen positiven Begriff vom Dogma. Er bescheinigt ihm Allgemeinheit:*"Truths turn into dogmas the instant that they are disputed. Thus every man who utters a doubt defines a religion."* (2) Jeder hält an Dogmen fest und vertritt sie explizit oder implizit. *"We have a general view of existence, whether we like it or not; it alters, or, to speak more accurately, it creates and involves everything we say or do, whether we like it or not."* (3) Man kann die unterschiedlichsten Dogmen vertreten. Grundsätzlich muß man jedoch davon ausgehen, daß kein Dogma, auch nicht das religiöse, von vornherein als irrelevant abqualifiziert werden kann: *"It may be thought 'dogmatic', for instance, in some circles accounted progressive, to assume the perfection or improvement of man in another world. But it is not thought 'dogmatic' to assume the perfection or improvement of man in this world; though that idea of progress is quite as unproved as the idea of immortality, and from a rationalistic point of view quite as improbable. Progress happens to be one of our dogmas, and a dogma means a thing which is not thought dogmatic."* (4)

Naturwissenschaft und Religion stehen deshalb vor dem gleichen Problem, wenn sie die Relevanz ihrer Begriffe begründen wollen. Jeder Zugriff auf die Wirklichkeit des Menschen kann in Frage gestellt werden: *"Or, again, we see nothing 'dogmatic' in the inspiring, but certainly most startling. theory of physical science, that we should collect facts for the sake of facts, even though they seem as useless as sticks and straws. This is a great and suggestive idea, and its utility may, if you will, be proving itself, but its utility is, in the abstract, quite as disputable as the utility of that calling on oracles or consulting shrines which is also said to prove itself."* (5) Steht das Dogma der Religion meist vor der Schwierigkeit, daß es nicht verstanden wird, so weiß man auf der anderen Seite im Bereich der Naturwissenschaft von ihm gar nicht, daß es ein Dogma ist. Funktion und Stellenwert der eigenen Begrifflichkeit werden nicht reflektiert: *"The modern world is filled with men who hold dogmas so strongly that they do not even know that they are dogmas".* (6)

Für Chesterton ist die Diskussion der Dogmen, die implizit oder explizit vertreten werden, eine praktische Angeleg heit. Jeder muß wissen, daß er ein Dogma vertritt und was dieses Dogma ist, denn es bestimmt das eigene Handeln in der Welt und es entdeckt bestimmte Tatsachen in ihr. Deshalb fordert Chesterton die Analyse der Dogmen im Hinblick auf ihre Handlungsrelevanz. Nur so ist der allgemeinenTendenz der Zeit entgegenzuwirken, alle Unterschiede zu verwischen und Beliebiges für richtig oder falsch zu erklären, denn es gibt Unterschiede: *"The great march of mental destruction will go on. Everything will be denied. Everything will become a creed. It is a reasonable position to deny the stones in the street; it will be a religious dogma to assert them. It is a rational thesis that we are all in a dream; it will be a mystical sanity to say that we are all awake."* (7)

Chesterton kehrt die Verhältnisse um und stellt die allgemeine Auffassung in der Öffentlichkeit auf den Kopf: die Zeit ist nicht zu dogmatisch, sie ist zu wenig dogmatisch. Das Dogma ist nicht der Tod des Lebens, sondern sein Ursprung. Es ist nicht die theoretischste, sondern die praktischste Sache der Welt. Von ihm zu wissen ist ein Weg zur Entdeckung der Welt: *"Let us, then, go upon a long journey and enter on a dreadful search. Let us, at least, dig and seek till we have discovered our own opinions. The dogmas we really hold are far more fantastic, and, perhaps, far more beautiful than we think."*(8)

Angesichts der verbreiteten Verständnislosigkeit und Distanz gegenüber dem Dogma stellt Chestertons Meinung von ihm eine überraschende Gegenposition dar. Ein Autor, der ganz selbstverständlich mit einem Begriff arbeitet, der sonst tunlichst vermieden wird, und der gleichzeitig auch noch behauptet, er verwende ihn sachgemäß un mit Recht, denn man müsse ihn verwenden, weckt die Neugier. Er tut dies um so mehr, als sein Werk nicht nur Information, sondern auch Unterhaltung verspricht. Die 'Gleichgewichtsstörung' (9) zwischen Theorie und Praxis oder Dogma und Glauben, von der das II. Vaticanum spricht, scheint bei ihm überwunden. Er behauptet die Praxisrelevanz der Theorie.

Chesterton war Konvertit. Er wuchs nicht im Glauben auf, sondern hat einen eigenen Weg zu ihm gefunden. In ihm entdeckt er die eigene Identität. Das macht seine Lebensgeschichte interessant, denn die typische Biographie in der Moderne, falls der Glaube in ihr überhaupt eine Rolle spielt, verläuft umgekehrt. Man muß sich von ihm befreien, um die eigene Identität zu finden. Chesterton war in jeder Hinsicht ein Laie. Sein Glaube kann nicht im entferntesten aus einer prägenden religiösen Erziehung oder aus den Einflüssen eines frömmelnden Milieus hergeleitet werden. Niemand kann ihn verdächtigen aus äußerlichen Motiven, wie der Verteidigung einer kirchlichen Einflußsphäre oder dem Festhalten an der Bequemlichkeit eines etablierten Glaubens, die Sache der Kirche zu vertreten. Er besitzt den Glauben nicht von Anfang an, sondern er entdeckt ihn erst.

Und Chesterton war Engländer. Er entdeckt ihn in einem Land, in dem die Katholiken lange verfolgt waren und immer noch mit Argwohn betrachtet werden und gegen Vorurteile zu kämpfen haben. Seine Konversion zu einer 'Sekte' ist getragen von der Überzeugung, daß ihr Bekenntnis weiter ist als die vermeintliche Universalität einer säkularen Gesellschaft und schließlich auch weiter als der Anglikanismus, zu dem er sich über Jahre bekannte. Seine Lebensgeschichte ist ein Beispiel für die verändernde und befreiende Kraft des Glaubens in der Gegenwart.

Die philosophische Dimension Chestertons ist bei uns so gut wie unbekannt. Im besten Fall rechnet man ihn mit seinen Auffassungen zu den Integralisten, weil er das Dogma verteidigt. Aber Chesterton weiß, warum er es verteidigt und warum er deshalb noch lange nicht dem Dogmatismus verfällt. Er kann begründen, welche Funktion das Dogma in seinem Leben hat. Weil seine Philosophie den Bezug von Lebenspraxis und Theorie des Lebens herstellt, ist sie heute aktuell. Sie stellt vor die Frage: Ist der Glaube eine Theorie des Lebens und kann er ein Selbstbewußtsein haben, das auf Erfahrung beruht? Am bekanntesten ist Chesterton bei uns als Unterhaltungsschriftsteller und Autor der *Pater-Brown-Geschichten*. Seine Popularität beruht auf dem erzählerischen Werk. Der Leser weiß zwar meist, daß es in irgendeinem Sinn 'katholisch' ist, aber in welchem Bezug es zu Chestertons Katholizität steht, bleibt undeutlich und wird nicht bedacht. Ein genauer Blick zeigt jedoch, daß seine Intention weit über bloße Unterhaltsamkeit hinausgeht. Die Unterhaltsamkeit ist vielmehr das Medium der Vermittlung seines Begriffs von Glauben und Leben.

Das Dogma ist ein zentrales Thema Chestertons. Es ist ein Schlüssel zu seiner Lebensgeschichte, seiner Lebensphilosophie und seiner Literatur. Die vorliegende Arbeit untersucht diese Tatsache.

Chesterton ist in Vergessenheit geraten. Ein kurzer Abriß seinen Lebens und ein Überblick über sein Werk stehen deshalb am Beginn des ersten Hauptteils und bieten einen Zugang zu einer weithin unbekannten Biographie und einem vernachlässigten Autor. Darüberhinaus wird sein Image in der Öffentlichkeit behandelt, hinter dem sein Anliegen und seine Person oft verloren gingen. Die Reaktionen von Zeitgenossen auf ihn belegen diese Spaltung von Image und Person. Sie reichen von der Überzeugung, sein Katholizismus sei nicht mehr als eine Fassade, bis zur Meinung, Chesterton sei ein religiöses Genie gewesen.

Die Literatur zu Chesterton ist überschaubar. Der kurze Blick auf die Forschung beschränkt sich deshalb auf einige wenige zentrale Arbeiten, an denen sich der Stand der Beschäftigung mit Chestertons Leben, Lebensphilosophie und seinem erzählerischen Werk ablesen läßt. Es wird sich zeigen, daß die Bedeutung des Glaubens und seines Dogmas als einer Theorie des Lebens bei Chesterton nicht hinreichend erfaßt worden ist. Da Chestertons Biographie gut erschlossen ist, konzentriert sich der zweite Hauptteil auf das Theologische in ihr. Um es als lebensgeschichtliche Größe betrachten zu können, werden zunächst formale Überlegungen angestellt, inwiefern Begriffe des Glaubens in einer Biographie existieren. Man kann sie als Erfahrungsschemata interpretieren. An den autobiographischen Texten Chesterton läßt sich aufweisen, daß die Periodisierung seines Lebens in ihnen, ihre Metaphern

und ihre Strukturen Tatsachen seines Bekenntnisses sind.

Die Erfahrungen, deren Existenz Chesterton in seinem Bekenntnis behauptet, werden anschließend präzisiert. Er kann Kindheit, Krise und Zeit der lentität erst mit den Begriffen des Glaubens als für sich existent behaupten. Insofern sind sie Kategorien der Entdeckung von Wirklichkeit. Von diesem Glauben erzählt er über die eigene Lebensgeschichte. In ihr hat das Dogma als Begriff des Glaubens seine lebensstiftende Relevanz gezeigt, denn es gibt, was es behauptet.

Chesterton hat den Begriff des Dogmas in seinem theoretischen Werk, das im dritten Hauptteil untersucht wird, philosophisch reflektiert. Er vertritt jedoch den Glauben in einem buchstäblichen Sinn, denn er ist von einem Bekenntnis geprägt. Seine Philosophie ist deshalb keine dogmatische Philosophie, wird aber die Philosophie eines dogmatischen Glaubens. Man kann sie daher auch Theologie nennen. Sie ist das Wissen von einem amtlichen Glauben in seiner subjektiven (lebensgeschichtlichen) und objektiven (wirklichkeitsentdeckenden) Relevanz.

Orthodoxie und Häresie bei Chesterton sind von daher zu erfassen. Er entdeckt die Häresie in der Orthodoxie, insofern diese die amtliche Seite eines Glaubens vertritt, aber sie nicht lebensgeschichtlich interpretieren kann, und ebenso die Orthodoxie in der Häresie, insofern diese einen Glauben als Tatsache der Lebensgeschichte behauptet. Chesterton ist dogmatisch, aber er verfällt niemals in Dogmatismus, denn er hat Humor. Im Humor kann er als Orthodoxer häretisch und als Häretiker orthodox sein, weil der Humor Differenzierungen erlaubt, ohne relativistisch zu sein, und sich der Häresie wie der Orthodoxie im Sinne des Glaubens bedienen kann. Er verteidigt die Berechtigung des Humors im Dogma, denn als Horizont der Verständigung ist er selbst eine dogmatische Größe.

In *'Heretics'*, seinern ersten Werk mit ausgesprochen theoretischer Intention, greift Chesterton die zeitgenössische Orthodoxie, die ein Glaube an den Menschen ist, als Häresie an. Wer sich im Sinne dieser Glaubensauffassung zum Menschen bekennt, ist nicht orthodox, weil in ihr ohne das Bekenntnis zu Gott der Mensch verloren geht.

In *'Orthodoxy'* entwickelt Chesterton sein Bekenntnis. Er bekennt sich zum Märchen, das heißt zur Häresie im Horizont der Wissenschaftsgläubigkeit, als dem Ursprung seiner christlichen Orthodoxie. Sein persönlicher Glaube existiert jedoch nicht unabhängig vom amtlichen Glauben des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Schöpfungsdogma, Erbsündendogma, Christusdogma und Trinitätsdogma entdecken die Wirklichkeit des menschlichen Lebens. Chesterton kann angeben, was man durch sie in ihm entdeckt. Wer sich nicht zu ihnen bekennt, verfehlt den Glauben an Gott. Ohne Bekenntnis zum Menschen kann man nicht an ihn glauben. Die Geschichte des Christentums ist der Gegenstand von *'The Everlasting Man'*. In ihm verfolgt Chesterton den Weg der menschlichen Erkenntnis, die bis zu Christus die Wahrheit des Menschen in den Erzählungen des Mythos und in den Begriffen der Vernunft gesucht hat. Erst mit Christus existiert sie selbst in der Geschichte. 'Geschichten' und Vernunft, Zufälligkeit des Lebens und das Absolute in ihm können von nun an auf eine offenbarende Weise zugeordnet werden. Man kann vom Leben sinnvoll erzählen, weil der Glaube an es vernünftig ist. Der Begriff dieses Glaubens ist das Dogma. Es ist eine abgekürzte Erzählung vom Leben als einer Tatsache des Glaubens und der Schlüssel zur Wirklichkeit.

Chestertons erzählerisches Werk, das im vierten Hauptteil untersucht wird, ist der Ort der unterhaltsamen Verrmittlung seines Glaubensbegriffs als einer Pädagogik der Entdeckung. In seiner Literatur bewährt sich die Erzählungskompetenz des Dogmas. Literatur wird zum Modell der Erzählung vom Glauben. Ihr Leser kann die Entdeckungsfunktion von Glaubensbegriffen nachvollziehen und selbst entdecken, daß sie ein Dogma sind, das Leben eröffnet. (10)

An den Werken *'The Man Who Was Thursday'*, '*Manalive*', *'The Poet and the Lunatics*' und insbesondere an den 'Pater-Brown-Geschichten' läßt sich dieser Sachverhalt demonstrieren. Chestertons erzählerisches Werk ist der Inbegriff von Dogma, das unterhaltsam ist.

Die Arbeit will die Aufmerksamkeit auf einen zu Unrecht in der Theologie vernachlässigten Autor lenken. Chesterton liefert die Grundlage einer Betrachtung von Dogma, die seine prinzipiell humane Dimension herausstellt. Er erweitert es auf seine erzählerische und seine lebensgeschichtliche Komponente hin. Diese Tatsache macht seine Aktualität aus. Man findet bei ihm Beispiele einer Verkündigung, die auf Erzählung beruht, und die Grundzüge einer lebensgeschichtlichen Dogmatik. Weil er erkannt hat, daß der Humor eine dogmatische Größe ist, gelingt es ihm, den Glauben in der Gegenwart auf überraschende Weise zur Geltung zu bringen. Er entdeckt die Unterhaltsamkeit von Dogma.

>Inhaltsverzeichnis

2. GILBERT KEITH CHESTERTON

"*I am in a state now when I feel a monstrous charlatan, as if I wore a mask and were stuffed with cushions, whenever I see anything about the public G.K.C.; It hurts me; ...*"

Chesterton. Brief an Ronald Knox

2.1 Bio-bibliographische Skizze

Gilbert Keith Chesterton wurde am 29.5.1874 als Sohn des Häusermaklers Edward Chesterton und seiner Frau Marie Louise geboren. Seine ältere Schwester Beatrice starb, als Gilbert noch sehr jung war. Erst 1881 vergrößerte sich die Familie noch einmal, als Cecil, Chestertons Bruder, geboren wurde.

Die Chestertons gehörten zur englischen Mittelschicht und waren angesehen. Die Kinder verbrachten eine wohlbehüte Kindheit, gefördert von einem Vater, der neben seinen Geschäftsinteressen zahlreich Hobbies pflegte und Kunst und Literatur gegenüber sehr aufgeschlossen war. Eine religiöse Erziehung fand kaum statt, wenn Edward auch als Unitarier am Glauben an einen persönlichen Gott festhielt, zweifellos eine Überzeugung, die ihn von den meisten Mitgliedern seiner Schicht unterschied.

Seine schulische Ausbildung erhält Gilbert In Colet Court und seit 1887 In St.Paul's, einer renommierten Londener Schule, zu deren Zöglingen schon John Ivlilton und Samuel Pepys gehört hatten. Chesterton tat sich in der Schule nie besonders hervor, sondern blieb als ewig verschlafener Schüler in Erinnerung. 1892, als die meisten seiner Kameraden ihr Studium aufnehmen, entscheidet sich Chesterton für den Besuch der Slade School, einer Kunstakademie, die damals das künstlerische Leben in London entscheidend prägt. 1895 bricht er diese Ausbildung jedoch ab und arbeitet zunächst bei Redway, einem Verleger, der in der Hauptsache Bücher herausbringt, die sich mit Spiritismus beschäftigen. Wenig später wechselt er zu Fisher Unwin, wo er als Lektor tätig ist. In der Zwischenzeit knüpft er die Beziehungen zu seinen Schulfreunden wieder an, die von den Universitäten nach London zurückgekehrt sind. Er wird in verschiedene Intellektuellenzirkel eingeführt und lernt 1896 in Bedford Park, einer bekannten Künstlerkolonie, seine spätere Frau Frances Blogg kennen.

Chestertons eigentliches Talent ist noch nIcht entdeckt. Bis 1899 erscheinen nur ein paar Gedichte und Kritiken von ihm. Sein Job bei Fisher Unwin ist nicht sehr gut bezahlt und zu einer Heirat fehlt ihm das Geld. Schließlich drängen ihn seine Freunde, für den '*Speaker*' zu arbeiten, und nach einigen Startschwlerigkeiten werden sein Artikel akzeptiert. Das Ist der Durchbruch. In kurzer Zeit wird Chesterton einer breiten Öffentlichkeit bekannt, insbesondere auch durch seine dezidierte Kritik am Buren-Krieg und der imperialistischen Politik der englischen Regierung. Von 1900 an schreibt er regelmäßig für die *'Daily News'*. Seine ersten Bücher erscheinen: *'Greybeards at Play'*, eine Sammlung von Nonsense-Gedichten, und *'The Wild Knight and Other Poems'*, ein Gedichtband, der wohlwollende Aufnahme bei der Kritik findet. In rascher Folge sollen von da an bis zu Chestertons Tod jährlich mehrere Bücher erscheinen, die teils sein journalistische Werk sammeln, teils neben diesem entstehen. 1901 kommt *'The Defendant'* heraus, ein Band, der die besten Essays Chestertons aus dem '*Speaker*' vereinigt, 1902 *'Twelve Types'* mit Essays aus dem '*Speaker*' und den '*Daily News*' und 1903 die erste Biographie: '*Robert Browning*'. Obwohl locker und sorglos geschrieben (Chesterton zitierte ungenau und erfand sogar eine Gedichtzeile, die es bei Browning gar nicht gibt), lieferte sie eine die etablierte Kritik verblüffende Perspektive auf Browning und wurde zu seinem ersten großen Erfolg.

Über die Mitarbeit am '*Speaker*' hatte Chesterton Im Jahr 1900 *Hilaire Belloc* (11) kennengelernt. Die

Freundschaft, die sich aus dieser Begegnung entwickelte, hatte bestimmenden Einfluß auf Chesterton. *Belloc*, Rhetoriker, Journalist und Schriftsteller, in Frankreich geboren, in England erzogen, eröffnete als Katholik neue politische und religiöse Perspektiven für ihn. Gemeinsam mit *Maurice Baring* (12), den Chesterton ebenfalls um 1900 kennengelernt hatte, bildeten sie bald die Spitze derjenigen Intellektuellen in England, die sich entschieden mit dem Christentum identfizierten und in der Öffentlichkeit Einfluß hatten.

Obwohl finanziell immer noch ungesichert, hatte Chesterton 1901 Frances Blogg geheiratet. Wie Belloc brachte ihn Frances, die eine überzeugte Anglikanerin war, häufiger mit kirchlichen und religiös interessierten Kreisen in Berührung. Nach '*Browning*' schreibt Chesterton 1904 seine zweite Biographie über den Maler *G.F.Watts* und außerdem seinen ersten Roman '*The Napoleon of Notting Hill*'. 1905 greift er in '*Heretics*' vehement den Zeitgeist an, indem er einige der populärsten Literaten in weltanschaulicher Hinsicht kritisiert.

Ausgehend von einem Brief *Shaws* an die *'Daily News'*, auf den Chesterton in seinen Artikeln eingeht, beginnt im selben Jahr die große politische und weltanschauliche Kontroverse zwischen Shaw und Chesterton, die über Jahre hin in den Zeitungen und bei öffentlichen Diskussionsveranstaltungen ausgetragen wird. Während sich *Belloc* auf die Seite von Chesterton stellt, findet *Shaw* Unterstützung bei *H.G.Wells*. *Shaw* prägt während dieser Auseinandersetzung das Bild vom 'Chesterbelloc', einem argumentierenden Ungetüm, das das gemeinsame Auftreten von Chesterton und Belloc fortan unmißverständlich charakterisiert.

Chesterton ist unermüdlich. Er unterschreibt einen Vertrag bei der 'Illustrated London News', für die er bis an
sein Lebensende neben allen anderen Aktivitäten wöchentlich einen Beitrag liefert. 1906 wird seine Biographie '*Charles Dickens*' zu einem Erfolg, der den von '*Browning*' übersteigt. 1908 erscheinen sein bis heute bekanntester Roman '*The Man Who Was Thursday*' und '*Orthodoxy*', das Buch, das seinen Weg zum Christentum beschreibt. 1909 folgen '*George Bernard Shaw*', eine Biographie seines großen Gegners, und '*Tremendous Trifles*', eine weitere Essaysammlung. Im selben Jahr zieht Chesterton mit seiner Frau von London nach Beaconsfield, einem kleinen Ort, der etwa 25 Kilometer westlich von London gelegen ist. Und Chesterton schreibt: 1910 *'The Ball and the Cross*' (Roman); '*What's Wrong With the World*' (Sozial- und Zeitkritik); '*Alarms and Discursions*' (Essays); '*William Blake*' (Biographie) 1911 '*Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens*' (Gesammelte Vorworte); '*The Innocence of Father Brown*' (die erste Sammlung von Pater-Brown-Geschichten); '*The Ballad of the White Horse*' (Versepos). 1912: '*Manalive*' (Roman); '*A Miscellany of Men*' (Essays). 1911: '*The Victorian Age in Literature*' (eine kleine Literatugeschichte); '*Magic*' (Theaterstück). 1914: '*The Flying Inn*', (Roman); '*The Wisdom Of Father Brown*' (die zweite Sammlung der Detektivgeschichten).

Schließlich wird die Belastung zu groß, die sich noch verschärft hatte, als Chestertons Bruder Cecil (13) 1913 vor Gericht mußte, weil er in dem gemeinsam mit *Belloc* herausgebenen '*Eye Witness*' einen Bestechungsvorwurf gegen Teile der Regierung erhoben hatte ('*Marconi-Skandal*'). Cecil kann seinen Vorwurf nicht belegen, wird aber nur zu einer Geldstrafe verurteilt. Parallel zu diesem Skandal hat sich Cecils religiöse Position geklärt. Lange vor seinem Bruder konvertiert er zum Katholizismus. Chesterton, von seinem Arbeitspensum und den Aufregungen eines Gerichtsverfahrens mitgenommen, das im Blickpunkt des öffentlichen Interesses stand, erleidet Ende 1914 einen totalen psychischen und physischen Zusammenbruch. Er ent geht nur knapp dem Tod, ist mehrere Monate schwer krank und hat erst Ostern 1915 wieder einen leidlichen Gesundheitszustand. Der erste Weltkrieg wirft seine Schatten. Cecil meldet sich freiwillig, besteht, obwohl er aus gesundheitlichen Gründen bloß bedingt tauglich ist, auf einem Einsatz an der Front, und stirbt im Dezember 1918 in einem Hospital in Frankreich. Chesterton

übernimmt gegen den Willen seiner Frau den '*New Witness*', wie die Zeitung seines Bruders inzwischen heißt, und führt dessen Arbeit fort.

1919 reist Chesterton nach Palästina, von wo er über Italien nach England zurückkehrt. in seinem Reisebericht '*The New Jerusalem*' beschäftigt er sich daraufhin ausführlich mit der jüdischen Frage und dem Problem eines eigenständigen jüdischen Staates. 1921 bereist er Amerika. Seine Eindrücke schlagen sich 1922 in '*What I saw in America*' nieder. Im selben Jahr trifft er die lange hinausgezögerte Entscheidung und tritt offiziell zur katholischen Kirche über. In der Folge seiner Entscheidung entfaltet er eine journalistische und schriftstellerische Tätigkeit, die ähnliches Ausmaß wie diejenige vor seiner Krankheit erreicht. 1923 erscheint die Biographie '*St. Francis of Assisi*', 1925 das neben '*Orthodoxy*' grundlegendste Werk im Hinblick auf Chestertons Begriff vom Christentum: '*The Everlasting Man*'. Nachdem der '*New Witness*' aus wirtschaftlichen Gründen aufgegeben werden mußte, gründet Chesterton eine eigene Zeitschrift: '*G.K.'s Weekly*'. Sie wird zum Organ des Distributismus (14). Die '*Distributist League*', die 1926 entsteht, propagiert einen dritten Weg jenseits von Kapitalismus und Kommunismus und fordert das Recht auf Eigentum, die Eigeninitiative der einzelnen und die Dezentralisierung der staatlichen Institutionen, wobei sie sich in vielen Punkten auf die Soiallehre der Päpste beruft.

Ebenfalls 1926 wird Dorothy Collins Chestertons Sekretärin. Er versteht sich sehr gut mit ihr und sie gehört bald gewissermaßen zur Familie. Sie begleitet ihn auf seinen Reisen, schreibt Diktate mit, ordnet seine finanziellen Angelegenheiten und wird in jeder Hinsicht unentbehrlich. '*The Incredulity of Father Brown*' wird veröffentlicht.

1927 ist wiederum ein besonders fruchtbares Jahr. Es erscheinen. '*The Catholic Church and Conversion*' (eine Darstellung von Chestertons Konversion); '*The Return of Don Quixote*' (Roman); *Collected Poems*; '*The Secret of Father Brown*'; '*The Judgement of Dr.Johnson*' (Theaterstück) und '*Robert Louis Stevenson*' (Biographie). 1929 folgen: '*The Poet and the Lunatics*' (Erzählungen); '*The Thing*' (Essays) und 1930: '*Four Faultless Felons*' (Roman) sowie '*Come To Think Of It*' (Essays). 1930/31 macht Chesterton eine weitere Vortragsreise durch Amerika, die zu einem großen Erfolg wird. In England erobert er sich seit 1931 ein neues Tätigkeitsfeld: über die BBC hält er Radiovorträge, mit denen er sehr schnell die Gunst der Hörer gewinnt. 1932 erscheint '*Chaucer*', 1933 '*St. Thomas Aquinas*'. Die Thomas-Biographie findet bei den Thomas-Kennern und den auf ihn spezialisierten Fachleuten große Anerkennung. 1935 folgen die Essaysammlung 'The Well and the Shallows' und die letzte Zusammenstellung von Pater-Brown-Geschichten: 'The Scandal of Father Brown'. 'Autobiography' wird erst nach seinem Tod veröffentlicht.

Als Chesterton am 14.6.1936 in Beaconsfield stirbt, geht die Nachricht um die ganze Welt. Chesterton war zu einem der in einer breiten Öffentlichkeit bekanntesten und beliebtesten Journalisten und Schriftsteller seiner Zeit geworden. Darüberhinaus stand sein Name für eine humorvolle Humanität und barocke Katholizität, der jede Weltfremdheit und Berührungsangst abging. Seine Frau Frances stirbt zwei Jahre nach ihm. Dorothy Collins, seine langjährige Sekretärin, hatte er zusammen mit ihr vor seinem Tod als Nachlaßverwalterin eingesetzt (15).

Die Gestalt Chesterton ist faszinierend. Dichter, Zeichner, Diskussionsredner, Schriftsteller, Journalist, Philosoph, Komiker und Original, Intellektueller, Gläubiger Katholik: er war die Vielfalt in Person. Engagierter Christ, Verfasser von Nonsense-Versen, Romanen, Erzählungen, philosophisch-theologischer Werke, zeitkritischer Polemiken, Tausender von Zeitungsartikeln, kurz eines ungewöhnlich verschiedenartigen und umfangreichen Werks (16), ein Mann der Öffentlichkeit mit einer dezidierten Position und gleichzeitig bekannt für seine Menschlichkeit, die auch entschiedene Gegner seiner

Auffassungen zu seinen Freunden worden läßt, wird er zu einer Legende. Obwohl das Interesse an ihm nach seinem Tod schnell nachläßt, bleibt er als dicker und fröhlicher Mensch, der irgendwann einmal zum Katholizismus konvertierte, über kirchliche Kreise hinaus ein Begriff. Sein Image lebt, wenn auch er selbst und ein Großteil seines Werks in Vergessenheit geraten sind.

>Inhaltsverzeichnis

2.2 G.K.C. - Image und Ausstrahlung

Als Chesterton seine journalistische Karriere im Jahr 1900 beginnt, werden die Buchstaben G.K.C. in kürzester Zeit zu einer Chiffre, die von jedermann Gilbert Keith Chesterton zugeordnet werden kann. Seine Biographin *Maisie Ward* schreibt: "*I doubt if any writer, except Dickens, has so quickly become an institution as Chesterton.*" (17)

In Fleet Street, wo sich die Redaktionen der großen englischen Zeitungen befanden, begann man sich bald Anekdoten über Chestertons Vergeßlichkeit, seinen Witz, seine Schlagfertigkeit, seine Trinkfreudigkeit und seine immer unüberschaubarer werdende Körperfülle zu erzählen. Ein Amerikaner, der London besuchte, und natürlich auch von G.K.C. gehört hatte, beschrieb das 'Phänomen' Chesterton, das er sich nicht entgehen ließ, in einer seiner typischen Erscheinungen: "*I went to see Fleet Street this morning, and met G.K.Chesterton face to face. Wrapped in a cloak and standing in the doorway of a pie-shop, he was composing a poem. reciting it aloud as he wrote. The most striking thing about the incident was that no one took the slightest notice.*" (18)*Barker* beschwört in seiner Chesterton-Biographie dieselbe leicht chaotische und genialische Atmosphäre der Fleet Street, wo Chesterton gewiß nicht der einzige war, auf den die Bezeichnung 'Jolly Journalist', paßte: "*It was a life of taverns, of roaring discussions that went on for hour after hour, of articles scribbled on odd sheets of paper wedged on the pub table beside the tankard of beer or the bottle of wine, the printer's boy waiting patiently for the copy. and often the cab standing at the kerb outside, forgotten, the driver pulling the thick rug around his legs to keep warm, and the cab-horse's head drooping into its nosebag; and the gaslamps flaring over the presses bringing out the issues for that night.*" (19) jeder diskutierte mit jedem und Chesterton war ein besonders gefragter Partner bei solchen Debatten, weil er voller Ideen und überraschender Einsichten steckte und keine Antwort schuldig blieb. Kennzeichnend für seine Schlagfertigkeit ist beispielsweise folgende Anekdote, der man zahlreiche andere zur Seite stellen könnte: "*On Fleet Street when asked what single book he would want in his possession if stranded on a desert island, G.K.C. had replied without breaking stride, 'Robertson' s Guide to Practical Ship Building'*." (20)

Ein weiteres Element seines Bildes in der Öffentlichkeit war seine ungewöhnliche Kleidung, die ihm von seiner Frau Frances nahegelegt worden war, weil sie feststellen mußte, daß sie der Schlampigkeit Chestertons anders nicht Herr wurde: "*The conventional frock-coat worn so unconventionally, the silk hat crowning a mat of hair, disappeared, and a wide-brimmed slouch hat and flowing cloak more appropriately garbed him. This was especial good as he got fatter*." (21)

So ausgestattet wurde Chesterton zu einem gefundenen Fressen für die Karikaturisten und keiner von ihnen verzichtete darauf, ihn annähernd kugelförmig darzustellen. Besonders beliebt war es auch, ihn mit seinem spindeldürrer Antipoden George Bernard *Shaw* zu konfrontieren (so Max *Beerbohm* 1909 (22)), und auf diese Weise weltanschauliche Kontraste sinnenfällig zum Ausdruck zu bringen.

Dieses Image, an dem Verehrer wie Gegner mit gleichem Eifer werkten, wurde von Chesterton selbst legitimiert und ausgebaut. Immer wieder machte er seine Körperfülle zum Thema von allerlei Scherzen oder kokettierte mit seiner Trinkfreudigkeit. Er spielte seine Rolle mit Glanz und war tatsächlich der

ungeheuer witzige, intelligent und lustige Mensch, der gerne trank, sich mit gleichgegesinnten Menschen umgab und ständig zu verbalen Auseinandersetzungen über alle denkbaren Themen bereit war. Sein Image macht ihn zum populärsten Verteidiger des Glaubens in der englischen Öffentlichkeit seiner Zeit, denn zu einem Thema kehrte er immer wieder zurück: Das Christentum stellte für ihn die akzeptabelste Weltanschauung dar und diese Auffassung vertrat er mit fröhlichem Optimismus und den unterhaltsamsten Argumenten.

Obwohl Chesterton erst 1922 Katholik wurde, galt er in der Öffentlichkeit von Anfang an zumindest als extrem romfreundlicher Anglikaner, wenn man ihn überhaupt noch als Anglikaner identifizierte. Sein Image und die daraus resultierende Publizität seiner Ansichten erwiesen sich in dieser Hinsicht allerdings als eine zweischneidige Angelegenheit. Zweifellos gelang es ihm, religiöse und theologische Themen in einer breiten Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen, aber im gleichen Maße wie ein solcher Erfolg das Ergebnis der chestertonschen Unterhaltsamkeit war, wurde sein Humor zum Problem im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit seiner Position, weil man Humor und Dogma nicht verbinden konnte. Chesterton war zwar spaßig, aber eben nur das.

Er wurde oft nicht ernst genommen. Symptomatisch für diesen Sachverhalt sind seine Auseinandersetzungen mit George Bernard *Shaw*. Sie waren "*The Debaters of the Century*" (23).

Shaw, ein ebenso begabter Polemiker wie Chesterton, schätzte bei einer der gemeinsamen Diskussionen das Verhältnis von Unterhaltsamkeit und Glaubwürdigkeit im Blick auf das Publikum eher pessimistisch ein und sah die vertretenen Positionen im Lachen untergehen: "*Ich fürchte jedoch, daß Sie sich in Wirklichkeit nicht viel um das kümmern, was wir hier erörtern, wenn wir Sie nur auf uns gemäße Weise unterhalten, nämlich durch Reden*." (24)

Kam die Rede zwischen *Shaw* und Chesterton auf die Religion, so verhielt sich *Shaw* genauso wie das Publikum. Er stritt sich mit Chesterton herum und ließ sich gleichzeitig unterhalten. Obwohl er ihn einmal einen Mann "... *of colossal genius*... " (25) nannte, wollte er diese Genialität nicht auf Chestertons Glauben ausgedehnt wissen.

Als Chesterton schließlich auch nominell Katholik ist, kann es *Shaw* nicht fassen. Auf die Nachricht von seinem Übertritt hin schreibt er ihm: "*This is going too far. I am an Irishman and know how far the official Catholic. Church can go...; and I know that an official Catholic Chesterton is an impossibility*." (26)

Hesketh *Pearson* hat einen Streit zwischen den beiden miterlebt, der ein Jahr später stattfand, und in dessen Verlauf *Shaw* Chestertons Glauben von seiner eigenen Überzeugung her zu demontieren versuchte. (27) Schon *Shaws* erste Frage ist polemisch: "*'Haben Sie eine hinreichende Entschuldigung dafür vorzubringen, daß Sie nicht betrunken sind?'*" (28), worauf Chesterton mit einer seiner Paradoxien kontert. "Ich bin doch sinnlos betrunken. Für mich gibt es nur eine Trunkenheit, die der Nüchternheit." (29) *Shaw* wirft ihm völlige Unglaubwürdigkeit vor: "*'Um Ihre Gefolgschaft zu vermehren und die Bekehrten bei der Stange zu halten, bekannten Sie sich öffentlich zur High Church und zum Trinken. Zurück zum Boden, zurück zum Priester, zurück zur Flasche - das war Ihre Devise... Ob Sie je ernsthaft daran geglaubt haben, ob Sie überhaupt je ernsthaft an irgend etwas geglaubt haben - das vermag ich nicht zu entscheiden; im Grunde scheinen nämlich Sie selber nicht zu wissen, was Sie glauben oder nicht glauben.'*" (30) Er ist der Überzeugung, daß Chestertons Glaube eine einzige Pose ist und keine Position darstellt, mit der man sich tatsächlich auseinandersetzen könnte: "*'Wie, zum Donnerwetter, kann ich einen Standpunkt begreifen, den es gar nicht gibt? Ihr Standpunkt ist der, daß es keinen Standpunkt gibt. Hat irgendein Bewohner unseres Planeten bisher entdecken können, was für Ansichten Sie wirklich haben? Hat irgendeiner auch nur entdeckt, ob Sie überhaupt irgendwelche Ansichten haben? Es gibt im ganzen Weltall kein Prinzip, das Sie je ernstlich angegriffen oder ernstlich verteidigt*

hätten. Kein Mensch weiß etwas von Ihnen. Sie haben keiner Menschenseele mitgeteilt, was Sie glauben, warum Sie es glauben oder ob Sie glauben, daß es einen Glauben gibt.'" (31) *Shaws* Urteil über Chesterton ist dementsprechend vernichtend: "'... *alles, was Sie sagen, ist leeres Geschwätz, allerdings zu einem guten Teil hochbegabtes leeres Geschwätz*." (32)

Chesterton hat die Erfahrung, daß man seinen Glauben anzweifelt, nicht erst gemacht, als er Katholik geworden war. Schon bei Erscheinen von *'Orthodoxy'*, so berichtet er in *'Autobiography'*, halten es viele Freunde und Bekannte für undenkbar, daß ein doch offensichtlich intelligenter Mensch sich zum Christentum bekennt*: "Very nearly everybody. in the ordinary literary and journalistic world, began by taking it for granted that my faith in the Christian creed was a pose or a paradox. The more cynical supposed that it was only a stunt. The more generous and loyal warmly maintained that it was only a joke*." (33)

Je weniger freilich die nicht-kirchliche Öffentlichkeit Chestertons Glauben akzeptieren wollte, um so mehr wurde er in kirchlichen Kreisen, anglikanischen wie römisch-ka. tholischen, mit Begeisterung begrüßt, war er doch der lebendige Beweis für seine Bedeutung in der Gegenwart. Dabei übersah man geflissentlich den areligiösen und antiklerikalen Umgang, den Chesterton pflegte. Als sich deutlicher abzeichnete, daß er zu Rom tendierte, scheute man sich nicht mehr, ihn ohne Umstände für die kirchliche Sache zu vereinnahmen. *Father O'Connor* zum Beispiel, der Chesterton in die Kirche aufnahm, erhielt vom Erzbischof von Liverpool einen Brief, in dem dieser sich bei ihm bedankte und offensichtlich auf weitere Bekehrungen hofft: "*'Thanks be to God,' ... , 'for the grace he has bestowed on G.K.C. and for the influence his conversion is likely to have upon literary circles...I congratulate you heartily on your share in the event*. '" (34) Nicht zu Unrecht kommentiert *Barker*, der weitere ähnliche Äußerungen zitiert,: "*None of these eminent churchmen seems to have seen any "None of these eminent churchmen seems to have seen anything absurd in applying the term 'convert' ... to a man who had a world-wide reputation as a Christian apologist and had been writing vigorously in defence of Christian orthodoxy for some fifteen years; and whose real conversion had happened fifteen years earlier still,...*" (35)

Nicht so sehr, was er vertritt, sondern daß er endlich katholisch geworden ist, steht im Vordergrund des Interesses. Insofern betrachten nicht nur Literaten wie *Shaw*, sondern auch viele Kirchenleute seinen Glauben als etwas Äußerliches.

Chesterton ist im Hinblick auf seinen Glauben ein Problem. Henry *Miller*, gewiß kein Mann der Kirche, schreibt in einen Brief an Elmer *Gertz*: "*Ich lese mit gespanntestem Interesse ein Buch über Chesterton (Biographie), einem meiner Lieblingsschriftsteller. Er war viel besser, größer, als ich gedacht hatte - wenn auch ein glühender Katholik.*" (36) Offenbar ist Chesterton welthaltig genug, um einen Mann wie Miller anzusprechen, der immer wieder das Lob der Sinnlichkeit und der Materie anstimmt und allen Institutionen wenig mehr als Verachtung entgegenbringt.

Auf der anderen Seite stehen seine religiös orientierten Bewunderer, von denen viele dazu neigen, ihn auf seine Glaubensdimension zu beschränken. Karl *Pfleger* etwa (37) und André *Maurois* (38) entwerfen ein Bild von ihm, in dem seine Säkularität völlig in den Hintergrund tritt. Chesterton wird zum Wunderkind des Glaubens, das die Welt gewissermaßen überwunden hat: "*Sein Lebenslauf ist so einfach, wie es sich für einen Menschen schickt, der die Romaritik des schlichten Mannes rühmt*." (39) Weltläufigkeit, Literatentum und Intellektualität Chestertons werden ignoriert oder, worüber der Erzbischof von Liverpool keinen Zweifel läßt, nur deshalb geschätzt, weil sie dazu dienen könnten, die Anzahl der Konversionen zu erhöhen.

Chestertons bescheidener Ruhm in Deutschland datiert aus der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, als er neben *Claudel*, *Bernanos* und anderen Persönlichkeiten der katholischen Erneuerung eine

gewichtige Rolle spielte. Wie in England wurde er, was seinen Katholizismus betraf, unterschiedlich beurteilt.

Für die Intellektuellen im Katholizismus war er eine Entdeckung. Carl *Amery* sah in ihm "... *wirklich eine große Kanone*." (40) Man konnte ihn vorzeigen: "*Wir lasen Chesterton also triumphalistisch. Dies um so mehr, als seine Rezeption in Deutschland eben erst richtig eingesetzt hatte, als die Nazis vor der Tür standen*." (41) Er bekam eine integrierende Funktion, die sich verstärkte, als der Druck von außen wuchs: "*Er war Orthodoxie als Herdfeuer, Kirche als warme, ja glühende Heimat, als Gegenteil von Repression - die, die Repression, lieferte ja die andere Seite des Über-Ich, der Staat. Chesterton war aber auch die Erweiterung ebendieser Orthodoxie, eine ihrer Inkarnationen, die abenteuerlich fremdartig erschien, auf der gänzlich andersgearteten Bühne des uraltchristlichen England*." (42)

Aber nicht nur im katholischen Milieu findet Chesterton Beachtung. Kurt *Tucholsky* rezensiert verschiedentlich Übersetzungen von Werken Chestertons, die in der Zeit zwischen den Kriegen erscheinen, und urteilt über die 'Verteidigung des Unsinns, der Demut, des Schundromans und anderer mißachteter Dinge': "*Der lustige Fall, daß einer einen kleinen Religionstraktat schreibt und Detektivgeschichten und nachdenklich-unterhaltsame Betrachtungen über den europäischen Gesellschaftskörper und das alles in einem hin -: dieser Fall ist wirklich eingetreten. Wer anders kann das getan haben als unser guter dicker alter Chesterton?*" (43) Außerdem empfiehlt *Tucholsky* nicht nur *'The Defendant'* zu lesen, sondern auch die anderen, ernsten Werke von ihm zu studieren: *'Häretiker'* und *'Orthodoxie'*. Und das lustige: *'Der Mann, der Donnerstag war*'" (44)

An Chesterton fasziniert also nicht nur das Religiöse, das in ihm einen exzentrischen Vertreter hat, sondern ebensosehr die Brillanz und der Einfallsreichtum seines Werks. Der verbreitete Gemeinplatz, er sei ein witziger Kopf und Formulierungskünstler gewesen, bestätigt sich noch heute. Mit seinen schlagenden Bonmots geistert er durch die verschiedensten Aphorismensammlungen und liefert Tagessprüche für die Abreißkalender. Aber wenn man nur seinen Witz sieht, verkennt man ihn leicht. Seine Paradoxien und Wortspiele sind mehr als gelungene literarische Effekte. Kein geringerer als Ernst *Bloch*, der Chesterton im *'Prinzip Hoffnung*' mehrfach zitiert, hat diese Tatsache gesehen und schreibt in seiner Hegelstudie *'Subjekt - Objekt*' über ihn: "*Meister des umschlaghaltigen Paradoxes in der Literatur - eine unerwartete kleine Vorschule für Hegelleser - ist Chesterton, einer der gescheitesten Männer, die je gelebt haben*." (45) Chestertons Paradoxien sind im Unterschied zu denen *Shaws*, so *Bloch*, nicht leer und bloße Gegensätze, sondern liefern wirkliche Erkenntnisse. Ihnen gelingt, was *Hegel* in der *'Phänomenologie des Geistes*' 'feste Gedanken in Flüssigkeit bringen' nennt: "...*ihre Methode ist allemal Gleichung des Entgegengesetzten und damit Aufhebung eines ausgemachten, selbstzufriedenen Schemas*." (46) Allerdings setzt Chesterton sein Genie laut *Bloch* für die falsche Sache ein, für das 'Pfaffentum' nämlich. Sein Katholizismus bleibt ein Makel.

Dem religiösen Genie Chesterton kommt ein anderer Zeitgenosse entschieden näher. Gustav *Janousch* berichtet von einem Gespräch mit Franz *Kafka*, das im Zusammenhang der Lektüre von *'Orthodoxie'* und *'Der Mann, der Donnerstag war*' stattfand. *Kafka* fiel vor allem Chestertons Fröhlichkeit auf: "*Kafka sagte: 'Er ist so lustig, daß man fast glauben könnte, er habe Gott gefunden.' 'Das Lachen ist für Sie also ein Zeichen von Religiosität?' 'Nicht immer. In einer so gottlosen Zeit muß man aber lustig sein. Das ist Pflicht. Die Schiffskapelle spielte auf der untergehenden 'Titanic' bis zum Ende. Man entzieht damit der Verzweiflung den Boden*.'" (47)

Die Funktion des Katholizismus bei Chesterton ist umstritten. War der Literat und Journalist Chesterton der eigentliche Chesterton und sein Katholizismus aufgesetzt und ohne Bezug zu seinem sonstigen Leben, wie *Shaw* meint? Oder ist Carl *Amery* recht zu geben, der den Katholizismus Chestertons als Schutzwall gegen die Gefährdungen der .Modernität interpretiert, wenn er schreibt: "*Chestertons*

Katholizismus (bssser gesagt seine Orthodoxie, die ihn schon vor seiner Konversion als Waffenrüstung umgab) war das, was man heute integralistisch nennen würde — ein geschlossenes Ganzes, die große mittelalterliche Scholastik mit etwas moderneren, nachtridentinischen Zügen versehen." (48)?

Woher dann aber seine Anziehungskraft? Ein Integralist, der sich, aus welchen Gründen auch immer, als Bohemien tarnt? Ein Bohemien, der sich, aus welchen Gründen auch immer, zum Glauben bekennt? Hat Chestertons Wirkung allein mit seiner Literatur, aber nichts mit seinem Bekenntnis zu tun? In welchem Verhältnis zueinanderer stehen Leben und Katholizismus in seiner Lebensgeschichte und in seinem Werk? Vielleicht kann ein Blick auf die Autoren, die sich mit ihm und seinem Werk beschäftigt haben, weiterhelfen.

>Inhaltsverzeichnis

2.3 Die Chestertonforschung

Chesterton ist ein wenig erforschter Schriftsteller. Seine Vernachlässigung durch die Wissenschaft hat dieselbe Ursache, die viele seiner Leser dazu verführt, ihn nicht ernst zu nehmen: Die Unterhaltsamkeit seines Werks: "*Chesterton's wit has made him one of the best read and least studied of all modern thinker*." (49) bemerkt Maurice *Evans* schon 1939. Seitdem hat das Interesse an Chesterton hauptsächlich in Kanada, den Vereinigten Staaten und England insbesondere anläßlich der Feiern und Veröffentlichungen zu Chestertons 100.Geburtstag im Jahr 1974 merklich zugenommen, nicht zuletzt gefördert durch die in Saskatoon erscheinende *'Chesterton Review'* (50) . Die Literatur zu Chesterton ist dementsprechend angewachsen. Ein vergleichender Blick in die einschlägigen Bibliographien macht allerdings schnell deutlich, daß sie im Verhältnis zu den Literaturfluten, die Zeitgenossen wie G.B.*Shaw*, D.H.*Lawrence* oder James *Joyce* hervorgerufen haben, als minimal betrachtet werden muß. John *Sullivan* hat diese Sachlage in seiner Gedenkanthologie *'G.K.Chesterton. A Centenary Apprais*al' entschieden hervorgehoben: "The truth is that until recent years serious critical assessment of his work has been lacking." (51)

Dieses Defizit geht auf eine Einstellung gegenüber Chesterton zurück, die seinen Katholizismus und damit den Begriff seines Glaubens nicht zur Kenntnis nimmt und ebensowenig seine Lebensgeschichte, insofern sie der Ort dieses Glaubens ist. So kann *Clipper* im Vorwort zu seinem Buch *'G.K.Chesterton'* noch 1974 behaupten: "*Several subjects may be safely ignored in any study of Chesterton's thought. The first of these is a genetic account of Chesterton's ideas, and any related biographical or psychobiographical details*." (52) Ist das tatsächlich so? Besteht kein Bezug zwischen seiner Lebensgeschichte und seinem Katholizismus? Kann man diesen betrachten und beurteilen, ohne seinen lebensgeschichtlichen Ursprüngen nachzugehen? Und versteht man etwas von Chestertons Werk, wenn man keine Beziehung zwischen Leben und Theorie des Lebens in ihm herstellt?

>Inhaltsverzeichnis

2.3.1 Die Lebensgeschichte

Momentan liegen drei umfangreiche Chesterton-Biographien vor. Grundlage jeder Beschäftigung mit ihm sind jedoch Maisie *Wards'Gilbert Keith Chesterton*' und der Ergänzungssband *'Return to Chesterton'* (53). Sie enthalten Material (u.a. Briefe Chestertons), das andersweitig nicht zugänglich ist.

Ward harmonisiert Chestertons Lebensgeschichte, und der weithin familiäre Ton der Biographie läßt eine oft unkritische Verehrung für Chesterton erkennen. Dennoch übersieht sie das Problematische bei ihm

nicht, wenn sie es auch nicht in den Vordergrund rückt. Die Krise in seiner Jugend erklärt sie durch die verspätete Pubertät und die Irritationen einer ungewöhnlich ausgeprägten Phantasie: "*Surrounded by pleasant friendships and home influences he had never really become aware of evil. Now it broke upon him suddenly - probably to a degree exaggerated by his strong imagination and distorted by the fact that he was undergoing physical changes usually belonging to an earlier age ... Intellectually Gilbert suffered at this time from an extreme scepticism.*" (54) Die Überwindung dieser Krise beschreibt sie dann eher beiläufig*: "Revulsion from the atmosphere of evil took Gilbert to no new thing but to a strengthening of old ties and a mystic renewal of them*." (55)

Der Bezug, den *Ward* zwischen Chestertons Krisenerfahrung und seiner sich daraus entwickelnden christlichen Weltanschauung herstellt, bleibt deshalb sehr allgemein und scharf: "*This theology came with the answers to all the tremendous questions asked by life*." (56) Zwar erkennt sie, daß Chestertons Konversion genau hier anzusiedeln ist, wo es ihm gelingt, Begriffe des Glaubens auf seine Lebensgeschichte zu beziehen, aber den Hauptakzent legt sie auf den späteren formellen Übertritt zum Katholizismus, ohne zu klären, wie sich Chestertons Theologie entwickelt, worin sie besteht, auf welche "tremendous questions' sie antwortet und welcher Zusammenhang zwischen der ersten und der zweiten 'Konversion' herzustellen ist.

Weit kritischer betrachtet Garry *Wills* in seiner Biographie aus dem Jahr 1961 Chestertons Lebensgeschichte (57). Schon der Untertitel *'Man and Mask*' gibt zu verstehen, daß das Bild von Chesterton einer Korrektur bedarf. Im Unterschied zu *Ward* rückt er die Jugendkrise in den Mittelpunkt seiner Darstellung und versucht von ihr her Leben und Werk zu begreifen. Die Krise hatte seiner Ansicht nach nicht nur eine entwicklungspsychologische, sondern auch eine philosophische Dimension: "*An almost suicidal mental rapidity made him turn people and events into ideas, ideas which could be annihilated with an argument. A metaphysical insight rescued him at this stage, checking the intellect's headlong course; but this could not change the general tendency of his mind. He still felt an idea like a blow and saw the significance of real things with painful clarity*." (58) Die '*solipsist threat*' (59), mit der Chesterton kämpfte, verschärfte sich durch eine neue Erfahrung: "*He had come to a shocking awareness of evil, and this had pushed his solipsism to its most terrible stage*." (60) Die Überwindung des Solipsismus gelingt Chesterton im Horizont von Glauben. Sein Werk ist Ausdruck einer Identitätsfindung: "*The witty and detached defence of existence reflects a constant awareness of evil; but on a metaphysical level. The tales of nonsense and lunacy are his lifelong response to the threat of insanity and destructive intellection*." (61)

Wills zeichnet die allmähliche Annäherung Chestertons an das Christentum nach, erkennt auch die zentrale Rolle, die das Sakrament der Sündenvergebung für Chestertons Übertritt zum Katholizismus gespielt hat, diskutiert aber Chestertons Glaubensauffassung ohne präzisen theologischen Zugriff. Wie der Zusammenhang von Katholizismus und Lebensgeschichte bei Chesterton genau zu denken ist, wird nicht deutlich gemacht.

'*The Face of Evil*' lautet in der Biographie von Dudley *Barker* (62) die Überschrift des Kapitels, das Chestertons Krise darstellt. *Barker* zieht alle erreichbaren Quellen heran, die Licht auf diesen Abschnitt von Cliestertons Leben werfen könnten. Er glaubt genau zu wissen, welche Probleme Chesterton umtrieben: "*What begins to emerge from the notebooks is that the mad crimes he imagined (but, of course was never anywhere near committing) were those of sexual violence; that whether or not he ever felt the faintest temptation to the particular madness of Wilde. it is probable that he was tempted to the particular madness of Sade; that the horrible ideas and images which he had an overwhelming impulse to draw - and the worst of such drawings he shudderingly destroyed - were images of obscene ferocity. and that those were his imagined 'worst and wildest disproportions and distortions of more normal passion*."' (63) Wie Wills betont er die Objektivität der Existenz des Bösen für Chesterton: "*The*

experiences that counted for him were not exterior manifestations but experiences inside his mind, his perception of the solid reality of evil, the self-accusation of guilt in thought, word and deed... " (64)

Leider kommt *Barker* über die Feststellung dieser Tatsache nicht hinaus. Er billigt Chestertons Glauben, in dem er seine Krise überwindet, zwar allgemeine Bedeutung zu, kann diese Bedeutung jedoch von Chesterton her nicht begründen. Sein Urteil über ihn bleibt unverbindlich: *"Whatever significance he has lies chiefly in the fact that...he found his way out of the modern morass by coming to accept that the beliefs of orthodox Christianity are true.*" (65)

Der Blick auf die genannten Biographien zeigt, daß Chestertons Lebensgeschichte zwar umfassend dokumentiert ist, daß aber, abgesehen von der Feststellung seiner Existenz und der Behauptung seiner Bedeutung in Chestertons Leben, die Funktion des Glaubens unscharf erfaßt wird. Die Tatsache, daß Chesterton Glauben und Leben aufeinander bezieht, kann nicht begründet werden. Die Begriffe seines Glaubens werden als Postulate und nicht als zentrale Entdeckungskategorien in seinem Leben verstanden. Deshalb erscheint seine Konversion als ein Ereignis, das nur individuell bedeutsam ist. Man bewundert sie, ohne sie zu verstehen.

>Inhaltsverzeichnis

2.3.2 Glaube und Katholizismus

Chestertons Konversion zum Christentum hat von Anfang an Zustimmung und Widerspruch erfahren. Kurz nach dem Erscheinen von *'Orthodoxy'* etwa wird das Buch im 'Hochland' von Ilse von *Stach* (66) fast hymnisch besprochen . Ohne Einschränkungen interpretiert sie es als Ausdruck eines modernen Glaubens. Emil *Wolff* antwortet im Oktober 1909 auf diese Besprechung mit einem Verriß. Er wirft Chesterton ein 'pseudoästhetisches' Weltbild vor und befindet: "*Er erhebt den Anspruch, eine Apologie der orthodoxen, der katholischen Wahrheit zu schreiben. Diese Apologie ist ihrem ganzen Charakter nach rein subjektiv.*" (67)

Stach und *Wolff* stehen stellvertretend für zwei Grundpositionen gegenüber Chesterton, die in der Sekundärliteratur immer wieder begegnen. Entweder wird Chesterton ohne weiteres als Katholik vereinnahmt, oder aber sein Begriff des Glaubens wird als bloß subjektiv und deshalb als für andere belanglos mißachtet. Nur selten wird die Einsicht von *Evans*: "*It is his strength that he joins the Church out of a positive and joyful belief in its doctrines and not as a rock on which to cling in a storm-tossed generation.*" (68) wirklich dahingehend ernstgenommen, daß man kritisch nach Chestertons Glaubensverständnis fragt und die Relevanz seiner Argumente untersucht. Weit eher steht man in der Gefahr, ihn nahezu unbesehen zu einem modernen Heiligen zu stilisieren. Wie *Boyd* feststellt, hat dieser unkritische Umgang mit ihm seinem Ansehen im nicht-kirchlichen Bereich geschadet: *"But among critics whose interest in Chesterton is extra-literary. none perhaps have done more serious damage to his artistic reputation than the group which might be called the professional Catholics. For them he is an institution to be defended rather than an author to be discussed.*" (69)

Ein Blick in Emile *Cammaerts* '*The Laughing Prophet*' (70) oder Marie *Virginias'G.K.Chesterton's Evangel*' (71) genügt, um dieses Urteil zu bestätigen. Chestertons Lebensgeschichte geht hier in einer bigotten Legende unter, und sein Glaube wird in frommen Phrasen ertränkt.

Andere Arbeiten sind sachlicher, aber auch nicht ergiebig. Werner *Mohrdiecks* Dissertation *'Gilbert Keith Chesterton als Katholik*' (72) kommt nicht über eine rein positive Darstellung der Lebensdaten, der Werke und der Konversion Chestertons hinaus. Sie besitzt keinen theologischen Zugriff. Im Ansatz kritischer sind die Ausführungen von Annemarie *Morsbach* (73). Sie nimmt zumindest die dogmatische

Struktur von Chestertons Denken wahr, ohne diese freilich theologisch werten zu können. *Mohrdieck* wie *Morsbach* besitzen keinen genügenden Begriff von Chestertons theoretischer Position. Sie können ihre Bedeutung für seine Lebensgeschichte nicht erfassen. (74)

Generell besteht in den Untersuchungen von Chestertons Glaubensauffassung die Tendenz, deren Bezug zu seinem Leben außer acht zu lassen. Hugh *Kenner*, um ein Beispiel zu nennen, vertritt in seinem Buch *'Paradox in Chesterton'* (75) die Ansicht, daß man Chestertons Philosophie und insbesondere deren paradoxe Elemente auf dem Hintergrund des Thomismus verstehen müsse: "*It should be plain from the mere mention of Chesterton's discipleship to St.Thomas that there is no necessary antithesis between paradox and reason. The stuff of reality which reason has somehow to discover, is paradoxical stuff*." (76) Er deutet die Paradoxien Chestertons im Sinn des Thomismus als Begriffe, die die Wirklichkeit analog begreifen: "*The answer of St.Thomas and of Chesterton is that goodness is possessed by man and by God, but not in the same way.*" (77) Indem er so Chesterton mit dem Thomismus identifiziert, geht die Eigenständigkeit seiner theoretischen Position verloren. Ohne Bezug auf sein Leben und sein literarisches Werk kann Chestertons Glaubensauffassung nicht erschlossen werden. Sie ist mehr als eine Wiederholung thomistischer Thesen.

Noch deutlicher wird die Mißachtung von Chestertons Individualität bei dem Franzosen Yves *Denis*. Er reiht Chesterton in seiner sehr umfangreichen Arbeit (78) ohne ausreichende Begründung unter die großen Mystiker ein und bezieht im Grunde eine fideistische Position: "*Nous avons constaté dès le départ l'homogénité profonde de la personnalité de Chesterton et du Catholicisme: l'entrée dans l'Eglise Romaine était l'aboutissement normal du développement d'une germe inné, les circonstances extérieur jouant un rôle favorable ou défavorable à l'eclosion virtuelle, mais n'apportant pas de toute façon drement nouveau, qui se serait surajouté au capital primitif.*" (79) Glauben und Leben werden ununterscheidbar. Lebensgeschichte ist für *Denis* eine dem Glauben nur äußerlich verbundene Tatsache. Glaube wird zu einer unangreifbaren Größe, bleibt aber auch für jeden außerhalb von ihm völlig belanglos. Genau genominen hat es für *Denis* bei Chesterton keine Konversion gegeben. Der Glaube war schon immer da.

Die erklärte Absicht von Christopher *Hollis* ist es, allein Chestertons Denken zu betrachten: "*This book is concerned with a study of Chesterton's mind - not with his life - and the mind of a writer is obviously for the most part to be discovered from his writings*." (80) Ungeachtet dieser Zinlsetzung nimmt auch die Lebensgeschichte Chestertons bei Hollis einen breiten Raum ein, ohne daß sie in Bezug zu seinor Glaubensauffassung gesetzt wird. Obwohl er die Grundintention seines Denkens nicht übersieht: "His defence of religion is almost invariably a defence of religion's action in this world." (81), kann er die Handlungsrelevanz der Glaubensauffassung in ihm nicht präzisieren. Er vergleicht Chesterton im Schlußkapitel seines Buches mit Teilhard de Chardin, stülpt ihm damit aber einen Denkansatz über, der sich von ihm selbst her nicht entwickeln läßt. Die versuchte Aktualisierung scheitert, da er nicht als er selbst gewürdigt, sondern zu einer Art Vorläufer von Teilhard umgedeutet wird. Die Bedeutung seiner Bemühungen um den Glauben wird nicht erkannt.

Die bislang überzeugendste Darstellung und Analyse der Glaubensauffassung von Chesterton stellt Thomas *Harts* Untersuchung '*G.K.Chesterton's Case for Christianity*' (82) dar. Das Christentum sei für Chesterton, so *Hart*, eine Form der Lebensphilosophie: "*Chesterton is a philosopher of life*." (83) Seine theoretische Position sei immer in der Erfahrung des eigenen Lebens begründet: "*Chesterton apparently judges that it is more effective to root oneself in the ordinary experiences of life and the everyday puzzle of the world - the ordinary man's starting point in a secularized world - and see what philosophical sense can be made of it, than to begin in private religious experience ... Thus he seeks to motivate the transition to faith by giving faith a foundation in previous experiences.*" (84)

Hart zeigt, daß das Schöpfungsdogma und die Lehre von der Erbsünde bei Chesterton eine zentrale Stellung einnehmen. Sie werden zu Waffen gegen den Materialismus, Skeptizismus und Pessimismus der Gegenwart. Das Christentum stellt einen Entwurf des Lebens dar, der anderen weltanschaulichen Standpunkten überlegen ist, weil er die Welt zutreffender und umfassender erklärt.

Das ist *Hart* jedoch nicht genug. Er vermißt bei Chesterton bestimmte Elemente der Glaubensüberlieferung und bemängelt Tatsache und Umfang der Auswahl aus dem Ganzen der Tradition, die er trifft. Er vernachlässige die Contemptus-Mundi-Tradition des Christentums, sei nur an einer pragmatischen Überwindung des Bösen, nicht aber an seiner seinshaften Erklärung interessiert, habe keine Vorstellung von der Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Gott und lasse eine auf Tod und Auferstehung von Jesus Christus gründende Soteriologie vermissen. *Hart* wirft Chestertons Apologetik vor: "*Just because it does not demonstrate, it leaves itself open to being disregarded. He who points to suggestive experiences rather than showing the logical necessity of the interpretation he assigns those experiences, must be prepared for the result that some people will interpret the experience as he does, others will not*." (85) Er sieht das, was modern und zukunftsweisend an Chesterton ist, als Mangel, nämlich seine Fähigkeit, den Glauben als Tatsache des Lebens zu beschreiben und die Begriffe des Glaubens als Mittel zur Entdeckung des Lebens zu interpretieren.

Lassen die Biographen Chestertons einen angemessenen Begriff der Existenz von Glauben bei ihm vermissen, so leiden die Untersuchungen seiner glaubensphilosophischen Auffassungen an der umgekehrten Schwäche. Sie wissen nichts von der Bedeutung der Lebenserfahrung für den Glauben. Selbst *Hart*, der die pragmatische Komponente bei Chesterton klar herausstellt, mißt ihn schließlich an einem umfassenden Kanon der Glaubensinhalte und bezweifelt im Grunde die Relevanz seines Standpunkts, weil er von einer Theologie herkommt, die die Lebensgeschichte des einzelnen nicht als einen authentischen Ort des Glaubens selbst wahrnehmen kann. Ist das Dogma dem Leben äußerlich, die Konversion letztlich eine unerklärliche Gnade, eine Zutat des Lebens? Oder ist das Leben dem Dogma äußerlich und dieses ein Gegenstand, der.sich mit 'logical necessity' und gewissermaßen unabhängig von der Erfahrung demonstrieren läßt? Solche Fragen bleiben offen.

>Inhaltsverzeichnis

2.3.3 Das literarische Werk

Alle Werke Chestertons, die sich nicht als autobiographische, philosophische, zeitbezogene oder polemische Texte qualifizieren lassen, also insbesondere seine Romane und Erzählungen, stellen die Literaturwissenschaft vor das Problem ihrer Einordnung. Sein erzählerisches Werk gehört durchweg in das Grenzgebiet zwischen Fiktion und Thesenliteratur, Kein Werk Chestertons, das nicht explizit Meinungen äußert. und damit 'propagandistische' Züge aufweist. *Boyd* bemerkt in seiner profunden Studio (86) hierzu: "*It has been generally acknowledged that much of Chesterton's writing is frankly propagandistic both in its aims and in its methods.*" (87) Er glaubt nicht, daß man Chestertons Werk begreifen kann, ohne seine explizite weltanschauliche Dimension zur Kenntnis zu nehmen: "*The attempt to divide his work into art and propaganda ultimately fails both as a criticism of what he thought and as a description of what he wrote*..." (88) Deshalb lehnt er einen Interpretationsansatz ab, der Chestertone Werk als Kunst betrachtet und seine Botschaft außer acht läßt, oder aber es als Propaganda abqualifiziert und die künstlerischen Qualitäten aus dem Blick verliert. Beides ist in seinem Werk verbunden und dient einer pädagogischen Absicht, wie *Boyd* an den Romanen zu zeigen versucht: "*For they stand in the strange and largely unexplored borderline region of Chestertonian studies which lies between art and propaganda, in which meaning is shaped and expressed by imagination and in which fiction is used as a means of accomplishing the twofold educational task which Chesterton called*

'training the minds of men to act upon the community' and 'making the mind a source of creation and critical action." (89)

Chestertons 'Propaganda' erstreckt sich in der Hauptsache auf seine glaubensmäßigen und seine politisch-sozialen Überzeugungen. *Boyd* beschränkt seine Untersuchung auf den zweiten Bereich: "*In this book I consider the way in which Chestorton's novels mediate a distinctive political and social view of life*." (90) In detaillierten Interpretationen der Romane Chestertons demonstriert er, wie Chesterton die Literatur einsetzt, um die Sache des Distributismus zu verbreiten. Das gelingt stimmig für den Roman '*The Return of Don Quixote*', wo diese Thematik im Vordergrund steht, obwohl die auch hier vorhandene philosophische Dimension faktisch ignoriert wird. Am deutlichsten zeigt sich die Begrenztheit von *Boyds* Ansatz jedoch an '*The Man Who Was Thursday*', dem er Gewalt antun muß, um dessen philosophische Aussage ins PolitischSoziale umzubiegen. Ebenso schwer tut er sich mit *'Manalive'* oder '*The Poet and the Lunatics*', die nichts mit den ökonomischen und gesellschaftspolitischen Thesen des Distributismus zu tun haben. Zwar erkennt und betont er die Wirkungsabsicht des Chestertonschen Werks, aber er interpretiert sie zu eng. Im Zentrum des Werks steht die philosophische Absicht, die Wechselbeziehung von theoretischen Begriffen und dem Vollzug des Lebens zu vermitteln, von der her auch seine soziale und politische Dimension verstanden werden muß (91). Die Erkenntnis *Boyds* jedenfalls, daß Chestertons Werk nur von der eigentümlichen Zuordnung von Kunst und Weltanschauung her erschlossen werden kann, ist grundlegend.

Lynette *Hunter* gerät in tiefreichende Schwierigkeiten, weil sie diesen Sachverhalt nicht genügend berücksichtigt. Sie versucht bei Chesterton die Entwicklung einer Kunsttheorie nachzuweisen, deren Schlüsselbegriff die Allegorie ist. Er sei ein 'mystic artist', der seine elitäre Einsicht in das Wesen der Welt als Kunst vermittle: "*The mystic artist must relate the divine to the human, the spiritual to the material. His is not the role of the saint, the pure man with expression in life; nor is it that of the great poet with his mythological imagination. Later Chesterton adds that the role is also different from the philosopher communicating through discursive rationalism. He is trying to find a mode between discursive and symbolic writing and turns to the use of allegory*." (92) Was er mitzuteilen habe, sei festgelegt und von einer äußeren Instanz definiert: "*In accepting the Catholic faith the artist accepts an external authority*." (93)

Auf dem Hintergrund eines solchen Ansatzes verliert Chesterton an Weite und Interesse. Seine Kunst wird von *Hunter* als allegorische Beschreibung und Mitteilung einer bloß individuellen Vision betrachtet, die überdies zwingend 'katholisch' interpretiert wird. Sie verkürzt Chestertons Begriff des Glaubens um seine Säkularität und kann nicht sehen, daß seine Literatur eine Anweisung für den Leser ist, mit ihrer Hilfe die Welt für sich selbst zu entdecken. Zwar betont *Hunter* im Unterschied zu *Boyd* die Rolle des Katholizismus bei Chesterton, kann aber die Erfahrungsdimension in seinem Glauben nur fragmentarisch wahrnehmen.

Auch andere Arbeiten tun sich schwer, die weltanschauliche Dimension in Chestertons Werk zu würdigen. David *Derus* zum Beispiel kommt erst am Schluß seiner Dissertation '*The Literary Theory and Practice of G.K.Chesterton*' (94) zu einer Überlegung, die als erfolgversprechender Ansatz hätte dienen können: "*If the doctrine of the incarnation is indeed the key whereby man's imagination and his reason may be united, then we are not wrong in calling Chesterton's prose effort incarnational. An intense love of ideas, a strong intellectual emotion, led Chesterten into the market place of opinion. But opinion was too weak a word for this particular twentieth century man. Opinion was transformed into Faith. And Faith became a very living adventure for him*." (95)

Tatsächlich nämlich kann man Chestertons Werk inkarnatorischen Charakter bescheinigen, wenn man darunter seine Bemühung versteht, den Lebensbezug des Dogmas im Raum der Literatur zu verteidigen

und ein Wissen von ihm anzubieten, das den Glauben begründen kann.

Am zutreffendsten gelingt es Michael *Mason* in seinem wenig beachteten Buch '*The Centre of Hilarity*' (96), die Zuordnung von Begriff und Leben in Chestertons Literatur zu bestimmen. Indem er die typischen Merkmale seinen Werks mit der esoterischen Intellektualität im Werk von T.S.Eliot und der naturhaften Vitalität bei D.H.Lawrence vergleicht, kann er zeigen, daß diese beiden Extreme in Chestertons Unterhaltsamkeit vermittelt sind: "*Chesterton balanced the Lawrentian capacity for spontaneity and immediacy by an Eliotian moral effortfulness; he was capable of the commonplace effort which dwarfs all the most singular exploits of the titanists - the effort to be pleasant*." (97) Er verteidigt die Relevanz der Philosophie in Chestertons unterhaltsamer Literatur und behauptet, daß seine theoretische Position ungeachtet ihrer unkonventionellen Gestalt eine durchaus eigenständige und keineswegs überholte Glaubensauffassung darstellt. Sein Katholizismus ist weltoffen: "*And just because his thought was formed in a milieu which stands outside the social and political quarrels of the officially Catholic nations, his criticism of that milieu is also an appreciation of Catholic principles which it has preserved and which the actual history of the Catholic countries has sometimes half-obscured. He is able, for example, to see in the French Revolution not simply an abominable onslaught of wicked freethinkers on altar and throne; he sees - at greater depth - a blind, despairingly hopeful outbreak of instincts fundamentally Christian against abominable suppression at the hands of nominal Christians*." (98) Die Stärke seinen Denkens sei die Fähigkeit, das Religiöse dort zu entdecken, wo es die Welt nicht vermutet: "*He is the Charlie Chaplin of theology and the Walt Disney of the religious parable*." (99)

Die kurze Durchsicht der Chestertonliteratur hat deutlich gemacht, daß Chesterton in explizit theologischer Hinsicht nur unzureichend erschlossen ist. Es fällt auf, daß das Dogma nirgends zum Prinzip des Zugriffs auf ihn gemacht wird. Die Frage nach dem Verhältnis von Leben und Denken bei ihm wird deshalb nur unbefriedigend beantwortet. In seiner Biographie betrachtet man die Konversion als ein wichtiges Ereignis seines Lebens, ohne ihr jedoch exemplarischen Charakter zuschreiben zu können, oder aber man benutzt sie als Argument für den Katholizismus, ohne die behauptete Exemplarität von ihr selbst her zu begründen. Die Diskussion von Chestertons theoretischer Position leidet an der Unfähigkeit, deren Lebensbezug zu erfassen, oder, wenn dieser wie bei *Hart* erkannt wird, an einer Theologie, die die Wende zum Subjekt nicht wirklich vollzogen hat. Man kann die Partikularität des Chestertonschen Dogmas nicht als Begriff der Existenz eines umfassenden Glaubens in seinem Leben verstehen. Sein literarisches Werk schließlich wird nicht als Begriff eines Glaubens verstanden, der in seiner Unterhaltsamkeit den Leser befähigt, Glaubensdinge im eigenen Leben zu entdecken.

>Inhaltsverzeichnis

3. LEBENSGESCHICHTE ALS BEKENNTNIS ZUR SCHULD - ENTDECKUNGEN DER KONVERSION

"*To become a Catholic is not to leave off thinking, but to learn how to think*."

Chesterton, The Catholic Church and Conversion

3.1 Jahrhundertwende

Zweifellos stellt der Übergang vom 19. ins 20.Jahrhundert eine der in kultureller und weltanschaulicher Hinsicht interessantesten Phasen der europäischen Geschichte der Neuzeit dar. Die Jahrhundertwende ist Schnittpunkt der verschiedensten Kunststile und Lebensentwürfe. Insofern ist sie Paradigma des Pluralismus und der Gleichzeitigkeit unterschiedlichster Meinungen und Überzeugungen und damit einer gesellschaftlichen Situation, die seither typisch für die Gegenwart geworden ist. In England stellt London, die Hauptstadt eines Weltreiches, das Zentrum all dieser Bewegungen und Entwicklungen dar. In dieser pulsierenden Metropole erlebt der junge Chesterton den Anbruch des neuen Jahrhunderts und hier wird er mit allem, was die Öffentlichkeit beschäftigt und erregt, konfrontiert.

>Inhaltsverzeichnis

3.1.1 Vor dem großen Krieg

Chestertons Karriere als Journalist und Autor beginnt mit dem neuen Jahrhundert. Edward VII. folgt Königin Victoria, die im Januar 1901 gestorben war, auf dem englischen Thron. England ist Großmacht, die durch ihr imperialistisches Expansionsstreben und einen unerschütterlichen Fortschrittsoptimismus geprägt wird. Zwar ist es keineswegs so, daß alle gesellschaftlichen und sozialen Probleme gelöst wären, aber man zweifelt nicht, daß die Menschheit auf dem Weg zu ihrer höchsten Entwicklungsstufe ist. Aus unserer Perspektive muß diese Zeit vor dem großen Krieg wie ein kleines Paradies erscheinen: "*Viewed across half a century of war and economic crisis the England of Edward VII stands out in the mind of a later generation as an era of peace and prosperity - a brief Indian summer at the close of a century of British political and economic preeminence*." (100)

Die Wissenschaft regiert: "One of the main characteristics of popular thought in the late Victorian and Edwardian period was the belief that science was an unquestionable authority." (101) Eine Hauptrolle in ihr spielt der Darwinismus, der breite Aufmerksamkeit gefunden hat und inzwischen auf breiter Basis popularisiert wird. Als Sozialdarwinismus legitimiert er die Rücksichtslosigkeit des Stärkeren als naturhaftes Entwicklungsgesetz. Ernst *Haeckels* Buch *'Die Welträtsel*' das 1904 in einer englischen Übersetzung erscheint, findet weite Verbreitung. Thomas *Huxley* und Herbert *Spencer* sind unbestrittene Autoritäten. H.G.*Wells* feiert den technischen Fortschritt in seinen Romanen und seinen philosophischen Schriften. G.B.*Shaw* entwickelt in Anlehnung an darwinistische Ideen und Gedanken Nietzsches die Theorie von der 'Life Force', die den Übermenschen 'Superman' hervorbringen wird. Materialismus und Determinismus beherrschen das Denken. Es besteht die feste Überzeugung, daß die Entwicklung der Menschheit nach einem festen Plan verläuft, der zu ihrer Vollendung führen wird: "'System' and 'grand design' were among the key 'sacred words' of the late nineteenth-century religion of science." (102) Evolution ist ein Zentralbegriff der Epoche.

In der Kunst herrscht der Ästhetizismus. Das 'Fin de Siècle' gefällt sich in Dekadenz und der Pose absoluter Freiheit. Der Impressionismus setzt sich durch. Aubrey *Beardsley* und Max *Beerbohm* arbeiten für die Zeitschrift '*The Yellow Book*', dem Sammelbecken der Avantgarde in Kunst und Literatur. Der

Dandy Oscar *Wilde*, der in '*The Picture of Dorian Gray*' postuliert hatte: "*There is no such thing as a moral or an immoral book. Books are well written, or badly written. That is all*." (103) und die Kunst um der Kunst willen betreiben wollte: "To reveal art and conceal the artist is art's aim." (104) rückt in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses, als er wegen seiner Homosexualiät vor Gericht steht (105). W.B. *Yeats*. *Kipling*, *Conrad*, George *Moore* und wiederum *Wells* und *Shaw* bestimmen die literarische Szene.

Alles ist in Bewegung. Sozialismus und Frauenwahlrecht erregen die Öffentlichkeit. Die Zeitungen stellen die unterschiedlichsten weltanschaulichen Positionen zur Diskussion. Die Debatten in den zahlreichen Clubs und Gesellschaften wenden sich immer neuen künstlerischen, wissenschaftlichen oder politischen Fragen zu: "*Everybody, mentally and emotionally, was running about in a hundred different directions. There was so much to think about, so much to discuss, so much to see*." (106) Anhänger des Säkularismus, Sozialisten aller Schattierungen, Freidenker, Heilsarmee, Spiritisten, östliche Sekten, Theosophen, Positivisten in der Nachfolge von *Comte* und außerdem auch die kirchlich orientierten Christen reden aufeinander ein. Die Religion hat nach allgemeiner Auffassung, zumindest in der tradierten Form, keine Bedeutung mehr, wenn auch die hohlen Fassaden der Kirchen noch stehen: "*Whether with plenty or in poverty Edwardian life was essentially one based on material values, and if religion played in several groups an important social part, there were few in which it was cherished as of spiritual value. Religion still played its conventional role in the ceremonies for passage rites in all groups. for birth, confirmation, marriage, and death, though even here many progressive people dispensed with them. The upper classes were, as always, among religion's most stalwart supporters in ou*tward and visible signs." (107) Das schlechteste Image unter den Kirchen überhaupt hatte in England die katholische Kirche. 'No Popery' hieß der Schlachtruf und als Katholik war man von vornherein als hoffnungslos altmodischer und überdies verdächtiger Zeitgenosse abgestempelt*: "AntiCatholicism had always been a popular chauvinist and working-class prejudice*." (108) Kaum jemand konnte sich vorstellen, daß der Katholizismus etwas anderes als ein Hort des Aberglaubens und der Irrationalität war.

>Inhaltsverzeichnis

3.1.2 Chestertons Modernität

Chesterton steht in dem Verdacht, ein Reaktionär gewesen zu sein. *Clipper* behauptet von ihm, und diese Auffassung ist nicht selten,: "*Truth exclusively identified with Catholic dogma, merciless war advocated against all heretics, and Armageddon defined as the complete eradication of the enemies of the Catholic Church - such is the mood of the later years*." (109) Er unterstellt, sein Glaube sei Ideologie gewesen, und er sei mit seinen Überzeugungen und der Art und Weise, wie er sie vertrat, ins 'finstere' Mittelalter zurückgefallen. Dabei wird übersehen, daß Chesterton hellwach die geistigen Bewegungen um die Jahrhundertwende miterlebte, sich mit ihnen auseinandersetzte und in seiner Jugend so agnostisch war wie die Epoche selbst. Will man seinen Weg zum Glauben nicht als unerklärliche Verblendung eines ansonsten genialen Menschen deuten, muß man seine Lebensgeschichte und seine Lebensphilosophie untersuchen und feststellen, ob er sich tatsächlich aus den Stürmen der Zeit in den Dogmatismus einer sterbenden Institution zurückgezogen hat, um einer Konfrontation mit dem modernen Pluralismus zu entgehen.

In dem Essay '*The Artistic Side*' (110), der aus den 'reaktionären' späteren Jahren Chestertons (1930) datiert, wird deutlich, daß Chesterton als Katholik keineswegs die Problematik der Moderne aus dem Blick verloren hat, obwohl er daran festhält, daß es selbst in ihr mögliche Antworten und vertretbare Standpunkte gibt.

Eine Fahrt mit dem Zug führt Chesterton beim Blick aus dem Abteilfenster für Momente Ausschnitte fremden Lebens vor Augen, Zeichen in der Nacht: "*It seemed to me that I saw very strange sights; which ought to have been significant ... Then again I saw a square patch of burning red, which was but the red curtain covering a lighted room. But there was a shadow that moved sharply across it, lifting long arms, arms of an unnatural exaggerated length, and making the black pattern of a cross upon the burning scarlet. It was impossible not to feel that somebody had made a signal to the train. And yet somebody had only stretched his arms, probably with a yawn, before going indifferently to bed. All along that night journey there were these signals signifying nothing. And I grew conscious, in a way quite beyond expression, that there is indeed a poetry of modern life, and of the modern cities; but it is in some strange way a poetry of misfits; a tangle of misunderstood messages; an alphabet all higgledy-piggledy in a heap*." (111)

Die Erfahrung von Wirklichkeit zerfällt in viele unverbundene und beliebig deutbare Einzelheiten. Dasselbe Bild mag so oder so gedeutet werden. Hat jemand dem Zug ein Zeichen gegeben oder war nur die unbewußte Armbewegung eines Mannes zu sehen, der sich reckt, bevor er ins Bett geht? Jede Deutung scheint relativ, weil sie mit zahlreichen anderen Deutungen konkurriert. Aber Chesterton weint den vergangenen Zeiten der Eindeutigkeit gewiß nicht nach, wenn er sagt: '*There is indeed a poetry of modern life, and of the modern cities*'. So redet niemand, der die Scheuklappen der Reaktion trägt.

Chesterton hat sein Verständnis der Moderne schon früh umrissen. In seiner vielgelobten Browning-Biographie interpretierte er *Brownings* Hauptwerk *'The Ring and the Book'* (112) im Hinblick auf die Problematik der Gegenwart.

In '*The Ring and the Book*' wird ein Mordfall aufgerollt, indem das Verbrechen aus der Perspektive von zehn ganz unterschiedlich an diesem Fall beteiligter Personen geschildert wird (die Sicht des Angeklagten, die des Richters, usw.). Diese Pluralität der Zugriffe auf die 'Wahrheit' des Falles ist für Chesterton Symptom, Problem und Aufgabe der Moderne: "*One of the most important steps ever taken in the history of the world is this step, with all its various aspects, literary, political, and social, which is represented by 'The Ring and the Book'. It is the step of deciding, in the face of many serious dangers and disadvantages, to let everybody talk ... This listening to truth and error, to heretics, to fools, to intellectual bullies, to desparate partisans, to mere chatterers, to systematic poisoners of the mind, is the hardest lesson that humanity has ever been set to learn. 'The Ring and the Book' is the embodiment of this terrible magnanimity and patience. It is the epic of free speech*." (113)

Gleichzeitig aber zieht er nicht die Konsequenz von der Relativität aller Meinungen, die ein Gemeinplatz der Moderne geworden ist, sondern erinnert an die alte Parabel von den fünf Blinden, die einen Elefanten an verschiedenen Stellen betasten und ihn dementsprechend mit einer Schlange, einem Baum usw. vergleichen. Diese Parabel sei ein Bild für *Brownings* Weltanschauung: "*This, as I have said, is the whole theology and philosophy of Browning. But he differs from the psychological decadents and impressionists in this important point, that he thinks that although the blind men found out very little about the elephant, the elephant was an elephant, and was there all the time.*" (114)

Die Gegenwart allerdings habe die Gewißheit, daß es Elephanten wirklich gibt, verloren: "*To the impressionist artist of our time we are not blind men groping after an elephant and naming it a tree or a serpent. We are maniacs, isolated in separate cells, and dreaming of trees and serpents without reason and without result.*" (115)

Die 'Impressionisten' symbolisieren für Chesterton den neuzeitlichen Relativismus. Ohne der Vielzahl der Meinungen ihre Existenzberechtigung absprechen zu wollen, hält er daran fest, daß es Meinungen gibt, die erfassen, was wirklich ist. Die Relativität des eigenen Standpunkts ist der Ort für die Erfahrung der Objektivität von Wirklichkeit. Für Chesterton, und das wird in seinen Essays und Büchern nach

'Browning' immer deutlicher, sind die Begriffe des Glaubens die geeigneten Mittel, um tatsächlich die Wirklichkeit und Wahrheit des Elefanten, und das heißt die Bedeutung des eigenen Lebens, zu entdecken. Sie verkörpern eine Meinung vom Leben, die ihm gerecht wird.

>Inhaltsverzeichnis

3.1.3 Die Autorität des einzelnen

Als Chesterton '*Browning*' veröffentlicht, sind die Grundzüge seiner Lebensphilosophie umrissen und ihre Genese kommt nicht mehr in den Blick. Es scheint, als ob er eine Weltanschauung vertrete, die ein festes, unerschütterliches und massives System darstellt. *Morsbach* etwa meint: "*Der Eindruck des unabänderlich Fertigen ist bei Chesterton so ins Auge fallend, daß alle Beurteiler glauben, von einer eigentlichen Entwicklung im Sinne irgendwelcher grundlegenden Veränderungen seiner Weltanschauung und ihres Ausgangspunktes nicht sprechen zu dürfen*." (116) Deshalb steht Chesterton immer unter Ideologieverdacht. Selbst *Hart* glaubt, da Chesterton weder Gott noch Christus zum Prinzip seines Ansatzes mache, sagen zu müssen, daß bei ihm: " ... *Christianity comes out looking like ideology.*" (117)

Diese Fehlurteile haben ihren Ursprung darin, daß man Chestertons Glaubensauffassung nicht auf seine Lebensgeschichte bezieht und auch nicht beziehen kann, da das eigene Leben nicht in einem prinzipiellen Sinn als Ort des Denkens betrachtet wird.

Chesterton selbst gibt zu dieser Auffassung keinen Anlaß. Immer wieder betont er, daß die Erfahrung des eigenen Lebens der Horizont ist, in dem Weltanschauungen entstehen und wo sie sich bewähren oder abgelehnt werden. In '*The Everlasting Man*' beispielsweise fordert er eine Form der Geschichtsschreibung, die dem einzelnen Rechnung trägt: "*But it may be allowable to say that we need a new thing; which may be called psychological history. I mean the consideration of what things meant in the mind of a man, especially an ordinary man; as distinct from what is defined or deduced merely from offical forms or political pronouncements*." (118)

In seinen Biographien hat Chesterton immer versucht, die Geschichte eines Menschen von den Auffassungen her zu schreiben, die dieser vertreten hat, und seine Lebensgeschichte in deren Licht zu verstehen. Wie jemand seine eigene Geschichte begreift, hat objektive Bedeutung. Die 'Innenseite der Geschichte' ist ein Ort der Erkenntnis, und er glaubt, daß die Kunst momentan noch die beste Möglichkeit darstellt, die Erkenntnisse der einzelnen zur Geltung zu bringen: "*So long as we neglect this subjective side of history, which may more simply be called the inside of history, there will always be a certain limitation on that science which can be better transcended by art. So long as the historians cannot do that, fiction will be truer than fact*" (119)

Löst man sich von dem Vorurteil, Chesterton habe 'schon immer' geglaubt, entdeckt man den Stellenwert, den die Innenseite von Chestertons eigener Geschichte besitzt und man wird mit der Modernität dieser Lebensgeschichte und ihrer Krisen konfrontiert, denn Chesterton war ein Ungläubiger und er vertrat in seiner Jugend die Absolutheit des Subjektiven.

"*I was a pagan at the age of twelve, and a complete agnostic by the age of sixteen*; ... " (120) schreibt er in 'Orthodoxy'. Auch seine Begegnung mit dem Christentum verläuft typisch für die Gegenwart-. "All I had hitherto heard of Christian theology had alienated me from it." (121) Immer stärker konzentriert sich Chesterton auf sich selbst und isoliert sich in seiner vermeintlichen Autonomie. Was *Berger* als eines der Kennzeichen des 'Unbehagens in der Modernität' beschreibt, trifft auf Chesterton voll zu: "*Für das Individuum wird die Selbsterfahrung realer als seine Erfahrung der objektiven sozialen Welt. Es sucht deshalb seinen 'Halt' in der Wirklichkeit mehr in sich selbst als außerhalb seiner selbst*." (122) Bei

Chesterton verschärft sich diese Subjektivität zu einem absoluten Solipsismus (123): "*At this time I did not very clearly distinguish between dreaming and waking; not only as a mood but as a metaphysical doubt. I felt as if everything might be a dream. It was as if I had myself projected the universe from within, with all its trees and stars; and that is so near to the notion of being God that it is manifestly even nearer to going mad. Yet I was not mad, in any medical or physical sense; I was simply carrying the scepticism of my time as far as it would go. And I soon found it would go a great deal further than most of the sceptics went. While dull atheists came and explained to me that there was nothing but matter, I listened with a sort of calm horror of detachment, suspecting that there was nothing but mind*." (124)

Man muß diese solipsistische Krise Chestertons kennen, um seinen Weg zum Glauben zu verstehen. In dieser Phase seines Lebens begreift er sich als absoluten Herrn seiner Identität und sein Denken läßt keine Wirklichkeit außerhalb seiner selbst mehr zu. Die Vermutungen hinsichtlich der psychologischen Ursachen dieses Solipsismus, die von seinen Biographen vorgebracht werden, können dahingestellt bleiben. An der Tatsache seiner Existenz im Leben Chestertons besteht kein Zweifel, ebensowenig wie an der Tatstache, daß Chesterton zu dieser Zeit dem Glauben denkbar fern war und seine Entfremdung vom Leben die moderne Form der vollständigen Isolation und Verwiesenheit auf das eigene Ich angenommen hatte.

Alle Versuche, Chestertons Glaubensauffassung ohne Berücksichtigung ihres Ursprungs in dieser Krisenzeit zu betrachten, müssen fehlschlagen, denn auch die Zeiten des Unglaubens besitzen Wert und eine nicht bestreitbare Autorität in der Lebensgeschichte eines Menschen. Man geht sowohl fehl, wenn man seinen Glauben als Ideologie betrachtet, denn dann behauptet man, Chesterton habe seine Krise überhaupt nie wirklich bewältigt, als auch wenn man seinen Glauben als eine präexistente Größe behandelt. Dann nämlich ignoriert man das Zeugnis seiner Lebensgeschichte. Sie belegt, daß man den Glauben auch in der Gegenwart entdecken kann. Die Autorität seiner Konversion liegt weder darin, daß 'ein Mann wie er' zum Glauben kam, noch beweist sie pauschal, daß 'die Ungläubigen unrecht haben', vielmehr wird ihre Betrachtung im Zusammenhang von Chestertons Lebensgeschichte zeigen, daß sie Paradigma eines Glaubens ist, der Welt entdeckt und begründete Autorität im Leben .eines Menschen hat. Nur deshalb kann sein Katholizismus überzeugen. Der Glaube hat sich in der modernen Ungläubigkeit Chestertons von sich selber her behauptet.

>Inhaltsverzeichnis

3.2 Das Reden von Subjektivität

Lebensgeschichte steht im Raum der Wissenschaft unter dem Verdacht der Subjektivität und Relativität in einem schlechten Sinn. J.B. *Metz* beklagt diese Situation, die auch in der Theologie zu beobachten ist: "*Die katholische Theologie in der Neuzeit scheint mir weithin geprägt von einem tiefgreifenden Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik.*" (125) Er fordert eine 'lebensgeschichtliche Theologie' (126) und in ihr eine Dogmatik, die die angesprochene Spaltung überwindet. "*Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben*; ... " (127)

Ein zentrales Problem der geforderten lebensgeschichtlichen Dogmatik ist die Frage nach einer Begrifflichkeit, mit deren Hilfe man in objektiver Weise gerade über die Subjektivität von Erfahrungen einzelner Subjekte sprechen kann. Ein Beispiel für die Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben, ist der Umgang mit autobiographischen Texten. Peter *Sloterdijk*, der sich als Literaturwissenschaftler mit Autobiographien der zwanziger Jahre beschäftigt hat (128), sieht in der Autobiographie den Brennpunkt eines wissenschaftlichen Umgangs mit Gestalt gewordener Subjektivität: "*In der Autobiographik sind*

Subjektivität und Objektivität, Erlebniswelt und Bedeutungswelt noch erkennbar ineinander verschränkt." (129) Je länger er sich freilich mit dieser Form von Literatur beschäftigte, so bemerkt er,: "... *desto schärfer hob sich der Mangel einer entwickelten wissenschaftlichen Sprache zum Reden über Subjektivität, Erfahrung, Individualität, Ich-Geschichte heraus*." (130) Er betont deshalb die Notwendigkeit einer 'Phänomenologie der Ausdrucksweisen menschlicher Selbsterkenntnis' (131), die über eine Gattungsgeschichte hinaus autobiographische Formen philosophisch auf ihren Erkenntniswert hin untersucht. Eine solche Phänomenologie existiert bislang nicht und stellt insbesondere in der Theologie ein großes Desiderat dar. Eine lebensgeschichtliche Dogmatik kann ohne sie nicht konzipiert werden (132).

Wir stehen bei der Untersuchung der Lebensgeschichte Cbestertons im Hinblick auf die Existenz des Glaubens in ihr vor eben diesem Problem. Seine Lebensgeschichte und die Erfahrungen in ihr sind uns nur über seine eigenen sprachlichen Objektivierungen gegeben, etwa durch persönliche Erinnerungen, die überliefert sind, oder über eine Selbstauslegung der Lebensgeschichte in Form einer Autobiographie und anderer autobiographischer Texte, sowie über Biographien. Biographien, die Fremdauslegungen dieses Lebens sind, müssen sich ihrerseits auf Selbstauslegungen stützen, wenn sie sich nicht auf die bloße Chronologie eines Lebens und das, was sich in objektiven Zeugnissen dieses Lebens niederschlägt, beschränken wollen.

Die geforderte 'Phänomenologie' kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Die folgenden Überlegungen sind deshalb nur ein erster Ansatz, um die Problematik des wissenschaftlichen Zugriffs auf Subjektivität zu umreißen. Sie stützen sich auf die Ausführungen von Alfred *Schütz* in seinem Werk *'Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*' (133) und versuchen den Weg von der Konstitution eines sinnhaften Erlebnisses im Subjekt bis hin zu den Formen des Zugriffs auf dieses Erlebnis durch das Subjekt selbst und später durch Außenstehende zu verfolgen. Diese grundsätzlichen Reflexionen sind die Voraussetzung, die gemacht werden muß, um bei der Deutung der Lebensgeschichte Chestertons nicht Gefahr zu laufen, von dieser Geschichte in einer Weise zu reden, die die Unterscheidung von Leben und Begriff des Lebens verschwimmen läßt. Nur so kann auch bei Chesterton zwischen dem Glauben selbst und dem Begriff seines Glaubens in seinem Leben unterschieden werden.

>Inhaltsverzeichnis

3.2.1 Die Konstitution von sinnhaften Erlebnissen

Jeder kann positiv oder negativ qualifizierte Momente seines Lebens schildern, die sich aus der Vielzahl von beiläufigen Erinnerungen herausheben: Erlebnisse. Sie zeichnen sich mehr oder weniger klar in dem Bewußtseinsstrom ab, der wir sind, in dem wir uns befinden und auf den wir reflektieren. Der Bewußtseinsstrom, unsere innere 'Dauer', ist an sich ungegliedert. Die Augenblicke, aus denen er sich zusammensetzt, gehen kontinuierlich ineinander über. Wir altern und können den Strom, der unsere Zeit ist, nicht verlassen, und ihn weder beschleunigen noch verlangsamen: "*Das schlichte Hinleben in der Dauer vollzieht sich also in einsinniger, unumkehrbarer Richtung, von Mannigfaltigkeit zu Mannigfaltigkeit in einem stetigen Ablauf*." (134)

Im ungegliederten Ablauf des Erlebens sind einzelne Erlebnisse an sich nicht unterscheidbar. Aber man ist nicht nur die eigene Dauer, man ist auch von ihr verschieden. Sie ist als vergangene in der Erinnerung gegenwärtig und sie kann zum Gegenstand rückbezogener Reflexion werden. Sobald man sich so bewußt auf den eigenen Dauerstrom zurückwendet, strukturiert er sich: "*Indem ich aber die aufmerkende Zuwendung auf die erlebten Erlebnisse vollziehe, trete ich in einem Akt der Reflexion aus dem Strom der reinen Dauer, aus dem schlichten Dahinleben im Flusse heraus: Die Erlebnisse werden erfaßt, unterschieden, herausgehoben, abgegrenzt; die Erlebnisse, welche sich phasenweise im Erleben*

in der Richtung des Dauerablaufs konstituierten, werden nun als konstituierte Erlebnisse in den Blick genommen." (135)

Erst die reflexive Rückwendung auf den Strom des Erlebens konstituiert den Sinn des Erlebnisses. Das Erleben ist für sich nicht sinnvoll, es ist nur an sich. Erst die Zuwendung zu ihm begreift es als ein bestimmtes Erleben mit seinen einzelnen sinnhaften Erlebnissen. Das Erleben verliert seinen Charakter des An-sich und wird zu einem Erleben 'für mich': "*Der reflexive Blick, der sich einem abgelaufenen, entwordenen Erlebnis zuwendet und es so als ein von allen anderen Erlebnissen in der Dauer wohlunterschiedenes heraushebt, konstituiert dieses Erlebnis als sinnhaftes*." (136)

Schütz vergleicht die Rückwendung auf den Dauerstrom mit einem Lichtkegel, der einen Bereich des Stroms beraushebt und erhellt, und andere Bereiche im Dunkeln läßt. Was im Licht des Kegels erscheint, ist das sinnhafte Erlebnis, wobei sein spezifischer Sinn von der Art und dem Umfang des Lichtkegels bestimmt wird: "*Denn Sinn ist nichts anderes, als eine Leistung der Intentionalität, die aber nur im reflexiven Blick sichtbar wird*." (137) Sinn konstituiert sich im Bezug des Subjekts auf sein eigenes Erleben.

Man könnte einwenden, der Strom des Erlebens sei an sich schon sinnhaft und folglich auch alle Momente an ihm. Er liege gleichsam in seiner Gesamtheit im Licht der Zuwendung.Nimmt man jedoch die Sinnhaftigkeit des Gesamterlebens in der Dauer an, wird die Rede vom Sinn eines Erlebnisses hinfällig: "*Denn damit wäre gerade jene eigentümliche Spannung zwischen dem Erleben in der Dauer und dem Reflektieren auf das Erlebte, kurz zwischen Leben und Denken beiseite geräumt, auf welche die Rede vom Sinn hinzielt*." (138)

Nur auf das, was im Dauerstrom des Erlebens tatsächlich gegeben ist, kann sich das Subjekt zurückwenden. Es konstituiert sinnhafte Erlebnisse in der Rückwendung auf den Dauerstrom, aber es konstituiert nicht den Dauerstrom selbst. Sowohl das eigene Leben, das den Dauerstrom trägt, als auch das, was Empfindung, Wahrnehmung und Begegnung mit der Welt im Dauerstrom hervorrufen, entzieht sich dem Willen des Subjekts. Deshalb sind in seiner sinnhaften Zuwendung auf den Dauerstrom, die das Erlebnis konstituiert, Subjektivität und Objektivität verbunden. Die Objektivität und Tatsächlichkeit des Erlebnisses beruht darauf, daß es selbst im Dauerstrom als ununterschiedenes Element des Erlebens auftaucht, vor und unabhängig von der sinnhaften Zuwendung. Es gehört zur Dauer, aber es stammt nicht aus ihr. Man kann diese objektive Ebene des Erlebens und eines Erlebnisses ihre 'Bedeutung' nennen. Der 'Sinn' eines Erlebnisses, also seine subjektive Ebene, liegt im je eigenen Zugriff eines Subjekts auf das, was im Erleben seiner Dauer objektiv gegeben ist. Zum sinnhaften Erlebnis kann nur werden, was im Lichtkegel der freien Zuwendung eines Subjekts auf sein Erleben erscheint, was aber im Lichtkegel erscheinen kann, das, worauf er sich richtet, liegt nicht mehr im Ermessen des Subjekts. Zwar kann es sich auf beliebige Weise sinnhaft auf den Dauerstrom zurückwenden, aber diese Rückwendung ist in ihrer Form von der Eigenstruktur dessen bestimmt, worauf sie sich richtet. Der Gegenstand der Zuwendung erlaubt sinnhafte Zugriffe nur in einem bestimmten Horizont. Er kann sich subjektiver Zuwendung verweigern und öffnen. Eine Zuwendung kann folglich für das Subjekt Sinn, aber keine Bedeutung besitzen, dann nämlich, wenn sie sich der Objektivität des Erlebens verweigert. In diesem Fall geht die Realität der Welt für das Subjekt verloren. Es identifiziert Leben und Denken.

>Inhaltsverzeichnis

3.2.2 Der Zusammenhang der Erfahrung

Die Vielzahl der Erlebnisse verbindet und ordnet sich im Gesamtzusammenhang der Erfahrung. Die Tatsache, daß ein Mensch überhaupt auf die Vergangenheit seiner Dauer zurückschaut, entspringt einer

Grundhaltung, die Henri *Bergson* die *'Aufmerksamkeit auf das Leben*' genannt hat. Diese Aufmerksamkeit kann sehr unterschiedliche Formen ('Einstellungen') annehmen. Die Vergangenheit eines Menschen erscheint für ihn immer im Licht seiner jeweils gegenwärtigen Einstellung zum Leben, die attentionalen Modifikationen unterliegt: "*Eben diese Grundhaltung der attention à la vie bestimmt auch die gesamte Einstellung des Ich zu seiner Vergangenheit: Ob überhaupt eine reflexive Zuwendung zu abgelaufenen Erlebnissen erfolgt, welcher besonderen Art diese Zuwendung ist, das Blickfeld der Zuwendung selbst und damit die attentionalen Modifikationen des Erlebnisses selbst - all das ist abhängig von der attention à la vie im jeweiligen Jetzt und So*." (139)

Erfahrung ist folglich stets die jeweils gegenwärtige Perspektive eines Subjekts auf die in der Vergangenheit konstituierten sinnhaften Erlebnisse in ihrem Zusammenhang. Mit dieser Perspektive, die von der jeweiligen. Einstellung abhängt, verändert sich auch der Sinn der Erlebnisse. Erfahrung, das heißt der Sinnzusammenhang der Erlebnisse, ist nicht von vornherein vorhanden, sondern sie baut sich aus zahlreichen und vielschichtigen Reflexionen auf, deren erste Stufe die Konstitution eines sinnhaften, Erlebnisses ist. Die einzelnen Schritte im Prozeß des Aufbaus der Erfahrung, sind freilich in der Rückwendung auf diesen Prozeß nicht mehr als unterschiedene bewußt. Erlebnisse ver gegenständlichen sich im rückwendenden Blick. Ihr polythetischer Aufbau wird nicht nachvollzogen, denn man blickt monothetisch auf sie und ihren Zusammenhang: "*Wir sagen von unseren sinnvollen Erlebnissen E (1), E (2), ... , E (n), daß sie in einem sinnhaften Zusammenhang stehen, wenn sich diese Erlebnisse. in polythetisch gegliederten Akten zu einer Synthesis höherer Ordnung konstituieren und wir auf sie in einem monothetischen Blickstrahl als auf eine konstituierte Einheit hinzublicken vermögen*." (140)

Wenn Chesterton also seine Jugendkrise 'my period of madness' (141) nennt, dann blickt er monothetisch auf einen komplexen Prozeß zurück, dessen Einzelerlebnisse und schrittweisen Aufbau er mit Einschränkungen nachvollziehen kann, aber meist nicht mehr aktuell nachvollzieht: "*Das einmal Erfahrene ist aber in jedem Jetzt und So meinem Bewußtsein als fertig konstituierte Gegenständlichkeit vorgegeben, deren Konstitution (ohne besondere Zuwendung) gar nicht in den Blick gefaßt wird, als Erzeugnis, nach dessen Erzeugung nicht gefragt wird: So vollzieht sich Schicht auf Schicht in der Sedimentierung der erfahrenden Erlebnisse zu konstituierten objektiven Gegenständlichkeiten der Aufbau der Erfahrung*." (142)

Der Aufbau der Erfahrung ist ein Prozeß, der Erlebnisse in ihrem Zusammenhang und Bezug aufeinander ordnet. Nicht nur lebensgeschichtliche Erfahrung baut sich so auf, sondern auch unser Wissensvorrat, und seine Elemente konstituieren sich schrittweise. Jedes Wissenselement läßt sich auf einzelne sinnhafte Erlebnisse zurückführen: "*Unsere gesamte Erfahrung von Welt überhaupt baut sich in polythetischen Aktvollzügen auf, auf deren Synthesis wir in einem monothetischen Blickstrahl als auf das Erfahrene hinzusehen vermögen. Dies gilt gleichermaßen für die Akte der äußeren, wie für die Akte der inneren Erfahrung*." (143)

Erlebnisse verändern ihren Sinn, weil. sie von jeweils neuen Lebenssituationen und den dazugehörigen Einstellungen aus in den Zusammenhang der Lebensgeschichte eingeordnet werden und jeweils unterschiedlichen Sinn in den unterschiedlichen Zuwendungen zeigen. Die Unterschiedenheit von Sinn und Bedeutung im Erlebnis ist die Ursache dafür, daß man Erlebnisse überhaupt nicht, falsch und unvollständig, oder angemessen verstehen kann. Erlebnisse, deren Bedeutung für eine Lebensgeschichte grundlegend ist, und die sich deshalb in allen Sinnhorizonten der wechselnden Einstellungen eines Subjekts durchhalten und notwendiger Bezugepunkt sind, kann man 'Schlüsselerlebnisse' nennen. Sie strukturieren, was man erfährt.

Der Rückblick auf ein schon konstituiertes Erlebnis stellt eine Relation zwischen Vergangenheit und Gegenwart in der Perspektive der gegenwärtigen Einstellung des Subjektes her. Im Moment der Konstitution des Erlebnisses hat das Subjekt eine andere Einstellung zum Leben als in einem späteren

Moment, in dem es mit veränderter Einstellung auf das schon konstituierte Erlebnis zurückblickt. Es entsteht ein Sinnzusammenhang zwischen den Erlebnissen. Die Relation zwischen den einzelnen Erlebnissen ist die Erfahrung des Subjektes. Erfahrung ist ein Relationsbegriff, der den Zusammenhang von Erlebnissen im Hinblick auf das gegenwärtige Subjekt erfaßt.

>Inhaltsverzeichnis

3.2.3 Erfahrungsschemata

Die Form des Zusammenhangs der Erfahrung, das heißt ihr Begriff, sind die Erfahrungsschemata. Jeder verfügt über zahlreiche derartige Schemata, mit denen er seine Geschichte begreift. Beispiele dafür sind 'Vom Zeitungsjungen zum Millionär', 'Verfall einer Familie', 'Abschied von Gestern', usw. Sie beziehen sich nicht nur auf konkrete Erlebnisse und fassen sie unter einen Begriff, sondern gliedern auch den Erfahrungszusammenhang in seiner Gesamtheit, etwa in ein Vorher und ein Nachher: "*Ein Schema unserer Erfahrung ist ein Sinnzusammenhang unserer erfahrenden Erlebnisse, welcher zwar die in den erfahrenden Erlebnissen fertig konstituierten Erfahrungsgegenständlichkeiten erfaßt, nicht aber das Wie des Konstitutionsvorganges, in welchem sich die erfahrenden Erlebnisse zu Erfahrungsgegenständlichkeiten konstituierten*." (144)

Diese Erfahrungsschemata dürfen nicht statisch-archivarisch, sie müssen geschichtlich verstanden werden. Sie tönen sich entsprechend der individuellen Lebensgeschichte, die mit ihnen begriffen wird: "Vielmehr haben auch die Schemata der Erfahrung ihre Horizonte und Perspektiven, ihre Dunkelheiten und Aufhellungen, und diese empfangen sie von dem attentionalen Strahl, in welchem ihnen das Ich kraft der wechselnden attention à la vie im jeweiligen Jetzt und So zugekehrt ist." (145)

Einem Erlebnis Sinn geben heißt also, es in den Zusammenhang der eigenen Erfahrung einordnen, indem klar wird, unter welches Erfahrungsschema es fällt. Die Einordnung des Erlebnisses ist seine Deutung als Erfahrung. Sie kann in den verschiedensten Weisen vor sich gehen, vom routinemäßigen Wahrnehmen bis hin zu langwierigen Reflexionen darüber, welchen Sinn ein Erlebnis im Horizont des eigenen Lebens hat: "*Wir können den Prozeß der Einordnung eines Erlebnisses unter die Schemata der Erfahrung durch synthetische Rekognition auch als Deutung dieses Erlebnisses bezeichnen, wenn wir dieses Wort in einem erweiterten Sinn gelten lassen, der auch die in der allgemein üblichen Redeweise damit gemeinte Zuordnung eines Zeichens zu dem, was es bezeichnet, umschließt*." (146)

Erfahrungsschemata sind Begriffe der Erfahrung. Sie erfassen präzise Form und Umfang der Relation zwischen Erlebnissen, die eine Erfahrung darstellt Erlebnisse, die unter bestimmte Begriffe fallen, verkörpern eine bestimmte Erfahrung. Sie können mittels ihres Begriffs als Tatsachen des eigenen Lebens behauptet werden. Man muß in ihrem Begriff wie im Erlebnis selbst eine subjektive und eine objektive Ebene, Sinn und Bedeutung unterscheiden, denn sie begreifen sowohl das, was erfaßt wird (das 'An-sich' des Erlebens), als auch die Art und Weise, wie ein Subjekt dieses An-sich für sich selbst erfaßt. Erfahrungsschemata haben folglich Bedeutung, denn sie stellen die Existenz von Tatsachen des eigenen Lebens fest, als auch Sinn, denn mit ihrer Hilfe kann man Tatsachen des eigenen Lebens überhaupt erst entdecken.

Erfahrungsschemata sind miteinander verknüpft und ordnen sich in größeren Zusammenhängen. Als solche Zusammenhänge verkörpern sie Entwürfe des Lebens, die sich in der Dialektik von Individuum und Gesellschaft bilden. In einer Gesellschaft konkurrieren sie miteinander. Dementsprechend unterschiedlich können Individuen einer Gesellschaft ähnliche Erlebnisse interpretieren. Jede Religion kann formal als Zusammenhang von Erfahrungsschemata und damit als ein Entwurf des Lebens verstanden werden. Ihre Begriffe zielen auf den Gesamtzusammenhang der Erlebnisse eines Lebens.

>Inhaltsverzeichnis

3.2.4 Der Zugriff auf die eigene Lebensgeschichte: Autobioraphie

Die Konstitution von sinnhaften Erlebnissen, ihr Beziehungsgeflecht als Zusammenhang der Erfahrung und die begriffliche Erfassung der Erlebnisse und ihres Zusammenhangs mittels Ordnungsschemata, die Erfahrung konstituiert, stellen sich als ein komplexer Konstitutionsprozeß zwischen der stets im Fluß befindlichen Dauer und der Rückwendung eines Ich auf seine eigene Dauer dar. Dieser komplexe Zusammenhang kann zu einem je späteren Zeitpunkt in der Dauer selbst immer wieder reflektiert worden, wenn man, gleichgültig aus welchen Motiven, auf Teilabschnitte oder die Gesamtheit der eigenen Lebensgeschichte zurückblickt. In einer Rückwendung kann sowohl der in einzelnen Schritten vor sich gegangene Aufbau der Erfahrung in den Blick genommen werden, indem versucht wird, die Konstitution der sinnhaften Erlebnisse selbst zu reflektieren, als auch der Gesamtzusammenhang der Erlebnisse in einem monothetischen Blickstrahl, der auf die Erfahrung als gegenständlich gewordener Vergangenheit zurückblickt.

Paradigma der sprachlichen Objektivierung eines (gleichwohl selbst wieder komplexen) monothetischen Blicke auf eine Lebensgeschichte ist die Autobiographie. Man kann sie als einen komplexen Zusammenhang von Erfahrungeschemata betrachten, der die Beziehung zwischen den Erlebnissen exemplarisch herstellt und dadurch einen Begriff der eigenen Erfahrung in ihrer Gesamtheit bildet.

Autobiographien stehen daher nicht unter dem Verdikt der Subjektivität und Beliebigkeit. Eine Autobiographie verkörpert, was ein Mensch über sein eigenes Leben meint und wie er es versteht. Insofern ist sie jedoch nicht 'objektiv' in einem empiristischen Sinn und kann den unterschiedlichsten Interessen dienen. Schonungslose Selbstanalyse, Selbstrechtfertigung, Verschleierung der Tatsachen, bloße Sammlung von Anekdoten oder Abrechnung mit der Welt sind nur einige ihrer Möglichkeiten. Wenn man ihren Erkenntniswert angeben will, muß man ihre Erfahrungsschemata angeben und untersuchen, wie das Subjektive und Objektive in ihr verbunden ist, denn sie ist der Begriff des Subjekts von seinem tatsächlich vollzogenen und damit objektiven Leben.

Subjekt und Objekt einer Lebensgeschichte sind im Text der Autobiographie aufeinander zugeordnet. Sie ist ein Ort, an dem man Sinn und Bedeutung von Ereignissen der Vergangenheit im Licht der Gegenwart den eigenen Lebens versteht.

Der Sinn einer Autobiographie ist der Inbegriff des Lebens aus der Sicht des Autors. Seine Sprache ist das Mittel, durch das er sein Leben begreift und seine Erlebnisse als seine eigenen versteht. Dabei liegt ihr 'eigentlicher' Sinn nicht nochmals jenseits der Sprache, sondern in ihr. Sie ist das Erfahrungsschema seines Lebens. Er hätte nicht beliebige andere Autobiographien schreiben können, denn Bezugspunkt seiner Rückwendung bleibt immer er selbst und die Tatsächlichkeit seines vergangenen Lebens. Von der gegenwärtigen Einstellung des Autors aus wird der Sinn der vergangenen Erlebnisse als eine bestimmte Erfahrung der Vergangenheit erfaßt. Er nimmt in seiner Sprache eine objektive Gestalt an, die selbstverständlich in Abhängigkeit von ihrem jeweiligen Reflexions- und Ausdruckshorizont steht.

Die Bedeutung der Autobiographie liegt in ihrem Relationscharakter. Man kann durch sie eigene Erfahrungen in ihrer Nichtverfügbarkeit greifbar machen. Im Sinn, den der Autor seinen Erlebnissen gibt, erreicht der Leser auf dem Boden des Textes und der Sprache des Autors die Objektivität des Erlebens, wie sie diesem gegeben ist, denn in seinem subjektiven Bezug wird stets der objektive Gegenstand greifbar, auf den er sich bezieht.

Illustrieren läßt sich die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung an den kleinsten Einheiten einer

Autobiographie. In ihren Metaphern sind Sinn- und Bedeutungsebene eines Lebens verbunden. Wenn jemand sein Leben als Weg zum Erfolg versteht, kann diese Metapher nicht als bloßes Ornament oder als eine Verkleidung seiner Lebensgeschichte betrachtet werden, selbst wenn es gute Gründe geben sollte, das Leben des Betreffenden als gescheitert zu betrachten. Um den Preis der Distanzierung von seinem Leben erfaßt die Reflexion des Autors dennoch dieses selbst, und in der Erkenntnis der Differenz zwischen dem Leben und seinem Begriff in der Sprache des Autors versteht der Leser etwas von der Tatsächlichkeit seiner Geschichte.

Von daher sind Autobiographlen auch kritisierbar. Entlarvende und enthüllende Kritik kann Verschleierungen, Beschönigungen und Verzerrungen in ihnen sichtbar machen, aber aber auch sie erreicht die als richtig behauptete Deutung einer Lebensgeschichte nur über die sprachlichen Erfahrungsschemata des Autors, seine Metaphern des Lebens, denn nicht jede Metapher ist beliebig auf jedes Erlebnis beziehbar, auch nicht für die Subjektivität den Autors, denn sonst würde er überhaupt nicht begreifen können, was er erfahren hat. Auch die Kritik muß die Objektivität des im Sinnhorizont einer Autobiographie subjektiv Gegebenen anerkennen.

Die Objektivität eines Lebens, insofern seine Dauer eine Wirklichkeit ist, die dem sinnhaften Zugriff durch ein Ich vorausliegt, ist nur über den subjektiven Zugriff des Autors selbst möglich. Die Abhängigkeit der Erfahrungschemata und Metaphern des Autors von seiner Sprache, Weltanschauung und kulturellen Herkunft bildet dabei noch einmal ein eigenes Problem. Dennoch und unabhängig von dieser Komplikation kann allgemein behauptet werden, daß Sinn und Bedeutung eines Lebens in der Autobiographie und deren Metaphern eine Tatsache der Erfahrung des Autors sind. (147)

>Inhaltsverzeichnis

3.2.5 Der Zugriff auf fremde Lebensgeschichte: Biographie

Die vorausgehende Betrachtung der Konstitution von sinnhaften Erlebnissen beschrieb diese aus der Perspektive des Erlebenden selbst. Geht nun der Biograph mit den Objektivationen eines ihm fremden Lebens wie zum Beispiel einerAutobiographie um, stellt sich das Problem des Fremdverstehens sinnhafter Zeugnisse eines 'alter ego'. In welcher Weise kann der Biograph den Sinn der Selbstäußerung eines Menschen verstehen, mit der er sich befaßt?

Keine Frage ist, daß der Biograph niemals den 'gemeinten' Sinn des Autors erreichen kann, wenn man darunter den Konstltutionsprozeß selbst versteht, der im fremden Bewußtsein abläuft. Dazu müßte er mit dem Autor identisch sein. Der 'gemeinte' Sinn bleibt wesentlich unzugänglich, die Differenz zwischen Selbstauslegung eigener und Erfassung fremder Erlebnisse läßt sich nicht aufheben. Ziel einer Biographie kann also nicht eine psychologisierende Einfühlung in die Sinnsetzung des Autors, sondern nur die Sinndeutung seines Lebens sein, insofern es sich objektiviert hat. Für den Sinndeutenden gilt: "*Ihm ist die Sinnsetzung des alter ego als abgelaufener, entwordener Akt vorgegeben. Denn er vollzieht die Wendung auf die subjektive Ausdrucksfunktion erst von den bereits vollendeten und gesetzten fertig konstituierten Zeichen her*." (148)

Alle objektivierten Sinnäußerungen eines anderen, die ihm begegnen, müssen gleichwohl unter zwei Aspekten betrachtet werden: "*Allen diesen Objektivationen ist gemeinsam, daß sie nur sind kraft Setzung durch ein Vernunftwesen, sei es durch mich selbst, sei es durch ein Du. Sie sind Erzeugnisse eines Handelns und als Erzeugnisse sind sie auch Zeugnisse für das Bewußtsein des Handelnden, welcher sie in seinem Handeln erzeugte*." (149) Sie können sowohl auf ihren subjektiven Sinn hin als Zeugnis, als auch auf ihren objektlven Sinn hin als Erzeugnis untersucht werden (150).

Im ersten Fall betrachten wir sie im Hinblick darauf, in welchem Sinnzusammenhang sie für den Erzeugenden selbst gestanden haben, im anderen Fall kommen sie in ihrer Objektivität und Unabhängigkeit von der Dauer des Erzeugenden in den Blick: "Das Erzeugte ist losgelöst von jeder individuellen Dauer, in der sich das zu ihm hinführende Erzeugen konstituierte und von jeder Dauer überhaupt. Objektiver Sinn ist nichts anderes als die Einordnung der erfahrenden Erlebnisse von einem Erzeugten in den Gesamtzusammenhang der Erfahrung des Deutenden." (151)

Der Biograph bringt also die sprachlichen (und auch nichtsprachlichen) Objektivationen, die sich auf eine fremde Lebensgeschichte beziehen, in einen neuen sinnhaften Zusammenhang. Da in den Objektivationen und insbesondere in einer Autobiographle das Subjektive und Objektive verbunden sind, kann man das Erzeugnis auch daraufhin interpretieren, wie sich 'Zeugnis' und 'Erzeugnis' im Erzeugnis selbst verhalten und aufeinander beziehen. Der Biograph kann einen Sinnzusammenhang herstellen, in dem in objektiver und nachprüfbarer Weise von der Subjektivität eines anderen die Rede ist, insofern sie sich objektiviert hat. Es gibt keine andere, 'direktere' Form des Fremdverstehens, selbst wenn man einem Menschen gegenübersteht. Seine Gesten, Handlungen und Worte sind ebenso Zeugnis und Erzeugnis zugleich und müssen in den Sinnzusammenhang des Verstehenden eingeordnet werden. Man kann deshalb sagen, daß "... alle Erfahrung vom fremden Erleben nur signitv gewonnen werden kann." (152)

>Inhaltsverzeichnis

3.2.6 Glaubensbegriffe als Erfahrungsschemata in Autobiographie und Biographie

Das Signitive und damit auch die Erfahrungsachemata oder Begriffe des Lebens sind der Schlüssel zum Sinn des eigenen und zum Verstehen des fremden Lebens. Insofern sie Zeugnis und Erzeugnis zugleich sind, sind sie Begriffe der Subjektivität des Objektiven und der Objektivität des Subjektiven. Auch der Sinn der Begriffe des Glaubens ist von dieser Unterscheidung her zu untersuchen. Schütz weist auf diese Fragestellung nur hin, ohne sie auszuführen: "*So tief ist das Bestreben nach Aufsuchung eines subjektiven Sinns alles Vorfindlichen im menschlichen Geiste verwurzelt, so sehr verknüpft sich die sinnhafte Deutung jedes Gegenstandes mit der Möglichkeit seiner Rückführung auf eine sinnhafte Setzung durch ein Bewußtsein, daß schlechthin alles als Erzeugnis und damit als Zeugnis für den Bewußtseinsablauf dessen, der es erzeugte, aufgefaßt werden kann: Die Welt als Erzeugnis Gottes, für dessen schöpferischen Akt sie zeugt, und auch der Mensch als Kreatur des Schöpfers, für dessen Sein und Bewußtsein sein Leben Zeugnis ablegt ... Jedenfalls ist die Problematik des subjektiven und objektiven Sinns die Eingangspforte zu jeder Theologie und Metaphysik.*" (153)

Die Sprache des Glaubens ist der Brennpunkt der hier aufgezeigten Problematik. Von ihr gilt wie von anderen Sprachen: "*Jede Sprache entspricht einer bestimmten relativ-natürlichen Weltanschauung. Die innere Form der Sprache stimmt mit den grundlegenden Sinnstrukturen der Weltanschauung überein. Die semantische und syntaktische Struktur objektiviert die typischen Erfahrungen und Auslegungsresultate der Mitglieder einer Gesellschaft.*" (154) Die Sprache und ihre Begrifflichkeit sind einerseits Ausdruck einer bestimmten Erfahrung des Lebens, ein Zeugnis, und andererseits eine objektive Vorgegebenheit, ein Erzeugnis, dem man unabhängig von der Erfahrung, aus der es stammt, begegnen kann.

Auch die Sprache des Glaubens verkörpert einen Umgang mit dem Leben, insofern es in ihm den Glauben gibt. Was über die Orientierungsfunktion der Sprache allgemein gesagt wird, gilt mit entsprechender Modifikation (ihr Bezugspunkt ist nicht das Leben im Alltag, sondern das Leben als Tatsache des Glaubens) für die Sprache des Glaubens. "*Die Sprache bestimmt, was in der subjektiven Erfahrung typischer Gesellschaftsmitglieder gewohnheitsmäßig voneinander geschieden wird und welche potentiellen Unterschiede vernachlässigt werden; welche Gegenstände, Eigenschaften und Ereignisse routinemäßig aufeinander bezogen sind und welche zu verschiedenen Bedeutungsbereichen,*

Klassifikationssystemen usw. gehören; welche Ziele allgemein oder nur unter besonderen Umständen verbindlich sind und welche gebilligt, mißbilligt, geduldet werden, welche wünschenswert und lobenswert sind usw.; welche typischen Mittel zu solchen Zielen führen und schließlich, welche typischen Momente typischer Erfahrungen sich zu typischen Einstellungen zusammenschließen." (155)

In diesem Sinn sind die Begriffe des Glaubens wie andere Begriffe Erfahrungsschemata. Es gibt Ereignisse des Lebens, die unter sie fallen und deren Existenz sie behaupten. In unserem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Funktion der Begriffe des Glaubens in Autobiographie und Biographie. Im Hinblick auf das bislang Ausgeführte kann man Begriffe des Glaubens innerhalb einer Autobiographie als Begriffe interpretieren, die in ihr die Tatsächlichkeit bestimmter Erfahrungen festhalten. Die Biographie wiederum kann diese Tatsache als Tatsache der Autobiographie festhalten und so die Geschichte eines Lebens von den Begriffen seines Glaubens her schreiben.

Die folgende Deutung der Lebensgeschichte Chestertons akzeptiert deshalb den sinnhaften Zugriff, den er auf sie macht und will herausarbeiten, inwiefern er über Begriffe des Glaubens erfolgt. Sie will nicht ein neues Bild von Chestertons Persönlichkeit entwerfen (was möglich wäre), sondern das 'Daß' und 'Wie' eines solchen Zugriffs erfassen und seine konstitutive Bedeutung für eine lebensgeschichtliche Dogmatik unterstreichen. Sein Leben wird deshalb nicht umfassend beschrieben, sondern zeitlich, erlebnismäßig und begrifflich als Biographie im Interesse eines Entwurfs der Theologie auf seine entscheidenden Stationen beschränkt.

>Inhaltsverzeichnis

3.3 Chestertons Schlüsselerfahrungen

Die einführenden Reflexionen über den Zusammenhang von Subjektivem und Objektivem in autobiographischen Texten gehören in den Umkreis einer 'Phänomenologie der Ausdrucksweisen menschlicher Selbsterkenntnis'. Sie bleiben im Rahmen dieser Arbeit nur Ansatz, genügen aber, um die Möglichkeit der Erschließung individueller Lebensgeschichte begrifflich zu fassen und ihren Erkenntniswert zu behaupten. Voraussetzung eines solchen Versuchs bleibt freilich immer, daß es sich bei den untersuchten autobiographischen Texten um authentische Texte handelt, bei deren Erstellung die Intention des Verfassers tatsächlich auf das Verständnis und die Darstellung des eigenen Lebens zielte (was natürlich auch bei einer 'verschleiernden' Autobiographie der Fall wäre) und nicht Interessen verfolgt, die den Text zur Fiktion machen.

Chesterton hat die eigene Geschichte nie in den Vordergrund gerückt. Wie er in der Essaysammlung '*Tremendous Trifles*' einmal anmerkt, kommt er meist nur beiläufig auf sie zu sprechen: "*Every now and then I have introduced into my essays an element of truth. Things that really happened have been mentioned, such as meeting President Kruger or being thrown out of a cab.*" (156) Was die Chronologie und die empirischen Fakten seiner Lebensgeschichte betrifft, sind seine autobiographischen Äußerungen deshalb nicht sehr präzise. Barker sagt richtig: "Also to be studied, of course, is Chesterton's 'Autobiography'; but it should be read for its charm rather than for invariable accuracy." (157)

Gleichzeitig zeigt seine Autobiographik keinerlei exhibitionistische Züge. Gerade die Erschütterungen seiner Jugend werden nie im Detail beschrieben. Sie existieren in seiner Autobiographie nur, insofern er sie in ihrer Bedeutung und in ihrem Stellenwert begreift. Die Erfahrungeschemata, die er verwendet, sind ein Zugriff auf sie und nicht der Versuch einer naturalistischen Beschreibung. Umgekehrt tauchen dieselben Erfahrungsschemata im übrigen, fiktionalen, biographischen oder theoretischen Werk Chestertons ebenfalls immer wieder auf. Insofern hat dieses in weit höherem Maße als bei anderen Autoren autobiographischen Informationswert und kann für eine Biographie ausgewertet werden (158).

Die formale Untersuchung seiner Autobiographik stützt sich im Folgenden in der Hauptsache auf *'Orthodoxy'* und *'Autobiography'*.

'Orthodoxy' erscheint 1908. Zu diesem Zeitpunkt hat Chesterton seine Jugendkrise weitgehend bewältigt und seine Philosophie des Lebens und des Glaubens ist klar strukturiert. Den Weg zu ihr und ihre wesentlichen Elemente legt er in *'Orthodoxy'* dar und betont gleichzeitig, daß das Buch auch von ihm selbst erzählt. "This is not an ecclesiastical treatise but a sort of slovenly autobiography." (159)

'Autobiography' ist erst 1936, kurz nach Chestertons Tod erschienen, aber die ersten Kapitel, die Kindheit und Jugend schildern, sind bereits zehn Jahre zuvor, nach dem Übertritt zum Katholizismus, entstanden. Er versteht sein Leben in seinen Erinnerungen von dieser Entscheidung her. Wenn er von ihm erzählt, dann handelt er auch von seinem Bekenntnis.

'Orthodoxy' und *'Autobiography'* zeichnen sich insofern durch eine Doppelpoligkeit aus, die unsere Aufgabe erleichtert. Während *'Orthodoxy'* den Begriff in den Vordergrund stellt und Chestertons Christentum im Licht seiner Lebensgeschichte interpretiert, ist *'Autobiography'* nicht einfach eine Erzählung dessen, was in seinem Leben vorgefallen ist, sondern die Erzählung dessen, was vorgefallen ist, insofern es unter bestimmte Begriffe des Glaubens fällt. Er erzählt im Sinnhorizont der Autobiographie von der Bedeutung und erklärt im Bedeutungshorizont einer Philosophie den Sinn des Glaubens.

Über diese beiden Quellen hinaus bilden weitere autobiographische Texte Chestertons, insbesondere einige Essays aus *'Tremendous Trifles'* (1909 erschienen), sowie *'The Catholic Church and Conversion'* aus dem Jahr 1926 wichtige Dokumente für die Beschreibung seines Lebens. Sie stützt sich außerdem auf die schon zitierten Biographien und andere, jeweils nachgewiesene Informationsquellen.

>Inhaltsverzeichnis

3.3.1 Formale Beobachtungen an Chestertons autobiographischen Texten

Jeder autobiographische Text enthält Erfahrungsschemata, in deren Begriff Sinn und Bedeutung einer Lebensgeschichte verbunden sind. Chestertons Werk ist reich an solchen Metaphern, die seine Lebensgeschichte erschließen und zugleich Zeugnis und Erzeugnis seines Lebens sind. Drei der wichtigsten dieser Schemata, denen der Chestertonleser immer wieder begegnet, dienen zur Veranschaulichung dieses Sachverhalts.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Periodisierung des Lebens

Chesterton schildert seine Kindheit in einem Kapitel von *'Autobiography'*. Es trägt den Titel *'The Man with the golden Key'*. Sein Schlüsselbegriff ist 'wonder': Das Staunen angesichts der Wirklichkeit und der Tatsache der eigenen Existenz. Doch es gibt Auffassungen vom Leben, in denen die Fähigkeit zu staunen zerstört wird und keine Wunder mehr möglich sind.. "*At this time, of course, I did not even know that this morning light could be lost; ... and as I did not foresee the problem I naturally did not foresee any of my searches for a solution*." (160)

Das Kapitel '*How to be a Lunatic*' schildert die Lebenseinstellung in der Periode seiner Geschichte, in der Chesterton in völlige Isolation und in einen skeptischen Solipsismus verfällt: "I deal here with the

darkest and most difficult part of my task; the period of youth which is full of doubts and morbidities and temptations; and which, though in my case mainly subjective, has left in my mind for ever a certitude upon the objective solidity of Sin." (161)

Das Böse bricht in die Unbefangenheit der Kindheit ein. Selbsttäuschung und eine lebensfeindliche Philosophie verhindern die Begegnung mit dem Leben. Chesterton zweifelt daran, ob man überhaupt etwas erfahren kann, weil es in seiner Welt kein Staunen und keine Wunder mehr gibt und von seiner Theorie des Lebens her auch gar nicht geben kann. Er hat keinen Begriff mehr von ihnen.

Die dritte Lebensperiode schließlich umfaßt den Weg aus dieser Krise, die Wiederentdeckung der kindlichen Offenheit auf die Erfahrung und die Identitätsfindung im Bekenntnis zur eigenen Vergangenheit. Sie sind in den Kapiteln *'The Crime of Orthodoxy'* und *'The God with the golden Key'* erörtert. Mittelpunkt dieser Periode ist Chestertons Konversion. Sie steht am Beginn einer Entwicklung, die im Übertritt zum Katholizismus endet. Er kann sich zu einem Begriff des Lebens bekennen, der die Existenz von Wundern behauptet, weil es sie in seinem Leben tatsächlich gibt, denn auch die Erwachsenen sind Kinder, insofern alle Menschen Kinder Gottes sind (162).

Die Übergänge von einer Einstellung zur anderen sind entscheidend für Chesterton. Das Leben ändert seinen Sinn. Er gliedert sein Leben von daher in drei Perioden. Sie repräsentieren Abschnitte in seiner intellektuellen und religiösen Entwicklung, die prinzipielle Bedeutung für seine Lebensphilosophie besitzen: "*...I was subconsciously certain then, as I am consciously certain now, that there was the white and solid road and the worthy beginning of the life of man; and that it is man who afterwards darkens it with dreams or goes astray from it in self-deception. It is only the grown man who lives a life of make-believe and pretending; and it is he who has his head in a cloud.*" (163)

Chesterton unterscheidet in 'Autoblography' also zunächst zwei Lebensperioden, eine erste, in der er die Welt unbewußt, und eine zweite, in der er sie bewußt und reflektiert als vertrauenswürdig erfahren hat.

Chesterton betrachtet die kindliche Erfahrung als eine allgemeine und absolute Größe, eine Erfahrung allerdings, die sich selbst noch nicht versteht:"I have since, in a special sense, come to believe in development; which means the unfolding of what is there. Now it may seem both a daring and doubtful boast, if I claim that in my childhood I was all there. At least, many of those who knew me best were quite doubtful about it. But I mean that the distinctions I make were all there; I was not conscious of them but I contained them. In short, they existed in infancy in the condition called implicit; ... " (164)

Ist die erste Periode eine Periode der Naivität, so werden in der zweiten Periode die Kindheitserlebnisse in der Rückwendung verstanden. Es gibt einen Begriff, unter den sie fallen und der sie wiederentdeckt. Die Bedeutung,der Vergangenheit für die eigene Gegenwart erschließt sich.

Diese beiden Lebensperioden folgen jedoch nicht direkt aufeinander, sondern sind durch eine Krise vermittelt. Die Entwicklung vom unbewußten Erleben zum bewußten Verstehen der eigenen Geschichte verläuft nicht selbstverständlich. Die spätere Bewußtheit und Identität mußte erarbeitet werden: "*In my childhood I assumed that cheerfulness was a good thing, but I also assumed that it was a bad thing not to protest against things that are really bad. After an interlude of intellectual formalism and false antithesis, I have come back to being able to think what I could then only feel.*" (165) Die dritte Lebensperiode, die Zeit der Kriseg steht also zwischen Kindheit und Erwachsenenalter. Ungeachtet der Tatsache, daß dieses Dreier-Schema 'Paradies - Verlorenes Paradies - Wiedergefundenes Paradies' keine Originalität aufweist, gliedert es die Geschichte Chestertons präzise in drei 'Alter', die jeweils durch einen bestimmten Begriff der Erfahrung charakterisiert sind.

Dieses Erfahrungsschema verweist nicht nur auf die wechselnden Einstellungen, von denen her

Chesterton seine Kindheit sinnhaft verstanden hat und ist insofern Zeugnis für sie, sondern objektiviert auch die Reflexion auf den Konstitutionsprozeß der eigenen Erfahrung als solchen und ist insofern Erzeugnis. Es hat Sinn und Bedeutung.

>Inhaltsverzeichnis

(2) Abenteuer- und Detektivgeschichten

-Zwei Erfahrungsschemata tauchen bei Chesterton immer wieder auf: Die Abenteuer- und die Detektivgeschichte. Sie sind nicht nur literarische Gattungen in seinem Werk, sondern verkörpern Grundbegriffe seiner theoretischen Position. Ihre Protagonisten sind jeweils Entdecker. Der Abenteurer entdeckt über die Erfahrung den Begriff, unter den sie fällt. Er versteht, was er erfahren hat. Es bekommt Sinn. Der Detektiv hingegen entdeckt über seinen Begriff von der Erfahrung die Wirklichkeit. Er erfährt, wovon er weiß. Sein Wissen hat Bedeutung.

>Inhaltsverzeichnis

a) Der Abenteurer: Von der Erfahrung zum Begriff

In *'Orthodoxy'* erinnert Chesterton an den Plan einer Geschichte, die er nie geschrieben hat, und deren Struktur doch überall in seinem Werk gegenwärtig ist: "*I have often had a fancy for writing a romance about an English yachtsman who slightly miscalculated his course and discovered England under the impression that it was a new island in the South Seas ... His mistake was really a most enviable mistake; and he knew it, if he was the man I take him for. What could be more delightful than to have in the same few minutes all the fascinating terrors of going abroad combined with all the humane security of coming home again? What could be better than to have all the fun of discovering South Africa without the disgusting necessity of landing there?"* (166)

Ein Abenteurer entdeckt ein fremdes Land und stellt fest, daß es das eigene ist. Seine Fragen beantworten sich auf überraschende Weise, denn er versteht, was ihm zunächst fremd schien. Chesterton interpretiert seine Konversion als eine solche Entdeckung: *"For I am that man in a yacht. I discovered England."* (167) 'The Romance of Orthodoxy' überschreibt er das Abenteuer, in dessen Verlauf er entdeckt, daß ein Glaube, den er unter den Vorzeichen des Fremden und Unverständlichen kennenlernt, ein Teil seines Lebens werden kann: "*The book in therefore arranged upon the positive principle of a riddle and its answer. It deals first with all the writer's own solitary and sincere speculations and then with all the startling style in which they were all suddenly satisfied by the Christian Theology*." (168)

Es ist die eigene Erfahrung, die den Begriffen des Glaubens Autorität gibt. Sie werden zum Ursprung neuer Abenteuer, denn sie entdecken Wirklichkeit und haben Sinn und Bedeutung: "When once one believes in a creed, one is proud of its complexity, as scientists are proud of the complexity of science. It shows how rich it is in discoveries. If it is right at all, it is a compliment to say that it's elaborately right. A stick might fit a hole or a stone a hollow by accident. But a key and a lock are both complex. And if a key fits a lock, you know it is the right key." (169)

Dementsprechend korrespondieren in '*Autobiography*' die Überschriften des Kindheitskapitels: '*The Man with the golden Key*' und des Schlußkapitels: '*The God with the golden Key*". Die Schlüsselsymbolik verdeutlicht die Entdeckungskapazität der Begriffe des Glaubens. Im Glauben bekommt die Kindheit einen Sinn für Chesterton. Petrus, " ... the Bearer of the Key... " (170), ist das Sinnbild seiner festen Überzeugung "... that there is one key which can unlock all doors..." (171) Diesen Schlüssel zu finden ist

ein Abenteuer. Die Abenteuergeschichte ist die Form in der Chesterton den Glauben als eine Entdeckung des Lebens begreift.

>Inhaltsverzeichnis

b) Der Detektiv: Vom Begriff zur Erfahrung

Chesterton kokettiert gern mit seinem Hang zum Verbrechen: "Some time ago, seated at ease upon a summer evening and taking a serene review of an indefensibly fortunate and happy life, I calculated that I must have committed at least fifty-three murders, and been concerned with hiding about half a hundred corpses for the purpose of the concealment of crimes;..." (172)

Er hat diesem Hang als Verfasser von Kriminalgeschichten exzessiv nachgegeben. In *'Autobiography'* deutet er allerdings an, daß die Metapher vom 'Verbrechen' In seinem Leben nicht bloß ironisch zu verstehen sei. Er schreibt seine Lebensgeschichte zumindest ansatzweise als die Geschichto eines Verbrechens: "The patient reader may yet discover that these dark hints have something to do with the ensuing mystery of my misguided existence, and even with the crime that comes before the end." (173) Doch sein Verbrechen wird aufgeklärt. Die Erzählung von seinem Leben endet, wie alle Pater-Brown-Geschichten enden: "*This story, therefore, can only end as any detective story should end, with its own particular questions answered and its own primary problem solved.*" (174) Derjenige, der die Fragen beantworten und die Probleme lösen kann, ist der Detektiv. Er dringt zum Verbrechen vor, denn den Schlüssel, den der Abenteurer sucht, besitzt er längst. Er kennt die Bedeutung dessen, was geschehen ist.

In dem Essay '*The Divine Detective*' bezeichnet Chesterton folgerichtig die Kirche als einen Detektivs "*The Christian Church can best be defined as an enormous private detective, correcting that official detective - the State.*" (175) Sie deckt im Interesse des Lebens die geheimen Verbrechen der Menschen auf und fordert in der Beichte die Konfrontation mit der Wirklichkeit: "*The Church is the only thing that over attempted by system to pursue and discover crimes, not to avenge, but in order to forgive them.*" (176) Nur die Wahrheit hilft denen, die am Leben vorbeigehen. Sie zerstört den Hochmut des Schweigens, in dem die eigene Lebensgeschichte verdrängt wird und man sich selbst entfremdet ist: "*And it is because the proud have secrets that they need to be detected before they are forgiven.*" (177)

Der Detektiv verfügt über die Begriffe des Glaubens, die das Leben entdecken. Er kann zeigen, daß sie nicht nur für ihn einen Sinn, sondern eine wirkliche Bedeutung für andere haben. Die Detektivgeschichte ist folglich die Form in der Chesterton das Leben als eine Entdeckung des Glaubens begreift.

>Inhaltsverzeichnis

(3) Die Entdeckung von Welt als Erfahrungsschema in der Autobiographie

Die Entdeckung von Welt ist das Erfahrungsschema, das Abenteuer- und Detektivgeschichten zugrunde liegt. Mit ihm behauptet Chesterton in der Autobiographie Sinn und Bedeutung seines Lebens. Seine Beichte ist eine der Tatsachen, die unter diesen Begriff fallen: "*When people ask me, or indeed anybody else, 'Why did you join the Church of Rome?' the first essential answer, if it is partly an elliptical answer, is, 'To get rid of my sins.' For there is no other religious system that does really profess to get rid of people's sins*." (178) schreibt Chesterton im letzten Kapitel von '*Autobiography*'. Der Verbrecher bekennt sich zu seinem Verbrechen, das nach langem Schweigen und Verschweigen ans Licht kommt. Indem er sich der Vergangenheit stellt, entdeckt er die eigene Wirklichkeit.

Von dieser Entdeckung her interpretiert Chesterton die drei Perioden seinen Lebens. Zur Kindheit bekennt er sich als einer Zeit der Unschuld. Er hat Welt erfahren, aber er konnte sie nicht verstehen. "*I have said that I had in childhood, ... , a certain romance of receptiveness, which has not been killed by sin or even by sorrow; ...* " (179) Seine Krise war ein Schuldigwerden, vor demilhn seine damalige Lebenseinstellung nicht bewahren konnte: " ... this rude and primitive religion of gratitude did not save me from ingratitude; from sin which is perhaps most horrible to me because it is ingratitude." (180) Er konnte die Welt nicht wirklich erfahren, weil er den falschen Begriff von ihr hatte. Zu seiner Konversion schließlich bekennt er sich als einer Entscheidung auf seinem Weg, die ihn zur Identität seines Lebens mit sich selbst führt: "*Precisely because the evil was mainly of the imagination, it could only be pierced by that conception of confession which is the end of mere solitude and secrecy. I had found only one religion which dared to go down with me into the depths of myself.*" (181)

Von der Entdeckung den Lebens her ist auch der Begriff des Christentums konzipiert, den Chesterton in *'Orthodoxy'* entwickelt. Er kann ihn nicht unabhängig von seiner Lebensgeschichte darlegen. Im Vorwort sagt er. "*It is the purpose of the writer to attempt an explanation, not of whether the Christian Faith can be believed, but of how he personally has come to believe it.*" (182) '*Orthodoxy*' ist folglich: "*...unavoidably affirmative and therefore unavoidably autobiographical. The writer has been driven back upon somewhat the same difficulty as that which beset Newman in writing his Apologia; he has been forced to be egotistical only in order to be sincere*." (183) Chesterton schreibt mit diesem Buch ein Bekenntnis zum Glauben, insofern er eine Tatsache seines Lebens ist: "*The writer regards it as amounting to a convincing creed.*" (184)

Der Glaube, zu dem er sich bekennt, ist ein Glaube an das Wunder der Entdeckung von Welt und an die Entdeckung des Wunders in der Welt.

Chestertons Schlüsselerlebnisse sind Tatsachen dieses Glaubens. Die Darstellung seiner Lebensgeschichte folgt deshalb der Dreiteilung, die er selbst verwendet.

>Inhaltsverzeichnis

3.3.2 Die Entdeckung des Lebens: Kindheit und Schulzeit

Die erste Periode von Chestertons Lebensgeschichte ist eine glückliche Zeit, denn er entdeckt das Leben. Ihre Grundstimmung ist die Freude an dem, was es gibt, und an der eigener Überraschung darüber. Mit jedem Tag erfährt er mehr über sich und die Welt. Das Leben offenbart sich. Es ist ein Paradies voller Wunder.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Das Puppentheater

Chesterton hat die Kinder geliebt. Er findet es richtig, daß die Erwachsenen sie verehren, denn in ihnen begegnen sie einem Glauben an die Schöpfung, den sie selbst verloren haben. Kinder zeigen in exemplarischer Weise die Fähigkeit, in der Welt Entdeckungen zu machen und dem Neuen zu begegnen. Für sie ist das ein Wunder, was von den Erwachsenen, die jede Neugier verloren haben und sich nicht mehr verwundern können, als selbstverständlich hingenommen wird. Nicht sie, sondern die Erwachsenen haben den Verstand verloren. Ihr " *... astonishment at the universe is not mysticism but a transcendent common sense.*" (185) Nur wenn die Erwachsenen die Kinder ernstnehmen und die Welt mit ihren Augen sehen, können sie sie in den richtigen Relationen sehen und ihren Wert erkennen. Staunen zu können

und gelten zu lassen, was ihnen begegnet, macht das Geheimnis des Glücks der Kinder aus: "*The two facts which attract almost every normal person to children are, first, that they are very serious, and, secondly, that they are in consequence very happy.*" (186) Deshalb sind die Kinder eine Mahnung und eine Verheißung. Sie erinnern daran, daß " *... with each of them all things are remade, and the universe is put again upon ist trial.*" (187) Kinder leben eine befreiende Radikalität. Sie zwingen uns. " ... actually to remodel our conduct in accordance with this revolutionary theory of the marvellousness of all things." (188)

Chestertons Kinderverehrung ist in der Erinnerung an seine eigene Kindheit begründet. Die Kindheit Ist der Ort seines Glaubens an die Schöpfung.

Gilbert entwickelte sich nur langsam. "*Gilbert Chesterton was in some ways a very backward child. He did not talk much before three. He learnt to read only at eight.*" (189) Seinen Rückstand zu den anderen Kindern holt er dann jedoch überraschend schnell auf und läßt schon eine Fähigkeit erkennen, die ihn später berühmt macht. "*It is recorded that the power of language descended on him like a tongue of flame, suddenly and irresistibly.*" (190) erinnert sich die Frau seines Bruders Cecil. Der Kommentar, den Gilbert zur Geburt seines Bruders abgibt, scheint prophetischer Natur: "'*Now I shall always have an audience*.'" (191)

Er gilt nun als hochbegabtes Kind mit einer auffällig ausgeprägten Phantasie: "Gilbert's story-telling and versemaking began very early, but not, I think, in great abundance; his drawing even earlier, and of this there is a great deal. There is nothing very striking in the written fragments that remain, but his drawings, even at the age of five, are full of vigour." (192) berichtet Maisie *Ward*.

Der aufgeschlossene Vater förderte die kindliche Phantasie und Kreativität seiner beiden Söhne und ihre Neigung zu Kunst und Literatur in jeder Weise. Edward Chesterton verfolgte zahlreiche Interessen und Hobbies. Er war sehr belesen und Chesterton verdankt ihm eine frühe und intensive Begegnung mit der Literatur. "*It meant that my father knew all his English literature backwards, and that I knew a great deal of it by heart, long before I could really get it into my head. I knew pages of Shakespeare's blank verse without a notion of the meaning of the most of it; which is perhaps the right way to begin to appreciate verse.*" (193) Er war auch der Schöpfer des Puppentheaters, das für Chesterton der Inbegriff seiner Kindheit ist: "*The Chesterton children saw their first glimpses of fantasy through the framework of a toy theatre of which their father was carpenter, scene-painter and scene-shifter, author and creator of actors and actresses a few inches high.*" (194)

Immer wieder kommt Chesterton In seinem Werk auf dieses Puppentheater zurück und in *'Autobiography'* sind seine Kindheitserinnerungen um die Erlebnisse mit diesem unvergeßlichen Spielzeug gruppiert (195). Seine erste Erinnerung, die von ungewöhnlicher Klarheit und Deutlichkeit ist, bezieht sich auf eine Szene des 'Toy Theatre'. "*The very first thing I can ever remember seeing with my own eyes was a young man walking across a bridge. He had a curly moustache and an attitude of confidence verging on swagger. He carried in his hand a disproportionately large key of a shining yellow metal and wore a large golden or gilded crown.*" (196)

'Der Mann mit dem goldenen Schlüssel' ist der Zugang zur Welt seiner Kindheit und die Ursprünglichkeit und Einzigartigkeit dieses Erinnerungsbildes verbietet, es nur als eine Erinnerung unter vielen anderen zu verstehen. Es besitzt Autorität für seine ganze Geschichte: "*And the seene has to me a sort of aboriginal authenticity impossible to describe; something at the back of all my thoughts; like the very back-scene of the theatre of things.*" (197) Die meisten anderen Details sind verblaßt oder unverständlich geworden: "*All the rest is gone; scenes, subject, story. characters; but that one scene glows in my memory like a glimpse of some incredible paradise; and, for all I know, I shall still remember*

it when all other memory is gone out of my mind." (198)

Das Kindheitsparadies, das er hier beschwört, war für ihn eine Welt der Abenteuer, in der er immer wieder die ungeahntesten Entdeckungen machte. Er betont, daß er als Kind das Leben als ein Wunder erfahren habe, als eine fremde, faszinierende und überraschende Tatsache. Die Welt war "...not merely a world full of miracles; it was a miraculous world." (199)

Kein Zweifel an der Existenz dieser Wirklichkeit trübte die Freude des Kindes, das keine Fragen nach ihrer 'wahren' Natur und dem Erkenntniswert der eigenen Erlebnisse stellt. Erst der Erwachsene relativiert die glückliche Absolutheit der kindlichen Weltsicht. Obwohl man sie verlieren muß, um sich in der Welt zurechtzufinden, bestreitet Chesterton, daß man sie als illusionär abwerten darf: "*I have never lost the sense that this was my real life; the real beginning of what should have been a more real life; a lost experience in the land of the living.*" (200) Der Vorwurf einer Idealisierung, naiven Überhöhung und Verklärung der Kindheit in der Erinnerung liegt nahe, aber er hält daran fest, daß sich Erinnerungen auf wirkliches Erleben beziehen, und daß sie deshalb wie die späteren Erfahrungen des Erwachsenen eine eigene Autorität besitzen.

Das 'Puppentheater' ist nicht einfach nur ein buntes Erinnerungsbild aus der Vergangenheit, sondern ein Begriff, der sie für das eigene Leben erschließt. Er hat nicht nur Sinn, sondern auch Bedeutung. Wer ihm entgegenhält, er beziehe sich ja nur allein deswegen auf das Puppentheater, weil es ihm sein Vater eben gezeigt habe, dem antwortet Chesterton: "'*Yes, fool, yes. Undoubtedly your explanation is, in that sense, the true one. But what you are saying, in your witty way, is simply that I associate these things with happiness because I was so happy. It does not even begin to consider the question of why I was so happy. Why should looking through a square hole, at yellow pasteboard, lift anybody into the seventh heaven of happiness at any time of life? Why should it specially do so at that time of life? That is the psychological fact that you have to explain; and I have never seen any sort of a rational explanation.*" (201)

Chesterton behauptet, daß das partikuäre Glück des Kindes ein Prinzip des Lebens überhaupt ist (202). Er wehrt sich mit Nachdruck gegen alle Auffassungen, in denen die Meinung vertreten wird, daß Erfahrungen von Wirklichkeit ein relatives und beliebiges Produkt der jeweiligen Umstände sind, und daß deshalb auch das, was wir von unserem eigenen Leben begreifen können, ebenso relativ, beliebig und unzuverlässig ist: "*I do not wish my remarks confused with the horrible and degrading heresy that our minds are merely manufactured by accidental conditions, and therefore have no ultimate relation to truth at all ... It is useless to argue at all, if all our conclusions are warped by our conditions.*" (203) Das Kind erfährt die Wirklichkeit fragmentarisch und auf andere Weise als erwachsene Menschen, aber es erfährt etwas von der Wirklichkeit: "*My main purpose here, however, is to say this: To me my whole childhood has a certain quality, which may be indescribable but is not in the least vague ... For the sequel of the story, it is necessary to attempt this first and hardest chapter of my story: and I must try to state somehow what I mean by saying that my own childhood was of quite a different kind, or quality, from the rest of my very undeservedly pleasant and cheerful existence.*" (204)

Es verwundert nicht, daß Chesterton in seiner Thomas-Biographie auf das Schlüsselerlebnis der Kindheit zurückgreift, um die Philosophie des Thomas zu veranschaulichen und seine eigene mit dieser Autorität zu stützen, denn er insistiert mit ihm auf der Realität der Welt und auf der Objektivität der eigenen Erfahrungen, die tatsächlich und schon im Staunen des Kindes die Wirklichkeit des Lebens erreichen und begreifen und nicht etwa illusionäre Einbildungen sind, die nur den Schein des Lebens verkörpern (205) : "*Without pretending to span within such limits the essential Thomist idea, I may be allowed to throw out a sort of rough version of the fundamental question, which I think I have known myself, consciously or unconsciously, since my childhood. When a child looks out of the nursery window and sees anything, say the green lawn of the garden, what does he actually know; or does he know*

anything?" (206) Thomas würde auf diese Frage antworten, daß das Kind: "*... is aware of Ens. Long before he knows that grass is grass, or self is self, he knows that something is something.*" (207) Nur dann stehen die eigene Erfahrung und das darauf bezogene Denken nicht unter dem Verdikt der Beliebigkeit und Wahnhaftigkeit. Die Subjektivität des Denkens ist nicht absolut, sondern in ihm sind das Subjektive und das Objektive aufeinander bezogen. Weil das der Fall ist, kann man überhaupt Erfahrungen machen und das entdecken, was es gibt: "*That strangeness of things, which is the light in all poetry, and indeed in all art, is really connected with their otherness, or what is called their objectivity ... All their romance and glamour, so to speak, lies in the fact that they are real things; things not to be found by staring inwards at the mind. The flower is a vision, because it is not only a vision, Or. if you will, it is a vision because it is not a dream.*" (208)

Chestertons Bekenntnis zur Kindheit ist folglich nicht nur ein Bekenntnis zum Leben überhaupt, sondern auch ein Bekenntnis zu einem Denken, das Wirklichkeit entdeckt. Das Kind vertraut seinen Entwürfen von der Wirklichkeit, es geht mit ihrer Hilfe auf sie zu und verändert den Entwurf, wenn er der Realität nicht genügt. Seine 'vision' wird als sie selbst nie in Frage gestellt, sondern nur insofern sie dem eigenen Erleben möglicherweise nicht angemessen ist und das, was es gibt, nicht trifft. Es zweifelt weder an der Realität der Welt, noch an der Tatsächlichkeit seines Denkens und dessen Lebensbezug.

Das Puppentheater mit seiner Szene eines Mannes, der einen goldenen Schlüssel trägt, kann von daher als Metapher betrachtet werden, die Sinn und Bedeutung von Chestertons Kindheit erfaßt: Eines Lebens, das Überraschungen und Wunder kennt, und eines Denkens, das nicht daran zweifelt, daß es wirklich etwas entdecken kann.

>Inhaltsverzeichnis

(2) Der 'Junior Debating Club'

Chestertons Genie offenbart sich immer deutlicher während seiner Schulzeit, wenn auch nicht in der Schule selbst. Als Schüler war er stets introvertiert und stand abseits. In St.Paul's School, die er seit 1887 besucht, hat er deshalb zunächst auch Kontaktschwierigkeiten: "*Before forming the few special friendships of which I speak, I was somewhat solitary; not sharply unpopular or in any sense persecuted. but solitary*." (209)

Seine Lieblingsbeschäftigung ist das Zeichnen: "*He drew caricatures of his masters, he drew scenes from Shakespeare, he drew prominent politicians*." (210) und unter dieser Leidenschaft hatten insbesondere seine Schulbücher zu leiden, in denen jedes freie Eck genutzt wurde. Im Unterricht tat er sich kaum positiv hervor und seine spätere Meinung über die Schulausbildung (" *... the period during which I was being instructed by somebody I did not know, about something I did not want to know*." (211)) scheint schon die Handlungemaxime des Schülers gewesen zu sein. Die Halbjahresabeurteilungen der Lehrer lassen jedenfalls diesen Schluß zu:

"*December 1887: ... Never troublesome, but for his lack of memory and absence of mind.*
July 1888: Wildly inaccurate about everything...
July 1889: A great blunderer with much intelligence.
December 1890: Takes an interest in his English work, but otherwise has not done well.
July 1891: He has a decided literary aptitude, but does not trouble himself enough about school work.
July 1892: Not on the same plane with the rest: composition quite futile, but will translate well and appreciate what he reads. Not a quick brain, but possessed by a slowly moving tortuous imagination. Conduct always admirable" (212)

Den Eindruck, den Chesterton damals auf seine Umwelt machte, schätzt er selbst durchaus richtig ein: "*For the rest, I think the chief impression I produced, on most of the masters and many of the boys, was a pretty well-founded conviction that I was asleep*." (213)

Sein eigentliches Leben lebte Chesterton außerhalb der Schule. Er hatte Freunde gefunden, mit denen er seinen beiden Hauptleidenschaften neben dem Zeichnen, dem Debattieren und der Literatur, nachgehen konnte. Schon während der Schuljahre verschlang er Unmengen von Büchern, eine Gewohnheit, die ihn bis an sein Lebensende nicht mehr verließ, und der er seine stupende literarische Bildung verdankte*: "Apparently Chesterton's thirst for reading during these years at St.Paul's was insatiable*." (214) Von der Bibel bis zu den englischen Klassikern fällt alles seiner grenzenlosen Lesewut zum Opfer.

Ebenso exzessiv wie der Lesewut gab er der Lust am Streitgespräch nach. Barker berichtet von einer Diskussion mit seinem Bruder Cecil, die in die Familiengeschichte eingegangen ist: "*The family record of their longest continual argument is that it lasted for eighteen hours and thirteen minutes*." (215) Niemand konnte sich anschließend mehr erinnern, worum es ging, aber sicher ist, daß die Debatte morgens kurz nach acht Uhr begann und erst am nächsten Tag endete: "*At 2.30 on the following day the father heard his elder son leave the sitting-room, descend the stairs. and close the front door behind him as he went out for a walk in the darkness. The argument was over*." (216)

Zusammen mit seinen gleichgesinnten Freunden gründet Chesterton 1890 den 'Junior Debating Club', eine Institution, die bis zum Ende der Schulzeit den wichtigsten Inhalt seines Lebens bildete. Hier fiel alle in der Schule zur Schau gestellte Schläfrigkeit und Begriffsstutzigkeit von ihm ab und seine wirklichen Fähigkeiten und Interessen kamen zum Vorschein. Er wurde zum 'Chairman' gewählt und leitete im Club die Diskussionen, die zu allen denkbaren Themen veranstaltet wurden. Gleichzeitig war er ein eifriger Mitarbeiter des 'Debater', der Zeitschrift, die vom 'Junior Debating Club' herausgegeben wurde und von März 1891 bis Februar 1893 in achtzehn Ausgaben erschien.

Chesterton kommentiert die Gründung des 'JDC' (so wurde der Club im Gruppenidiom abgekürzt) mit leichter Ironie: "*Our debating club was actually founded and did actually debate, if it can be called debating. This part of the matter did not alarm me much; for I had debated off and on ever since I was born; certainly with my brother, probably with my nurse. But, what was infinitely more blood-curdling, our paper did actually appear in print; and I contributed to it turgid poems, in which bad imitations of Swinburne were so exactly balanced with worse imitations of the Lays of Ancient Rome, that many of my simpler friends fell under the illusion that I had a style of my own*." (217)

Nicht allein Chesterton dichtet (er gewann mit einem Gedicht den von der Schule ausgeschriebenen 'Milton Prize'), sondern auch die anderen Mitglieder des Clubs standen nicht zurück und ihre Biographien belegen, welche literarischen und journalistischen Begabungen sich im JDC zusammengefunden hatten. Als Beispiel mag Chestertons engster Freund Edmund Clerihew Bentley (218) genügen, der in einer langweiligen Schulstunde eine Form des Nonsens-Gedichts, den Clerihew (219) erfand, die noch heute in jeder englischen Nonsens-Anthologie vertreten ist.

Titel und Themen einiger Beiträge im 'Debater' zeigen die verblüffende Weite und das Niveau der Diskussionen im JDC: "*But Essays on Spenser, Milton. Pope, Gray, Cowper. Burns, Wordsworth, 'Humour in Fiction', 'Boys' Literature,' Sir Walter Scott, Browning, the English Dramatists, showed a range and a quality of literary criticism alike surprising*." (220)

Der JDC ist der Ort in Chestertons Jugend, auf dem der Realitätsakzent liegt. Er verkörpert eine Welt, in der es darauf ankommt, wer welche Bücher liest, was Chesterton zu Shakespeare meint und wie sein letzter Beitrag im 'Debater' zu beurteilen ist. In ihm setzt sich die Welt der Kindheit mit ihren Sicherheiten, ihren Bezugspersonen, ihren Orientierungen und ihren Überraschungen auf andere Weise

fort. Chesterton kann seine kindliche Identität bewahren, selbst wenn sich verschiedene zukünftige Probleme schon andeuten: "*In young Chesterton's view terror and darkness are indeed found in man's world, but man can and must conquer Nightmare*." (221)

Solange Chesterton im JDC eine Gruppe besaß, die ihn trug und schützte, wurden ihm seine Phantasie und seine Intellektualltät nicht gefährlich. Erfahrung und Denken sind so aufeinander bezogen, daß das Gleichgewicht und der Sinn für die Normalität der Welt jenseits der Literatur nicht verloren gehen. *Hetzler* spricht von "... deep feelings of a natural religion." (222), die Chesterton damals bewegt hätten.

Als die Schulzeit in St.Paul's zu Ende ist, verliert Chesterton abrupt diesen Freundeskreis. Er selbst hat noch keine genauen Vorstellungen, wie er seine Ausbildung fortsetzen soll, und es gibt niemanden, der ihm die Richtung weisen könnte: "*He suffered at this date from having too many talents. For he still went on drawing and his drawings seemed to many the most remarkable thing about him, and were certainly the thing he most enjoyed doing*." (223)

Die übrigen Mitglieder des JDC gehen an die klassischen englischen Universitäten in Oxford und Cambridge, während Chesterton auf sein zeichnerisches Talent setzt. Mit dem Eintritt in die 'Slade School' und dem Verlust der bisherigen Gemeinschaft, in der Chesterton in einer Gruppe Gleichgesinnter vor sich selbst und vor den Realitäten geschützt war, kommen die Probleme seines Lebens, die sich lange angekündigt hatten, zum Ausbruch: "*But all this time very queer things were groping and wrestling inside my own undeveloped mind; and I have said nothing of them in this chapter; for it was the sustained and successful effort of most of my school life to keep them to myself. I said farewell to my friends when they went up to Oxford and Cambridge; while I, who was at that time almost wholly taken up with the idea of drawing pictures, went to an Art School and brought my boyhood to an end*." (224)

>Inhaltsverzeichnis

3.3.3 Die Entdeckung des Bösen: Der Teufel

Die Welt ist weiter, als das Kind sehen kann. Man begegnet in ihr auch dem Lebensfeindlichen und Zerstörerischen. Die Entdeckung des Bösen überrascht Chesterton um so mehr, als ihm seine Existenz im eigenen Leben ungewöhnlich lange verborgen geblieben war. Die zweite Periode seines Lebens ist ganz von der Auseinandersetzung mit dieser Realität bestimmt. Das Paradies geht verloren.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Slade School

Im Rückblick auf seine Krise bezeichnet sich Chesterton als einen Verrückten: *'How to be a Lunatic*' heißt das entsprechende Kapitel in '*Autobiography*'. Als wolle er den Raum der Kindheit unter keinen Umständen verlassen, blieb Chesterton wie schon einmal als Kleinkind entwicklungsmäßig hinter seinen Altersgenossen zurück. Mit achtzehn Jahren war er noch nicht in den Stimmbruch gekommen und die Pubertät ließ auf sich warten. Die Familie war irritiert und besorgt: "*His mother took him to a doctor to be overhauled and was told that his brain was the largest and most sensitive the doctor had ever seen. 'A genius or an idiot' was his verdict on the probabilities. Above all things she was told,to avoid for him any sort of shock. Physically, mentally, spiritually he was on a very large scale and probably for that reason of a slow rate of development*" (225)

Zweifellos hat diese verspätete Pubertät großen Anteil an den Schwierigkeiten, mit denen Chesterton in der Folge zu kämpfen hatte. Psychologisch läßt sich seine Krise aus dem Zusammenspiel von

ungewöhnlicher Begabung, extremer Einbildungskraft und Sensibilität und physischer Veränderung erklären. 'Das Drama des begabten Kindes' zeigt hier einen hochintelligenten jungen Mann, der seine verspätete Pubertät sehr bewußt erfährt und beobachtend analysiert, aber zugleich mit seinen neuen emotionalen Erfahrungen nicht zurecht kommt. Er steckt in der größten Krise seiner Existenz, die nicht nur psychologische, sondern auch moralische und philosophische Dimensionen hat. Er kann sich nicht mehr sinnvoll zu sich selbst und der Wirklichkeit verhalten, weil er einen falschen Begriff vom Leben vertritt. Er hat die Orientierung verloren.

Die Atmosphäre der 'Slade School' ist frei, zwanglos und allen Zeitströmungen aufgeschlossen. Man läßt sich treiben, weil die Dekadenz in Mode ist: "*What I may call my period of madness coincided with a period of drifting and doing nothing; in which I could not settle down to any regular work*." (226) Chesterton unterscheidet sich in dieser Hinsicht kaum von seinen Mitstudenten und huldigt dem Müßiggang: "*An art school is a place where about three people work with feverish energy and everybody else idles to a degree that I should have conceived unattainable by human nature*." (227)

Parallel zur Vernachlässigung der Disziplin erfordernden Erlernung der künstlerischen Fertigkeiten und Techniken entfaltet sich das Bedürfnis nach philosophischen Spekulationen und der Diskussion von grundsätzlichsten 'Existenzproblemen': "*Thus philosophy is generally left to the idle; and it is generally a very idle philosophy. In the time of which I write it was also a very negative and even nihilistic philosophy*." (228)

Chesterton besucht die 'Slade School' von 1892 bis 1895. Der Höhepunkt seiner Krise dürfte im Verlauf des Jahres 1893 erreicht sein. Quälende Phantasiebilder, vermutlich sexueller Natur, suchen ihn heim. "*There is something truly menacing in the thought of how quickly I could imagine the maddest, when I had never committed the mildest crime*." (229) Über die Natur dieser moralischen Anarchie macht er nur Andeutungen, aber über die Tatsächlickeit ihrer sein Leben bedrohenden Existenz läßt er keinen Zweifel: "*But anyhow, it is true that there was a time when I had reached that condition of moral anarchy within, in which a man says, in the words of Wilde, that 'Atys with the blood-stained knife were better than the thing I am'. I have never indeed felt the faintest temptation to the particular madness of Wilde; but I could at this time imagine the worst and wildest disproportions and distortions of more normal passion; the point is that the whole mood was overpowered and oppressed with a sort of congestion of imagination. As Bunyan, in his morbid period, described himself as prompted to utter blasphemies, I had an overpowering impulse to record or draw horrible ideas and images; plunging deeper and deeper as in a blind spiritual suicide*." (230)

Chesterton hat zu diesem Zeitpunkt kein begriffliches und weltanschauliches Instrumentarium, das ihm erlaubt hätte, seine Erlebnisse und moralischen Vergehen in einen angemessenen und relativierenden Horizont zu stellen. Die Lebensauffassung, die er vertritt, verschärft stattdessen die absolute Geltung seiner Phantasie und betont, ins Moralische gewendet, seine alleinige und hoffnungslose Verantwortlichkeit für die innere Haltlosigkeit. Er glaubt nicht mehr an die Schöpfung, sondern an sich selbst als den Schöpfer dessen, was ihm begegnet. Was seine Begriffe entdecken, ist immer wieder nur er selbst. Mit diesem philosophischen Skeptizismus und erkenntnismäßigen Nihilismus geht ein Suchen einher, das auch der Irrationalität ihren Platz einräumt. Chesterton beschäftigt sich mit Magie und Spiritismus: "*I dabbled in a number of things; and some of them may have had something to do with the psychology of the affair. I would not for a moment suggest it as a cause, far less as an excuse, but it is a contributory fact that among these dabblings in this dubious time, I dabbled in Spiritualism without having even the decision to be a Spiritualist*." (231)

Die Methapher, die diese Zeit der Irritation für Chesterton begreift, heißt 'Der Teufel' (232): "But I am not proud of believing in the Devil. To put it more correctly, I am not proud of knowing the Devil. I made his

acquaintance by my own fault; and followed it up along lines which, had they been followed further, might have led me to devil-worship or the devil knows what." (233)

Die Begegnung mit dem Teufel umfaßt Chestertons Erfahrung des Bösen als einer Tatsache des eigenen Lebens: "*Anyhow, the point is here that I dug quite low enough to discover the devil; and even in some dim way to recognise the devil*." (234) Sie ist das Schlüsselerlebnis seiner zweiten Lebensperiode. Als Gegenbild der Kindheit ist der Teufel die Lebensfeindlichkeit in Person. Die Existenz des Bösen ist eine Wirklichkeit, mit der man rechnen muß. Chesterton bekennt sich zu ihr: "*I am not impressed very serious ly by those who call Confession cowardly; for I gravely doubt whether they themselves would have the courage to go through with it. But when they say: 'Evil is only relative. Sin is only negative. There is no positive badness; it is only the absence of positive goodness' - then I know that they are talking shallow balderdash only because they are much better men than I; more innocent and more normal and more near to God*." (235)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Der Solipsismus des Bösen

"What was the matter with Stevenson, I fancy, in so far as there was ever anything much the matter with him, was that there was too sharp a contrast between the shelter and delicate fancies of his childhood and the sort of world which met him like the wind on the front doorstep." (236) schreibt Chesterton in seiner Biographie über ihn und interpretiert Stevensons Jugend mit demselben dreigliedrigen Erfahrungsschema wie die eigene (237). Die Entdeckung des Bösen, die ihn nach einer langen Kindheit überraschte, habe Stevenson in eine tiefe Krise gestürzt: "*But whatever form the shock of evil might take, I think it jerked him out of the right development of his romantic nature*; ... " (238) Dieser Schock, der plötzlich die Schattenseite des Daseins offenbarte und sein Leben, das bislang mit sich selbst identisch war, aufspaltete, sei Ursprung einer der bekanntesten Erzählungen von Stevenson: "*But I suspect that it was originally out of this chasm of ugly division that there rose that two-headed monster, the mystery of Jekyll and Hyde*." (239)

Die Geschichte von Dr.Jekyll und Mr.Hyde wird häufig dualistisch interpretiert. Jekyll und Hyde verkörpern dann zwar das Gute und das Böse in einem Menschen, aber diese beiden Prinzipien sind nur äußerlich in ihm verbunden. Es kommt nicht in den Blick, daß das Böse eine Tatsache der Entscheidung dieses Menschen ist. Das Böse in Dr.Jekyll ist nicht das absolut Verschiedene von ihm. Der Übergang vom Guten zum Bösen darf nicht rein mechanistisch aus der Wirkung der Droge erklärt werden, mit der er experimentiert. Chesterton bestreitet die Angemessenheit dieser Deutung des Bösen in Stevensons Erzählung mit Recht: "*The real stab of the story is not in the discovery that the one man is two men; but in the discovery that the two men are one man*." (240)

Dr.Jekyll läßt in seinem Bekenntnis, das die Erzählung abschließt, mit aller Deutlichkeit erkennen, daß er nicht Opfer der Droge, sondern Täter und verantwortlich für die schrecklichen Folgen seines Experiments ist. Seine ursprüngliche Intention, das Leben vollständig vom Bösen zu befreien, indem er das Böse vom Guten abtrennt und isoliert, verkehrt sich in ihr Gegenteil. In Jekyll, der seine Identität aufs Spiel setzt, sind Gutes und Böses wie in jedem Menschen gleichzeitig gegeben, und der Wille zum Guten hat Macht über das Böse. In Hyde jedoch ist es solipsistisch vereinzelt: "*But I had voluntarily stripped myself of all those balancing instincts, by which even the worst of us continues to walk with some degree of steadiness among temptations; and in my case, to be tempted. however slightly, was to fall*." (241)

Chesterton hat erkannt, daß das Böse in der Intention Jekylls liegt, in der Tatsache nämlich, daß er sich

nicht vom Bösen abwendet und glaubt, es als etwas betrachten zu können, dem er ohne Schaden für sein Leben Raum in seinem Leben geben kann, weil es ja Folge der Droge und somit jenseits seiner Verantwortlichkeit sei: "*Jekyll, even in dying, declares the conclusion of the matter; that the load of man's moral struggle is bound upon him and cannot be thus escaped. The reason is that there can never be equality between the evil and the good. Jekyll and Hyde are not twin brothers. They are rather, as one of them truly remarks, like father an son. After all, Jekyll created Hyde; Hyde would never have created Jekyll; he only destroyed Jekyll*." (242) Weil es für Hyde die Moralität als Tatsache seines Lebens nicht mehr gibt, Jekyll aber dennoch sein Schöpfer bleibt, kann er sich nicht wirklich von der Verantwortung für die Untaten Hydes freisprechen. Er hat sie gewollt, indem er seine Experimente fortsetzte. Solange er das nicht sieht, verwischen sich die Grenzen von Gut und Böse. Das Scheitern Jekylls, der Hyde schließlich nicht mehr beherrschen kann, liegt nicht darin begründet, daß seine Droge ihre Wirksamkeit verändert, sondern in seiner Fehleinschätzung des Bösen. Der Solipsismus des Bösen wird dort sichtbar, wo es den Anschein erweckt, es könne unabhängig von den Entscheidungen eines Menschen existieren als eine von ihm selbst getrennte Größe, auf die er sich nicht beziehen muß. Wer sich so vom Blendwerk des Bösen täuschen läßt, verfällt ihm um so tiefer: "*The moral is that the devil is a liar. and more especially a traitor; that he is more dangerous to his friends than his foes*;... " (243)

Chesterton hat den Solipsismus des Bösen literarisch dargestellt. Drei Essays aus der Sammlung '*Tremendous Trifles*' schildern ihn aus der Perspektive seiner Überwindung. Sie sind Zugriffe auf seine Erfahrung mit dem Bösen in der Zeit, in der er seine Lebensfeindlichkeit noch nicht erkennen konnte, weil er glaubte, die Übereinstimmung seines Lebens mit sich selbst ohne Anerkennung des Bösen in der eigenen Existenz erlangen zu können. (244)

>Inhaltsverzeichnis

a) 'The Diabolist'

'The Diabolist' erzählt von einer Begegnung Chestertons zu einem Zeitpunkt, als er schon begonnen hat, seine Identität wiederzufinden. Er besucht noch die 'Slade School': "*I was engaged about that time in discovering. to my own extreme and lasting astonishment, that I was not an atheist.*" (245) Er erinnert sich an ein Gespräch, das er eines Abends mit einem Mann führte, den er vor einiger Zeit kennengelernt hatte und mit dem er sich öfters lange zu unterhalten pflegte: "*For hours of the day he would talk with me about Milton or Gothic architecture; for hours of the night he would go where I have no wish to follow him even in speculation*." (246)

Sie gehen vor einem Gebäude auf und ab, von dem eine mächtige Freitreppe in die Dunkelheit führt. Von unten her leuchtet ein Feuer zu ihnen herauf, in dem ein Gärtner Abfälle verbrennt. Der Mann fragt Chesterton abrupt nach der Ursache dafür, daß er begonnen habe, orthodox zu werden: "*Until he said it, I really had not known that I was; but the moment he had said it I knew it to be literally true. And the process had been so long and full that I answered him at once, out of existing stores of explanation*." (247)

Chesterton legt seine neugewonnene Überzeugung dar, bestimmte weltanschauliche Voraussetzungen der Zeit seien falsch: "'*I hate modern doubt because it is dangerous*.'" (248) Der Mann präzisiert: "'*You mean dangerous to morality', ... , 'I expect you are right. But why do you care about morality?*'" (249)

Als von dem Feuer in der Tiefe einige Funken in die Nacht fliegen, versucht sich Chesterton zu verteidigen: "'*Aren't those sparks splendid?' ... 'Yes', he replied. 'That is all I ask you to admit,' said I. 'Give me those few red specks and I will deduce Christian morality. Once I thought like you, that one's pleasure in a flying spark was a thing that could come and go with that spark. Once I thought that the*

delight was as free as the fire. Once I thought that red star we see was alone in space. But now I know that the red star is only on the apex of an invisible pyramid of virtues. That red fire is only the flower on a stalk of living habits, which you cannot see. Only because your mother made you say 'Thank you' for a bun are you now able to thank Nature or chaos for those red stars of an instant or for the white stars of all time ... That flame flowered out of virtues, and it will fade with virtues. Seduce a woman. and that spark will be less bright. Shed blood, and that spark will be less red. Be really bad, and they will be to you like the spots on a wall-paper.'" (250) Der Mann entgegnet ihm: "*'But shall I not find in evil a life of its own? Granted that for every woman I ruin one of those red sparks will go out: will not the expanding pleasure of ruin...?'*" (251) Chesterton verurteilt ihn daraufhin heftig. Aber der Mann geht noch weiter: "*'Perhaps,' he said... 'Only what you call evil I call good*.'" (252)

Kurz darauf läßt er.Chesterton stehen und geht die breite Treppe hinunter. Chesterton folgt ihm einige Zeit später und hört zufällig wie er den Vorschlag eines anderen ausschlägt: "*And then I heard those two or three words which I remember in every syllable and cannot forget. I heard the Diabolist say, 'I tell you I have done everything else. If I do that I shan't know the difference between right and wrong*.'" (253) Er entfernt sich schnell: "*I have since heard that he died: it may be said, I think, that he committed suicide; though he did it with tools of pleasure, not with tools of pain. God help him. I know the road he went; but I have never known, or even dared to think, what was that place at which he stopped and refrained*." (254)

Der 'Diabolist' vertritt ein Denken, in dem das Böse und das Gute auf die gleiche Stufe gestellt sind, und damit die menschliche Wirklichkeit verkannt wird: '*Only what you call evil I call good.*' Seine Auffassung von der Wirklichkeit verwischt die Unterschiede, die es im Leben gibt und die man in der Theorie von ihm machen muß, weil er in gleicher Weise aus dem Bösen wie aus dem Guten einen Gegenstand ästhetischen Vergnügens macht. Deshalb kann er selbst die Zerstörung des Lebens als ästhetische Tatsache genießen, da sich sein Denken von jeder moralischen Verpflichtung für das Leben gelöst hat. In seiner Welt gibt es keine Moral und keine Entscheidung zum Guten mehr. Sobald man keine Unterscheidungen zwischen Gut und Böse mehr trifft, bekommt das Böse Macht. Vor der letzten Entscheidung zu ihm schreckt allerdings selbst der 'Diabolist' zurück. Auch er macht noch einen Unterschied zwischen Gut und Böse, als er das geheimnisvolle Angebot ausschlägt: *'I tell you I have done everything else. If I do that I shan't know the difference between right and wrong*.'

Chestertons Argumentation zeigt, daß er diesen Zusammenhang von Denken und Moral erkannt hat. Wer wie Jekyll oder der 'Diabolist' glaubt, das Böse als etwas betrachten zu können, für das man nicht selbst verantwortlich ist oder das man für sich benutzen kann, verfällt ihm. Chesterton weiß jetzt, daß seine Krise in seiner Weigerung bestand, das Böse in der eigenen Geschichte anzuerkennen. Schon diese Perspektive ist böse, unter der er sich selbst zu verstehen suchte, indem er das Böse solipsistisch isolierte. Wenn er fordert, daß das Ästhetische an das Soziale und an einen realitätsbezogenen Entwurf des Lebens zurückgebunden wird, innerhalb dessen die richtigen Unterscheidungen getroffen werden, weist er auf, daß jedes Denken der Wirklichkeit verpflichtet und deshalb eine Tatsache der Moral ist. Jede Entscheidung zu einem Lebensentwurf, der ein Solipsismus ist, führt das Böse herbei und zerstört die eigene Identität. Chesterton mag bis zum Gedanken an Selbstmord mit der Welt des 'Diabolist' vertraut gewesen sein: '*... I know the road he went...* ' (255)

>Inhaltsverzeichnis

b) 'The Extraordinary Cabman'

Wer nicht an die Existenz der Wirklichkeit glaubt, lebt in der Gewißheit einer absoluten Isolation. Er sieht keine Möglichkeit mehr, sich jemandem anderen mitzuteilen und mit der Welt in Verbindung zu treten.

Chesterton beschwört in dem Essay *'The Extraordinary Cabman*' diese solipsistische Erfahrung.

Chesterton war mit Freunden essen gegangen, wobei es während der Mahlzeit heftige Diskussionen gegeben hatte: "*And the whole argument worked out ultimately to this: that the question is whether a man can be certain of anything at all*." (256) Chesterton vertrat gegenüber den Freunden die Ansicht, daß man in jedem Fall feste Ausgangspositionen brauchs, um die Wirklichkeit zu entdecken: "*If I have never experienced such a thing as certainty I cannot even say that a thing is not certain. Similarly, if I have never experienced such a thing as green I cannot even say that my nose is not green*." (257)

Nach dem Essen läßt sich Chesterton von einer Mietkutsche zu einem Büro bringen, in dem er etwas erledigen muß. Als er den Droschkenkutscher bezahlen will und ihm einige Münzen gibt, behauptet dieser, er bekomme mehr Geld: "*'You hailed me just outside Euston Station,' began the man with astonishing precision, 'and then you said --' 'What in the name of Tartarus are you talking about?' I said with Christian forbearance. 'I took you at the south-west corner of Leicester-square.' 'Leicester-square,' he exclaimed, loosening a kind of cataract of scorn, 'why we ain't been near Leicester-square to-day. You hailed me outside Euston Station, and you said --' 'Are you mad, or am I?' I asked with scientific calm.*" (258)

Der Kutscher besteht darauf, daß Chesterton bei Euston Station zugestiegen sei. Schließlich wird Chesterton selbst unsicher: "*What was certainty? Was anybody certain of anything? Heavens! to think of the dull rut of the sceptics who go on asking whether we possess a future life. The exciting question for real scepticism is whether we possess a past life. What is a minute ago, rationalistically considered, except a tradition and a picture? The darkness grew deeper from the road. The cabman gave me the most elaborate details of the gesture, the words, the complex but consistent course of action which I had adopted since that remarkable occasion when I had hailed him outside Euston Station. How did I know (my sceptical friends would say) that I had not hailed him outside Euston? I was firm about my assertion; he was quite equally firm about his. He was obviously quite as honest a man as I, and a member of a much more respectable profession. In that moment the universe and the stars swung just a hair's breadth from their balance, and the foundations of the earth were moved*." (259)

Plötzlich jedoch erwacht der Kutscher aus seinem Traum: "*'Why, I beg your pardon, sir.' he said. 'I beg your pardon. I beg your pardon. You took me from Leicester-square. I remember now. I beg your pardon*.'" (260)

In dem Erlebnis mit dem Kutscher war Chestertons Vergangenheit wieder wach geworden: "*And for one second the old nightmare of the sceptic put its finger on my nerve.*" (261) sagt er an einer Stelle. Das Beharren des Droschkenkutschers auf seiner Version des Geschehens läßt noch einmal den Ver-dacht in ihm aufkeimen, es sei unmöglich, einen Bezug zwischen dem, was man denkt, und der Wirklichkeit herzustellen, und es gebe keine tragfähigen Orientierung im Hinblick auf die eigenen Erfahrungen und die Welt. Es scheint nichts von dem zu geben, was unter den Begriff fällt, den man von der Welt hat. Man kann in ihr nichts unterscheiden und nichts wirklich feststellen.

Chesterton stattet den Kutscher mit den Attributen des Versuchers aus: " *... there was something unearthly and demoniac about him when seen from behind. Perhaps he had been sent to tempt me from my adherence to those sanities and certainties which I had defended earlier in the day*." (262) und einen Augenblick lang scheint der Kutscher tatsächlich der Böse selbst zu sein, denn er bestreitet die Geltung der Vergangenheit. Wenn kein Bezug besteht zwischen dem, was ist, und dem, was war, dann tut sich tatsächlich ein Abgrund auf. Man kann die Existenz der eigenen Geschichte nicht mehr behaupten. Chesterton scheint das, was wirklich war, nicht mehr erreichen zu können. Die Unterscheidung von Wirklichem und Unwirklichem geht verloren. Wenn der Kutscher auf seiner Meinung beharrt hätte, wäre er tatsächlich der Teufel gewesen, denn darin hätte er gelogen. Aber er erinnert sich, und weil er sich

erinnern kann, ist er ein Mensch. Er vermag sich mit seiner Vergangenheit zu identifizieren. Wer sich nicht erinnert, verfällt in den Solipsismus des Bösen, denn er kann die Gegenwart nicht verlassen. Weil der Teufel sich nicht an seine Vergangenheit erinnert, zerstört er Leben. Das Leben muß von seiner Vergangenheit wissen, um mit sich selbst identisch zu sein. Wer mit der Vergeßlichkeit des Teufels die Wirklichkeit betrachtet, tut das Böse. Wer sich erinnert, kann den Bösen vertreiben.

>Inhaltsverzeichnis

c) 'The Perfect Game'

Ein Kennzeichen des Menschen ist seine Fähigkeit zu spielen. Spielend entdeckt das Kind die Wirklichkeit. Im Spiel gibt es die Überraschung durch das Unerwartete. Chesterton erinnert sich in '*The Perfect Game*' an eine Gelegenheit, als ein Spiel diesen humanen Charakter verlor und sich in sein Gegenteil verkehrte.

Beim Krocket philosophiert Chesterton mit seinem Mitspieler Parkinson über das Spielen und die Bedingungen, die ein Spiel zu einem Spiel machen: "*It is logically possible - (follow me closely here, Parkinson!) - it is logically possibly, to play croquet too well to enjoy it at all. If you could put this blue ball through that distant hoop as easily as you could pick it up with your hand, then you would not put it through that hoop any more than you pick it up with your hand; it would not be worth doing. If you could play unerringly you would not play at all. The moment the game is perfect the game disappears.*'" (263)

Als es dunkel wird, wollen die beiden das Spiel abbrechen, und Chesterton schlägt seine Kugel ziellos in die Dämmerung: "*With that I struck a ball smartly, and sent it away into the darkness towards where the shadowy figure of parkinson moved in the hot haze. Parkinson immediately uttered a loud and dramatic cry. The situation, indeed, called for it. I had hit the right ball*." (264) Aber dabel bleibt es nicht: "*Stunned with astonishment, I crossed the gloomy ground, and hit my ball again. It went through a hoop. I could not see the hoop; but it was the right hoop. I shuddered from head to foot. Words were wholly inadequate, so I slouched heavily after that impossible ball. Again I hit it away into the night, in what I supposed was the vague direction of the quite invisible stick. And in the dead silence I heard the stick rattle as the ball struck it heavily*" (265)

Daraufhin wirft Chesterton den Schläger auf den Boden und weigert sich weiterzuspielen, obwohl ihn Parkinson dazu drängt: "'*I tell you I daren't. If I made another hoop like that I should see all the devils dancing there on the blessed grass.*'" (266) Aber Parkinson läßt nicht locker: "'*Why devils?' asked Parkinson; 'they may be only fairies making fun of you. They are sending you the 'Perfect Game', which is no game.*'" (267) Und Chesterton schlägt ein letztes Mal: "*I looked about me. The garden was full of a burning darkness, in which the faint glimmers had the look of fire. I stepped across the grass as if it burnt me, picked up the mallet, and hit the ball somewhere - somewhere where another ball might be. I heard the dull click of the balls touching, and ran into the house like one pursued.*'" (268)

Wo Parkinson meint, die Elfen erlaubten sich einen Spaß, sieht Chesterton die Teufel auf dem Rasen tanzen. Ein Spiel, bei dem man gewinnen muß, verliert seinen Charakter als Spiel und ist nicht mehr menschlich. Weil man in ihm keine Entscheidungen mehr. treffen kann, gibt es auch keine Wunder und Offenbarungen mehr. Es ist verhext. Man kann keine Erfahrungen mit der Wirklichkeit in ihm sammeln, sondern begegnet immer nur dem, was man schon weiß. Gewinner und Verlierer sind ununterscheidbar geworden. Wenn Parkinson die Perfektion des Spiels fasziniert, dann steht er in der Gefahr, dem anheimzufallen, was Chesterton fürchtet, weil er es kennt: dem circulus vitiosus einer Vernunft, die sich selbst befriedigt. Da eine solche Vernunft einen falschen Begriff der Wirklichkeit darstellt, ist sie eine

Form des Bösen. Nur die Teufel spielen Spiele, die berechenbar sind, denn sie haben Angst vor dem Einbruch der Wirklichkeit menschlicher Freiheit, die ihre Macht beschränkt.

Den drei besprochenen Essays ist die Grundstruktur des Bösen gemeinsam. Es liegt in der Entscheidung zu einem Begriff von Wirklichkeit. der diese nicht erreicht. Nur im Widerstand gegen die falsche Intention eines Willens, der sich über die Wirklichkeit täuscht, läßt sich der Teufel austreiben: Der 'Diabolist' darf nicht tun, was ihm vorgeschlagen wird, Chesterton muß gegenüber dem Kutscher auf seiner Erinnerung und damit auf seiner Identität beharren, und.er handelt richtig, wenn er das perfekte Spiel flieht. Die Entscheidung zum Guten nimmt dem Bösen seine Existenz.

>Inhaltsverzeichnis

3.3.4 Bekenntnis zur Logik der Entdeckung: Der Weg zum Katholizismus

Der Glaube ist die Identität des Lebens mit sich selbst. Chestertons Weg zum Katholizismus beginnt in seiner Entscheidung zu dem, was ist. Sie ist ein Akt des Glaubens. Die dritte Periode seines Lebens umfaßt deshalb den Prozeß, in dem er von dieser Entscheidung her die Wirklichkeit und damit seine Identität entdeckt. In ihrem Mittelpunkt steht die Konversion.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Pathos des Lebens

Spätestens Mitte 1894 hat Chesterton seine solipsistische Krise in Ansätzen überwunden. "*When I had been for some time in these, the darkest depths of the contemporary pessimism, I had a strong inward impulse to revolt; to dislodge this incubus or throw off this nightmare.*" (269) Der Leldensdruck, der durch seine Isolation und eine Theorie vom Leben entstand, die ihm die Wirklichkeit versperrte, war so groß geworden, daß er Entscheidungen trifft und zu handeln beginnt. Er macht sich auf die Suche nach dem, was ist: "*Nothing can save him but a blind hunger for normality, like that of a beast. A man cannot think himself out of mental evil; for it is actually the organ of thought that has become diseased, ungovernable, and, as it were, independent. He can only be saved by will or faith.*" (270)

Die Befreiung aus dem Solipsismus erfolgt nicht allein durch die Reflexion über die eigene Not, die eine Entscheidung fordern mag, sondern sie erfordert tatsächlich die Entscheidung, die ein Akt des Glaubens ist. Chesterton entdeckt an seiner Theorie des Lebens eine falsche Intention des Willens, die seine eigene Entscheidungsfreiheit nicht gelten läßt: "*Decision is the whole business here; a door must be shut for ever. Every remedy is a desperate remedy. Every cure is a miraculous cure. Curing a madman is not arguing with a philosopher; it is casting out a devil*." (271)

In einem Brief an seinen Freund Bentley aus dem Sommer 1894 schildert er die Umrisse seiner Krise und die Erfahrung, daß sich in der Entscheidung zum Leben das Leben selbst offenbart: "*Inwardly speaking, I had a funny time. A meaningless fit of depression. taking the form of certain absurd psychological worries, came upon me, and instead of dismissing it and talking to people, I had it out and went very far into the abysses, indeed. The result was that I found things, when examined, necessarily spelt such a mystically satisfactory state of things, that without getting back to earth, I saw lots that made me certain it is all right. The vision is fading into common day now, and I am glad. The frame of mind was the reverse of gloomy, but it would not do for long. It is embarrassing, talking with God face to face, as a man speaketh to his friend.*" (272)

Seine Entscheidung, die ihn ins Leben zurückführt, war von einem letzten Rest des Glücks seiner

Kindheit und der Dankbarkeit für die eigene Existenz und ihre Entdeckungen motiviert: "*I hung on to the remains of religion by one thin thread of thanks.*" (273) Er geht von einer Minimalvoraussetzung aus, die in einem Punkt die Ungeschuldetheit des eigenen Lebens anerkennt und kommt von daher zu einer Kritik des Solipsismus: "*But as I was still thinking the thing out by myself, with little help from philosophy and no real help from religion, I invented a rudimentary and makeshift mystical theory of my own. It was substantially this; that even mere existence, reduced to its most primary limits, was extraordinary enough to be exciting. Anything was magnificent as compared with nothing. Even if the very daylight were a dream, it was a day-dream; it was not a nightmare*." (274)

Der Grundgedanke dieser '*mystical theory of my own*' besteht darin, daß eine Theorie des Lebens nur dann zu rechtfertigen ist, wenn sie zu Entdeckungen führt und das kindliche Staunen, das so lange verschüttet war, wieder ermöglicht, denn wer staunen kann, entdeckt etwas: "*The object of the artistic and spiritual life was to dig for this submerged sunrise of wonder; so that a man sitting in a chair might suddenly understand, that he was actually. alive, and be happy*." (275) Eine erste Bestätigung seiner neuen Sicht auf die Welt findet Chesterton in der Literatur: "*This way of looking at things, with a sort of mystical minimum of gratitude, was of course to some extent assisted by those few of the fashionable writers who were not pessimists; especially by Walt Whitman, by Browning and by Stevenson*; ..." (276)

Ganz besonders Walt Whitmans hymnisches Lob der Existenz beeinflußt ihn stark. Lucian Oldershaw, Mitglied des JDC und späterer Schwager Chestertons hatte ihn mit Whitmans Werk bekannt gemacht: "*'I shall never forget,' .... 'reading to him from the Canterbury Walt Whitman in my bedroom at West Kensington. The séance lasted from two to three hours, and we were intoxicated with the excitement of the discovery*.'" (277)

Chestertons neue Weltsicht, in der er die Identität mit sich selbst findet, spiegelt sich am eindrucksvollsten in den Aufzeichnungen des '*Notebook*', das die Jahre 1894 - 1899 umfaßt. Unverkennbar ist in ihm der stilistische und motivische Einfluß von Whitman auf seine Gedichte und Notizen, insbesondere in ihrem Enthusiasmus für das Leben, der Freude an der Schöpfung und der Verwendung einzelner Motive wie beispielsweise dem des 'Grases', das als Symbol des Lebens Chestertons ganzes Werk durchzieht (278).

Ein Grundzug des 'Notebook' ist die Danksagung. Chesterton bringt seine überwältigende Entdeckung zum Ausdruck, daß es eine Welt gibt, die Abenteuern offensteht und neue Lebensmöglichkeiten verheißt. Er läßt die Vergangenheit hinter sich:

"*Morning*

The clouds are in a great hurry to get somewhere
So are the wind, the leaves and I:
We have not the least idea where it is:
But let us hope we shall get there." (279)

Seine Dankbarkeit für die Existenz äußert sich in Hymnen und Gebeten:

"*Evening*

Here dies another day
During which I have had eyes, ears, hands
And the great world round me;
And with tomorrow begins another.
Why am I allowed two?" (280)

Sie kennt keine Grenzen und bezieht sich auf alles, was es gibt. Nichts ist zu klein oder zu belanglos, um seine Entdeckerfreude zu erregen:

"*You say grace before meals.*
All right. But I say grace before the play and the opera,
And grace before the concert and pantomime. And grace before I open a book,
And grace before sketching, painting,
Swimming, fencing, boxing, walking, playing, dancing;
And grace before I dip the pen in the ink." (281)

Die Welt ist eine Realität, die man entdecken muß und über die man nicht verfügt. Sie hat daher nicht bloß vorstellungsmäßigen Charakter. Der Glaube an sie rechtfertigt den Menschen vor Gott:

"*World Lover*

At the judgement seat of God I have no plea
Except that to me gold was truly golden
And green leaves truly green." (282)

Die gespenstische Vision des Solipsismus, die Mitmenschen könnten Chimären sein und die Einsamkeit und Isolation des einzelnen in seiner Welt absolut, bedrängt Chesterton nicht mehr. Er findet Freunde und kann jetzt ihrer Freundschaft vertrauen. Weil er an die Schöpfung glaubt, entdeckt er in jedem Menschen einen Bruder:

"*Once I found a friend.*

'Dear me,' I said, 'he was made for me.'
But now I find more and more friends
Who seem to have been made for me
And more and yet more made for me.
Is it possible we were all made for each other all over the world?" (283)

Chesterton verbindet die Dankbarkeit für die Existenz dessen, was ist, im 'Notebook' immer deutlicher mit religiösen Überzeugungen. Dieser theologische Grundzug seiner Aufzeichnungen belegt, daß seine '*mystical theory of my own*' ihn schon in die Nähe des Christentums bringt. Er dankt nicht der Natur oder dem Zufall, sondern er dankt Gott für seine Existenz. Das Gras und die Kinder bezeugen seine Schöpfungstat:

"*Grass and Children*

Grass and children
There seems no end to them.
But if there were but one blade of grass
Men would see it fairer than lilies
And if we saw the first child
We should worship it as God come on earth." (284)

Die ganze geschaffene Welt gibt Zeugnis von der Existenz Gottes. Es gibt nichts in ihr, das nicht auf ihn verweisen würde. Er gibt sich in der Schöpfung zu erkennen:

"Voices

The axe falls on the wood in thuds, 'God, God.'

The cry of the rook, 'God,' answers it.
The crack of the fire on the hearth, the voice of the brook, say the same name;
All things, dog, cat, fiddle, baby,
Wind, breaker, sea, thunderclap
Repeat in a thousand languages -
God." (285)

Neben Gott tritt Christus. In ihm ist die Vergänglichkeit des Menschlichen und seine Begrenztheit als etwas Absolutes und Ewiges Gestalt geworden. Gott selbst wurde Mensch:

"*Two Strands*

Man is a spark flying upwards. God is everlasting. Who are we, to whom this cup of human life has been given, to ask for more? Let us love mercy and walk humbly. What is man, that thou regardest him?

Man is a star unquenchable. God is in him incarnate. His life is planned upon a scale colossal, of which he sees glimpses. Let him dare all things, claim all things: he is the son of Man, who shall come in the clouds of glory.

I saw these two strands mingling to make the religion of man." (286)

Auch Christus ist deshalb neu entdeckt. Chesterton kann sich auf ihn und sein Leben beziehen.

Ein drittes Motiv im 'Notebook' heißt Sehnsucht. Der Solipsismus hatte nicht zuletzt seine Ursache In Chestertons Verschlossenheit und verschärfte die ohnehin vorhandenen Schwierigkeiten, eine Beziehung zu Frauen herzustellen (287). Das in seinem Alter interessanteste Schöpfungsphänomen blieb ihm unerreichbar. Während ihm seine Freunde von ihren Eroberungen an den Universitäten berichten, muß sich Chesterton mit der sentimentalen Erinnerung an den JDC trösten: "*The J.D.C. was idealised into a mystical city of friends.*" (288) schreibt Ward. Das allein trug ihn natürlich auf Dauer nicht. Der Spätentwickler beginnt zu erkennen, daß die Entwicklung seiner Identität nicht zuletzt davon abhängt, die Sexualität als Bestandteil des eigenen Lebens anzuerkennen und herauszufinden, was eine Frau ist. Die Entscheidung zu dem, was ist, läßt nicht zu, grundlegende Tatsachen des Lebens auszuklammern. Sein Erfahrungsrückstand wird ihm wehmütig bewußt:

"*Suddenly in the midst*

Suddenly in the midst of friends,
Of brothers known to me more and more,
And their secrets, histories, tastes. hero-worships,
Schemes, love-affairs, known to me
Suddenly I felt lonely.
Felt like a child in a field with no more games to play
Because I have not a lady to whom to send my thought at that hour that she might crown my peace." (289)

Romantische Wunschvorstellungen erfüllen ihn und er stellt sich vor, wie es sein könnte, wenn er endlich die erträumte Frau seines Lebens kennengelernt hat:

"*Madonna Mia*

About Her whom I have not yet met
I wonder what she is doing
Now, at this sunset hour.

Working perhaps, or playing, worrying or laughing.
Is she making tea, or singing a song, or writing, or praying, or reading?
Is she thoughtful, as I am thoughtful?
Is she looking now out of the window
As I am looking out of the window?" (290)

Als er sich schließlich in Frances Blogg verliebt, merkt Chesterton im 'Notebook' an:

"*F. B.*

You are a very stupid person.
I don't believe you have the least idea how nice you are." (291)

Die Entscheidung zu dem, was ist, die Chesterton aus dem Solipsismus herausgeführt hat, begründet sein neues Verhältnis zur Welt und zum Leben. Die Verheißung von Leben, die zunächst von den Reminiszenzen an die glückliche Zeit in der Kindheit lebte, wird vom Leben selbst eingelöst. Die Wirklichkeit offenbart sich, es gibt Begriffe, unter die sie tatsächlich fällt, und damit ist der Solipsismus durchbrochen. Chestertons Entscheidung hat sich als richtig erwiesen, denn seine Entdeckungen bestätigen sie. In seiner neuen Theorie vom Leben ist das Leben in Übereinstimmung mit sich selbst. Er steht nicht an, die ganze Menschheit an seiner Freude teilhaben zu lassen:

"My great ambition is to give a party at which everybody should meet everybody else and like them very much.

An Invitation

Mr. Gilbert Chesterton requests the pleasure
Of humanity's company to tea on Dec. 25th, 1896.
Humanity Esq., The Earth, Cosmos E." (292)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Die Konversion

Als Chestertons Jugendfreunde von den Universitäten zurückkehren, findet er schnell wieder Anschluß und es eröffnet sich ihm ein neues Betätigungsfeld für seine Argumentierlust. Nachdem er die 'Slade School' 1895 verlassen hatte, arbeitete er bei dem Verleger Redway und später bei Fisher Unwin. Er bewegte sich bevorzugt in den Intellektuellenzirkeln der Metropole London. Oldershaw führte ihn 1896 in den 'IDK' ein, einen der Kreise, die in der Künstlerkolonie Bedford Park ihr Domizil hatten (293) . Diese Kolonie zog führende Intellektuelle, Maler und Schriftsteller an, und Chesterton lernte dort unter anderen William Butler Yeats, den irischen Dramatiker, kennen (294). Das geistige Klima dieser Bohème, war areligiös und Chesterton seit seiner Kindheit vertraut: "*The general background of all my boyhood was agnostic. My own parents were rather exceptional, among people so intelligent, in believing at all in a personal God or in personal immortality. I remember when my friend Lucian Oldershaw, who introduced me to this Bohemian colony, said to me suddenly, looking back on the tired lessons in the Greek Testament at St.Paul's School, 'Of course, you and I were taught our religion by agnostic'; and I, suddenly seeing the faces of all my schoolmasters, except one or two eccentric clergymen, knew that he was right. It was not specially our generation, it was much more the previous generation, that was agnostic after the fashion of Huxley*." (295) Zwar wurden in solchen Zirkeln die unterschiedlichsten Weltanschauungen diskutiert, aber ihre Grundtendenz war agnostisch, mit starken materialistischen und atheistischen Beimengungen: "*But agnosticism was an established thing. We might almost say that agnosticism was an established church. There was a uniformity of unbellef, like the Elizabethan demand*

for uniformity of belief; not among eccentric people, but simply among educated people. And, above all, among the educated people older than myself." (296)

Chesterton hat zwar zu dieser Zeit, wie das 'Notebook' belegt, schon den Weg zum Christentum eingeschlagen, aber dennoch treibt er noch unentschieden im bunten Markt der Meinungen, ohne eine genau umrissene Position vertreten zu können. Obwohl er bestimmte religiöse Vorstellungen und theologische Begriffe zur Verfügung hat, um seine Erfahrungen und seine Theorie vom Leben zu umschreiben, rechnet er sich keiner bestimmten religiösen Gruppierung zu.

Dennoch ist Chesterton ansatzweise bewußt, daß gewisse Meinungen religiöser Natur, denen er begegnet, nicht mit seinen Erfahrungen und Überlegungen übereinstimmen. Sie schließen verschiedene der angebotenen Deutungen aus. Es gibt für ihn Dinge, die Realität besitzen und auf einen ordnenden Schöpfer verweisen. Sie sind ein Argument gegen das gestaltlose Nichts als Grund der Welt. Er wehrt sich deshalb dagegen, das nachzuvollziehen, was der Titel eines Dramas von *Yeats* propagiert: '*Where there is Nothing there is God*.' Chesterton ist anderer Meinung: "*But I was all groping and groaning and travailing with an inchoate and half-baked philosophy of my own, which was very nearly the reverse of the remark that where there is nothing there is God. Neither statement is adequate in philosophy; but I should have been amazed to know how near in some ways was my Anything to the Ens of St.Thomas Aquinas*." (297)

Die Unbestimmtheit und Unentschiedenheit in seinem Leben verliert sich, als er 1896 die Sekretärin des 'IDK', Frances Blogg, kennenlernte. Der Name 'IDK' diente zur allgemeinen Belustigung der Mitglieder des Clubs. Fragte nämlich ein Neuling nach der Bedeutung der drei Buchstaben, so bekam er zur Antwort: 'I Don't Know', womit der Name erklärt und eben auch nicht erklärt war, und gleichzeitig etwas über den Agnostizismus der Clubmitglieder gesagt wurde.

Frances stand der Bohème-Atmosphäre mit ihren Unverbindlichkeiten, Skeptizismen und unerwarteten enthusiastischen Aufwallungen distanziert und kritisch gegenüber. Als überzeugte Anglikanerin mit dem festen Glauben, daß die Religion eine praktische und für das Leben bedeutsame Angelegenheit sei, rief sie bei Chesterton ziemliches Erstaunen hervor. In der allgemeinen Ablehnung jeder Form eines kirchlichen Bekenntnisses war sie eine exotische Erscheinung: "*This was something utterly unaccountable both to me and to the whole fussy culture in which she lived. Any number of people proclaimed religions, chiefly oriental religions, analysed or argued about them; but that anybody could regard religion as a practical thing like gardening was something quite new to me and, to her neighbours, new and incomprehensible. She had been, by an accident, brought up in the school of an Anglo-Catholic convent; and to all that agnostic or mystic world, practising a religion was much more puzzling than professing it. She was a queer card*" (298)

Aber die Religion steht zunächst im Hintergrund. Frances selbst ruft Chestertons Interesse hervor. Er verliebt sich und schreibt im 'Notebook': "*The fact unshakeable by doubts or theories. That I love a human being.*" (299) Er hat die Frauen entdeckt.

Chestertons Werbung um Frances trägt romantische Züge, die nicht nur auf sein überbordendes Lebensgefühl, sondern auch auf die Konventionen der Zeit und ihr Bild von der Frau zurückzuführen sind (300). Außerdem trägt dazu bei, daß die Liebe Chesterton nach seiner langen Einsamkeit völlig überrascht. Anfangs kann er noch gar nicht glauben, daß sie Realität besitzt und schildert den Beginn seiner Beziehung zu Frances in einem Brief an sie so: "*Once in the course of conversation she looked straight at him and he said to himself as plainly as if he had read it in a book: 'If I had anything to do with this girl I should go on my knees to her : if I spoke with her she would never deceive me: If I depended on her she would never deny me: If I loved her she would never play with me: If I trusted her she would never forget me. I may never see her again. Goodbye*.'" (301)

Chestertons Überschwang und Freude an der Entdeckung der Welt, die in den 'Notebook'-Eintrdgen vorherrscht, überträgt sich auch auf seine Briefe an Frances. Sein rhetorisches Talent nimmt in ihnen überhand und begeistert verleiht er seiner Dankbarkeit für die Begegnung mit Frances Ausdruck, die seine Sehnsucht nach Wirklichkeit erfüllt: "*But there are four lamps of thanksgiving always before him. The first is for his creation out of the same earth with such a woman as you. The second is that he has not, with all his faults, 'gone after strange women'. You cannot think how a man's self-restraint is rewarded in this. The third is that he has tried to love everything alive: a dim preparation for loving you. And the fourth is - but no words can express that. Here ends my previous existence. Take it: it led me to you*." (302)

Nach seiner Heirat im Jahr 1901 kommt Chesterton über seine Frau immer enger mit dem etablierten Christentum und seinen Vertretern in Kontakt. Einen wesentlichen Anteil an dieser Annäherung hat auch die Bekanntschaft mit Conrad Noel, einem radikalen Geistlichen, der ihn und Frances getraut hatte. (303): "*I cannot remember exactly where my brother or I first met the Rev.Conrad Noel. I rather fancy it was at some strange club where somebody was lecturing on Nietzsche; and where the debaters (by a typical transition) passed from the gratifying thought that Nietzsche attacked Christianity to the natural inference that he was a True Christian. And I admired the common sense of a curate, with dark curly hair and a striking face, who got up and pointed out that Nietzsche would be even more opposed to True Christianity than to False Christianity, supposing there were any True Christianity to oppose.*" (304)

Noel gehörte zum progressiven, sozialistisch beeinflußten Flügel der anglikanischen Kirche und war auch in den Zirkeln von Bedford Park bekannt. Chesterton lernt in ihm einen Vertreter des Christentums kennen, der sich im religionsund kirchenkritischen Milieu der progressiven Intellektuellen argumentativ behauptet und nicht von vornherein als obskurer Anhänger einer altmodischen und überholten Religion ignoriert werden kann: "*Having myself been trained, first on the farce about the curate, and then on the scepticism about the priest, I was quite ready to believe that a dying superstition was represented by such feeble persons. As a fact, I found that they were very often by far the ablest and most forcible persons*." (305)

Die Begegnung mit Noel und anderen überzeugten Christen verändert Chestertons Meinung über Kirche und Glauben. Vorurteile werden zerstört. Er beginnt sich intensiver mit den Aussagen der Theologie zu beschäftigen und stellt die überkommenen Klischees im Hinblick auf die Kirchen und insbesondere den Katholizismus in Frage. Er versucht zu verstehen: "*I began to examine more exactly the general Christian theology which many execrated and few examined. I soon found that it did in fact correspond to many of these experiences of life; that even its paradoxes corresponded to the paradoxes of life.*" (306) Auf diese Weise bezieht er die Begriffe der Theologie auf seine eigene Lebensgeschichte. Die scheinbar antiquierten und verschrobenen religiösen Überzeugungen haben tatsächlich etwas mit ihm selbst zu tun. Er stellt fest: " ... *that the old theological theory seemed more or less fit into experience, while the new and negative theories did not fit into anything, least of all into each other*." (307)

Seine eigenen Überlegungen und seine fragmentarische Lebensphilosophie lassen sich in die Sprache des Glaubens übersetzen. Die theologische Tradition bietet ihm eine Begrifflichkeit an, die sein Leben in ein ganz neues Licht rückt und ihn die Bedeutung seiner eigenen Existenz entdecken läßt. Die Konversion, die er in 'Orthodoxy'. schildert, ist der Prozeß, in dem das Fremde zum Eigenen wird und das Eigene sich im Glauben an das Fremde begründet. Sie verkörpert die Schlüsselerfahrung seiner dritten Lebensperiode, in der die unreflektierte Erfahrung der Kindheit identifiziert und das verantwortungslose Denken des Solipsismus endgültig überwunden wird. Er entdeckt, daß die eigenen Erfahrungen unter die Begriffe des Glaubens fallen: "*And then followed an experience impossible to describe. It was as if I had been blundering about since my birth with two huge and unmanageable machines, of different shapes and without apparent connection - the world and the Christian tradition. I had found this hole in the world: the fact that one must somehow find a way of loving the world without*

trusting it; somehow one must love the world without being worldly. I found this projecting feature of Christian theology, like a sort of hard spike, the dogmatic insistence that God was personal, and had made a world separate from Himself. The spike of dogma fitted exactly into the hole in the world - it had evidently been meant to go there - and then the strange thing began to happen. When once these two parts of the two machines had come together, one after another, all the other parts fitted and fell in with an eerie exactitude. I could hear bolt after bolt over all the machinery falling into its place with a kind of click of relief. Having got one part right, all the other parts were repeating that rectitude, as clock after clock strikes noon. Instinct after instinct was answered by doctrine after doctrine. Or, to vary the metaphor, I was like one who had advanced into a hostile country to take one high fortress. And when that fort had fallen the whole country surrendered and turned solid behind me. The whole land was lit up, as it were, back to the first fields of my childhood." (308)

Es gibt Begriffe vom Leben, die es erschließen. Chestertons Konversion, die sich nicht wie etwa Claudels Konversionserlebnis genau datieren läßt, und die den Inbegriff eines langwierigen Reflexionsprozesses darstellt, der mit der Überwindung das Bösen im Solipslsmus begonnen hat, ist wohl um 1900 anzusetzen. 1905 jedenfalls, in seinem Buch '*Heretics*' wo er meist nur allgemein vom 'Christentum' und von 'christlicher Philosophie' spricht, verteidigt er schon die 'Roman Catholic Church' (309) gegen den Literaten George *Moore* und hält ihm vor, daß man die 'Catholic Philosophy' (310) wenigstens verstanden haben müsse, wenn man sie widerlegen wolle. Auch in '*Orthodoxy*' verwendet er in der Hauptsache den Begriff 'Christianity' oder 'Christian Church', aber es scheint immer wieder durch, daß er damit den Katholizismus im Auge hat (311). Dennoch erfolgt sein Übertritt zur Kirche erst im Jahr 1922, obwohl die Voraussetzungen dafür längst gegeben waren und Chesterton in der Öffentlichkeit auch oft als Katholik betrachtet wurde. Es ist deshalb nicht richtig, seine Konversion auf das Jahr 1922 zu fixieren. Sie findet statt, als er die Tradition der Kirche als Orientierung entdeckt und sie zum Begriff seines Lebens wird. 1926 schreibt er: "For as I have tried to confess here without excessive egotism, I think I am the sort of man who came to Christ from Pan and Dionysus and not from Luther or Laud; that the conversion I understand is that of the pagan and not the Puritan; und upon that antique conversion is founded the whole world that we know." (312) Der Übertritt zum Katholizismus bildet also nur den expliziten und äußerlich sichtbaren Abschluß seines Wegs aus dem Heidentum. Die entscheidende Entdeckung seiner Konversion, die Chesterton zu diesem letzten Schritt bewegte,
war die Beichte.

>Inhaltsverzeichnis

(3) Die Beichte

Chesterton hat seine Annäherung an die Kirche in 'The Catholic Church and Conversion' beschrieben. Er schildert die Phasen, in denen sie schrittweise immer mehr Autorität für ihn gewinnt. Am Beginn dieses Prozesses steht die Einsicht, daß in der einschlägigen antiklerikalen Polemik in England der Kirche in vielen Punkten Unrecht getan wird. Aus intellektueller Redlichkeit heraus will er ihr mit derselben unbestechlichen Sachlichkeit und Objektivität gegenübertreten, die die Wissenschaftsgläubigkeit seiner Zeit sonst allenthalben fordert. Insofern sind es ihre Gegner, die ihn überhaupt erst auf den Gedanken bringen, sich näher mit ihr auseinanderzusetzen: "*The first phase is that of the young philosopher who feels that he ought to be fair to the Church of Rome. He wishes to do it justice; but chiefly because he sees that it suffers injustice.*" (313) Die nähere Untersuchung und Betrachtung ihrer Lehren ergibt bald, daß die Theologie durchaus bedenkenswerte Aussagen macht. Chesterton stellt fest, daß das, was er von ihnen versteht, in vielerlei Hinsicht eigenen Überzeugungen entspricht und deshalb als relevant für ihn betrachtet werden kann: "*The second stage is that in which the convert begins to be conscious not only of the falsehood but the truth, and is enormously excited to find that there is far more of it than he would ever have expected. This is not so much a stage as a progress; and it goes on pretty rapidly but*

often for a long time. It consists in discovering, what a very large number of lively and interesting ideas there are in the Catholic philosophy, that a great many of them commend themselves at once to his sympathies, and that even those which he would not accept have something to be said for them justifying their acceptance." (314) Die letzte Phase des Prozesses schließlich umfaßt den Weg zur endgültigen Entscheidung. Die Zweifel an der Kirche sind verschwunden, aber man findet noch nicht den Mut, den Übertritt zu vollziehen:."*Many a man, looking back cheerfully on them now, will not be annoyed if I call the first patronising the Church; and the second discovering the Church; and the third, running away from the Church*." (315)

In dieser letzten Phase vor dem Übertritt, in den Jahren 1921 und 1922, führt Chesterton eine Korrespondenz mit Maurice *Baring* und Ronald *Knox* (316), die seinen Entschluß vorbereitet. Beide sind selbst Konvertiten. Er verzögerte seine Entscheidung lange, insbesondere auch, weil seine Frau nicht bereit war, den Übertritt mitzuvollziehen. An *Baring* schreibt er: "*I am concerned most, however, about somebody I value more than the Archbishop of Canterbury; Frances. to whom I owe much of my own faith, and to whom therefore (as far as I can see my way) I also owe every decent chance for the controversial defence of her faith. If her side can convince me, they have a right to do so; if no,. I shall go hot and strong to convince her*." (317) Endlich beschließt Chesterton, sich auch ohne seine Frau in die Kirche aufnehmen zu lassen. Frances folgt ihm erst 1926.

Chesterton wurde am 30.7.1922 von Monsignore O'Connor (318), der das Vorbild für Pater Brown abgegeben hatte, in die Kirche aufgenommen. Seine Freundschaft mit ihm ging auf das Jahr 1904 zurück, als er ihn bei einem Freund in Yorkshire kennenlernte. Ein Gesprächp das sie damals führten, hatte Chesterton nie vergessen, weil in ihm das zur Sprache gekommen war, was ihn umtrieb: Die menschliche Fähigkeit zur Perversion und zum Bösen: "*I mentioned to the priest in conversation that I proposed to support in print a certain proposal, it matters not what, in connection with some rather sordid social questions of vice and crime. On this particular point he thought I was in error, or rather in ignorance; as indeed I was. And, merely as a necessary duty and to prevent me from falling into a mare's nest, he told me certain facts he knew about perverted practices which I certainly shall not set down or discuss here. I have confessed on an earlier page that in my own youth I had imagined for myself any amount of iniquity; and it was a curious experience to find that this quiet and pleasant celibate had plumbed those abysses far deeper than I. I had not imagined that the world could hold such horrors*." (319)

Chesterton erkennt während dieses Gesprächs, daß er zwar gelernt hat, mit seiner Vergangenheit umzugehen und die Gefahr des Solipsismus insofern gebannt ist, aber sie ist noch nicht eigentlich bewältigt, sondern bloß eingeklammert. Die Gespenster der Jugend führen immer noch ein Eigenleben, weil er sich nicht frei zu ihnen verhalten kann. Seine Entscheidung zur Wirklichkeit war nur partiell, insofern er sich der eigenen Vergangenheit nicht stellt: "*It brought me in a manner face to face once more with those morbid but vivid problems of the soul, to which I have earlier alluded, and gave me a great and growing sense that I had not found any real spiritual solution of them; though in certain external ways of proportion and practice, they trouble a man less in manhood than they do in youth. They still troubled me a good deal; but I might have sunk more and more into some sort of compromise or surrender of mere weariness, but for this sudden glimpse of the pit that is at all our feet. I was surprised at my own surprise. That the Catholic Church knew more about good than I did was easy to believe. That she knew more about evil than I did seemed incredible.*" (320)

Auch Jahre nach dieser Begegnung, kurz vor seinem Übertritt zum Katholizismus, unterstreicht Chesterton in einem Brief an Ronald Knox, daß ihn immer noch seine Jugend beschäftigt, und daß sein Weg zur Kirche in direktem Zusammenhang mit dieser Zeit steht und von daher zu erklären ist: "*I am in a state now when I feel a monstrous charlatan, as if I wore a mask and were stuffed with cushions, whenever I see anything about the public G.K.C., it hurts me; for though the views I express are real, the image is horribly unreal compared with the real person who needs help just now. I have as much vanity as anybody about any of these superficial successes while they are going on; but I never feel for a*

moment that they affect the reality of whether I am utterly rotten or not; so that any public comments on my religious position seem like a wind on the other side of the world; as if they were about somebody else - as indeed they are. I am not troubled about a great fat man who appears on platforms and in caricatures; even when he enjoys controversies on what I believe to be the right side. I am concerned about what has become of a little boy whose father showed him a toy theatre, and a schoolboy whom nobody ever heard of, with his brooding on doubts and dirt and daydreams, of crude conscientiousness so inconsistent as to be near hypocrisy; and all the morbid life of the lonely mind of a living person with whom I have lived. It is that story. that so often came near to ending badly, that I want to end well." (321)

Die schon zitierte Antwort Chestertons auf die Frage, warum er Katholik geworden sei: '*To get rid of my sins*' und sein Hinweis: '*Precisely because the evil was mainly of the imagination, it could only be pierced by that conception of confession which is the end of mere solitude and-secrecy*' belegen die zentrale Bedeutung der Beichte für seinen Übertritt zur Kirche. Er glaubt an ihre sündenvergebende Kraft: "*It is confirmed by the logic, which to many seems startling, by which the Church deduces that sin confessed and adequately repented is actually abolished; and that the sinner does really begin again as if he had never sinned.*" (322) Aber sie erfordert, daß man zur eigenen Geschichte und der Schuld in ihr steht und sich zu ihr bekennt. Chesterton muß sich der Isolation seines Solipsismus und den Verbrechen seiner Phantasie noch einmal stellen und sie in der Beichte öffentlich machen. Erst dann hat er die Existenz des Bösen als Tatsache des eigenen Lebens anerkannt und den letzten Vorbehalt gegen das Leben, der im Schweigen über seine Dunkelheiten besteht, überwunden: "Thus the Sacrament of Penance gives a new life. and reconciles a man to all living, but it does not do it as the optimists and the hedonists and the heathen preacher of happiness do it. The gift is given at a price, and is conditioned by a confession. In other words, the name of the price is Truth, which may also be called Reality; but it is facing the reality about oneself." (323)

Das Bekenntnis zur eigenen Schuld ist gleichzeitig ein BekenntnIs zur absoluten Realität des Lebens und der Welt. Wer vorgibt, das eigene Denken sei ein Bereich des Lebens, der sich der Verantwortung für das Leben entzieht, und im Schweigen über es weder seinen Bezug zum Denkenden selbst, noch seine Bedeutung für das Leben der anderen anerkennt, wird schuldig. Das Denken selbst muß wirklichkeitsbezogen sein und das Leben erschließen. Nur dann befindet sich das Leben in Übereinstimmung mit sich selbst. Ein solcher Begriff des Lebens ist die Lehre der Kirche: "*I have said that my morbidities were mental as well as moral; and sounded the most appalling depths of fundamental scepticism and solipsism. And there again I found that the Church had gone before me and established her adamantine foundations; that she had affirmed the actuality of external things; so that even madmen might hear her voice; and by a revelation in their very brain begin to believe their eyes.*" (324)

>Inhaltsverzeichnis

4. HUMOR IM DOGMA - DIE ORTHODOXIE DER HÄRETIKER UND DIE HARESIE DER ORTHODOXEN

"*Mr. McCabe thinks that I am not serious but only funny, because Mr.McCabe thinks that funny is the opposite of serious. Funny is the opposite of not funny, and of nothing else*."

Chesterton, Heretics

4.1 Chestertons unterhaltsame Philosophie

Die Verbissenheit, mit der in der Vergangenheit über den Glauben gestritten wurde und die Opfer, die diese Auseinandersetzungen gekostet haben, werfen einen dunklen Schatten auf die Theologie. Wer von Orthodoxie und Häresie spricht, kommt schnell in den Verdacht, seine eigene Meinung, ungeachtet ihrer tatsächlichen Bedeutung, rücksichtslos durchsetzen zu wollen. Die Sympathie der Öffentlichkeit ist von vornherein auf der Seite derer, die, von welcher Autorität auch immer, als Häretiker bezeichnet werden.

Chestertons unterhaltsame Philosophie ist dogmatisch. Sie spricht immer wieder von Häresie und Orthodoxie. Aber sie bestimmt diese Begriffe nicht polemisch im Sinne eines Dogmatismus, sondern von der Sache her. Orthodoxie bezeichnet ein Denken, das die Wirklichkeit entdeckt, Häresie ein Denken, das sie verfehlt. Orthodoxie und Häresie qualifizieren folglich Begriffe vom Leben im Hinblick auf ihre Entdeckungskapazität. Deshalb kann es die Häresie in der Orthodoxie geben, dann nämlich, wenn sie kein Leben mehr entdeckt, aber auch die Orthodoxie in der Häresie, wenn diese Wirklichkeit erschließt, die die Orthoxie nicht mehr identifiziert.

Chesterton löst die Begriffe Orthodoxie und Häresie aus ihrem polemischen Zusammenhang, weil er den Humor im Dogma entdeckt. Sein Humor vertritt die Sache der Orthodoxie, indem er die er die Etiketten 'Orthodoxie' und 'Häresie', insofern sie nur Etiketten sind, im Lachen aufhebt. Lachend zeigt er, was wirklich orthodox ist. Seine Philosophie steht deshalb niemals in der Gefahr, die Häretiker zu verteufeln. Sie verkörpert eine Dogmatik, die die Häresie über ihren eigenen Irrtum zum Lachen bringen kann, und die Orthodoxie daran hindert, ihre Relevanz am Maß der eigenen Humorlosigkeit zu messen. Der Humor im Dogma beruht auf der Gewißheit, daß es sich von sich selbst her durchsetzt, weil es die Wirklichkeit begreift. Das Dogma kann gelassen bleiben, da es zustlmmungsfähig ist, denn, wie das Konzil sagt: " ... *anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt."* (325)

>**Inhaltsverzeichnis**

4.1.1 Die Einheit im Denken Chestertons

Chestertons Lebensgeschichte ist für die Moderne untypisch. Er begeht, wie ein Kapitel in '*Autobiography*' überschrieben ist, '*The Crime of Orthodoxy*', weil er die zeitgenössische Wissenschaftsgläubigkeit, die stolz darauf ist, im,Hinblick auf die kirchliche Orthodoxie eine Häresie zu sein, tatsächlich als Häresie begreift. Dieser Glaube an die Orthodoxie ist deshalb von besonderem Interesse, weil er von ihm erzählt und ihn auf den Begriff bringt. Er zeigt, wie er zu ihm kommt, wie er ihn versteht und welche Bedeutung er in seinem Leben hat. Hart schreibt zu recht: "Chesterton's spiritual odyssey makes him a particularly intriguing figure. Many who argue for the faith have never been outside it. Chesterton makes a quite deliberate choice of Christianity from among many possible alternatives, and argues for it always with the enthusiasm of personal discovery." (326) Chesterton war selbst Häretiker.gewesen.

Er ist aber auch in anderer Hinsicht interessant. Als Laie entwickelt er seine Philosophie unabhängig von jeder akademischen Ausbildung. Er besuchte nie eine Universität und vertritt seine theoretische Position mit der Autorität seiner eigenen Person und ihrer Geschichte. Seine Bücher unterliegen keinem 'Imprimatur'. Wenn er eines seiner Werke '*Orthodoxy*' nennt, so leitet er das Recht dazu von der Sache her, die er darlegt, und nicht allein vom Autoritätsanspruch einer Institution.

Als Chesterton die englische Öffentlichkeit zu erobern beginnt, hat er seine weltanschaullche Position schon gefunden. Sie ist noch nicht in allen Details ausgearbeitet und genau umschrieben, aber sie unterliegt in der Folgezeit keinen grundsätzlichen Wandlungen mehr. Ihre Genese in seiner Krisenzeit kommt nicht mehr explizit In den Blick. Es gibt keine Kehren und Wenden in ihr, sondern nur eine Entfaltung, deren Richtung und Umfang schon zu Beginn seiner Karriere abzusehen sind: "*Once the foundations of his Christian world-view are laid, he remains remarkably consistent*" (327) meint Hart. Darüberhinaus gilt die Feststellung im Hinblick auf '*Autobiography*', daß nämlich seine Theorie des Lebens stets in den Erzählungen über es gegenwärtig ist, mit entsprechenden Differenzierungen und Gewichtungen für sein gesamtes Werk. Eine Darstellung seines Denkens kann sich deshalb mit einigem Recht auf das Gesamtkorpus seines Werks stützen, ungeachtet der sehr unterschiedlichen literarischen Gattungen, in denen es Gestalt annimmt. In philosophischer Hinsicht bildet es eine Einheit: "*Hence we are fairly safe in working from his corpus as from a unified, if widely scattered, whole, and drawing together the pieces of a consistent argument.*" (328)

Der gewaltige Umfang von Chestertons Werk macht es freilich für jede Arbeit über ihn notwendig, sich auf zentrale Texte im Hinblick auf die jeweilige Fragestellung zu beschränken. Für seine Philosophie und seine Glaubensauffassung sind das in der Hauptsache drei Werke: '*Heretics*' und '*Orthodoxy*', aus denen bereits mehrfach zitiert wurde, sowie '*The Everlasting Man*', erschienen 1925, drei Jahre nach dem Übertritt zur katholischen Kirche. Ergänzend stützt sich die folgende Darstellung auf andere seiner Schriften, die für uns von Interesse sind, und die das Bild seines Denkens abrunden. Es wird sich zeigen, daß seine Philosophie sich in ihren Grundüberzeugungen nicht verändert. Sie ist dogmatisch.

>**Inhaltsverzeichnis**

4.1.2 Der undogmatische Dogmatiker

Ein ungenannter Rezensent von '*Orthodoxy*' bestreitet Chesterton jede Autorität in Sachen Glauben. *"He praises Christianity for all the characteristics which do not belong to it and fancies himself orthodox for toying with beliefs which have nothing to do with Christianity*." (329) Er bringt damit seine Überzeugung zum Ausdruck, daß Chesterton behauptet, orthodox zu sein, ohne zentrale christliche Inhalte zur Kenntnis zu nehmen. Sein Glaube sei ein Privatglaube: " *... in which there is no Christ and no redemption (...) nor any Sermon on the Mount*." (330) Ernest Bax hingegen, ein sozialistisch orientierter Kritiker, wirft ihm das genaue Gegenteil vor. '*Orthodoxy*' sei, so meint er, Ausdruck einer erzreaktionären Haltung, die im Zeitalter des Fortschritts völlig abwegig sei, und die auch durch beständiges Insistieren nicht überzeugender würde: "*Once more, continual reiteration throughout 297 pages that the dogmas of Catholic orthodoxy are the quintessence of sweet reasonableness and the whole of modern science and modern thought everything that is perverse and contrary thereto, is not only not convincing but tedious.*" (331)

Solche Angriffe waren für Chesterton nicht neu. Schon in '*Heretics*' hatte er versucht darzulegen, daß sowohl die 'Orthodoxen', die ihn für einen Häretiker, als auch die 'Häretiker', die ihn für einen Orthodoxen hielten, in gleicher Weise mit ihren Etiketten seine Position verkannten. Keiner nahm die Sache wahr, um die es ihm ging und damit das, was seine Orthodoxie ausmacht. Er ist davon überzeugt, daß niemand in

der Öffentlichkeit den Begriff 'orthodox' richtig verwendet: "*The word 'orthodoxy' not only no longer means being right; it practically means being wrong*." (332)

Wer seine tatsächliche Meinung äußert, schaut um sich und bemerkt zu seinen Zuhörern: "*'I suppose I am very heretical'*..." (333), was paradox ist, denn niemand, der von seiner Sache überzeugt ist, kann sich als Häretiker bezeichnen: "*In former days the heretic was proud of not being a heretic. It was the kingdoms of the world and the police and the judges who were heretics. He was orthodox*." (334) Der Häretiker zweifelte nicht daran, daß er im Recht sei: "*The man was proud of being orthodox, was proud of being right. If he stood alone in a howling wilderness he was more than a man; he was a church*." (335)

Es gibt folglich in der allgemeinen Diskussion eine Häresie der Orthodoxen und eine Orthodoxie der Häretiker, denn es läßt sich immer feststellen, was tatsächlich vertreten oder nicht vertreten wird. Die Häresie der einen wie die Orthodoxie der anderen ist nur über die Sache zu bestimmen. Deshalb beschäftigt sich Chesterton mit den Orthodoxen der Gegenwart und ihren Dogmen, die in seinen Augen die wirklichen Häretiker sind. Aber er nimmt sie ernst. "*We think that for a general about to fight an enemy, it is important to know the enemy's numbers, but still more important to know the enemy's philosophy*." (336) Die Beschäftigung mit ihnen ist zentral und bedeutsam, denn ohne Auseinandersetzung mit ihren Auffassungen kann man nichts über sie feststellen. Man muß die Orthodoxie ihrer Häresie anerkennen, um herauszufinden, ob sie von der Wirklichkeit abweicht.

Die Schwierigkeit einer Auseinandersetzung mit anderen Positionen liegt nun darin, daß man allgemein der Überzeugung ist, Meinungen seien eine bloß subjektive Angelegenheit. Wer eine bestimmte Position vertritt und auf ihr beharrt, ist sogleich als 'Dogmatiker' verschrieen. Es besteht eine absurde Auffassung über den Stellenwert von Theorien. Man glaubt nicht, daß es auf sie in irgendeiner Weise ankomme: "*General theories are everywhere contemned; the doctrine of the Rights of Man is dismissed with the doctrine of the Fall of Man. Atheism itself is too theological for us to-day.*" (337) Theorien wird kein praktischer Wert zugebilligt: "*Examples are scarcely needed of this total levity on the subject of cosmic philosophy. Examples are scarcely needed to show that, whatever else we think of as affecting practical affairs, we do not think it matters whether a man is a pessimist or an optimist, a Cartesian or a Hegelian, a materialist or a spiritualist*." (338)

Chesterton hingegen ist der Auffassung, daß Theorien die praktischste Angelegenheit der Welt sind, und es ein Reden über die Theorien vom Leben geben muß, das sie als Grundlage der eigenen Handlungen kenntlich macht. Man muß sich zu ihnen bekennen: " *... no man ought to write at all, or even to speak at all, unless he thinks that he is in truth and the other man in error. In similar style. I hold that I am dogmatic and right, while Mr. Shaw is dogmatic and wrong*." (339) Daher kann ein Mensch nur von seinen Dogmen her verstanden werden, von der Meinung über das Leben und die Welt, an der er tatsächlich festhält: "*Even if we think religion insoluble, we cannot think it irrelevant. Even if we ourselves have no view of the ultimate verities, we must feel that wherever such a view exists in a man it must be more important than anything else in him*." (340) Sein Dogma macht die Welt kenntlich, in der er lebt.

Dieser positive Dogmenbegriff beruht auf Chestertons Überzeugung von der grundlegenden Relevanz des Begriffs vom Leben für das Leben selbst: "*Man can be defined as an animal that makes dogmas. As he piles doctrine on doctrine and conclusion on conclusion in the formation of some tremendous scheme of philosophy and religion, he is, in the only legitimate sense of which the expression is capable, becoming more and more human*." (341) Die Dogmen, die jemand über sich selbst und die Welt vertritt, sind deshalb weder 'rein subjektiv', noch 'rein theoretisch', sondern die handlungsbestimmende Perspektive seiner Lebenspraxis und insofern von objektiver Bedeutung: "*But there are some people,*

nevertheless - and I am one of them - who think that the most practical and important thing about a man is still his view of the universe." (342)

Chesterton übersieht dabei nicht, daß.das Dogma Gefahren in sich birgt. Es kann nämlich, falsch verstanden, zwei Formen von Fehlverhalten hervorbringen. Die eine von ihnen ist die Bigotterie, die an ihren Meinungen festhält, ohne sie zu verstehen, und so jede und keine Position vertritt: "*Bigotry may be roughly defined as the anger of men who have no opinions. It is the resistance offered to definite ideas by that vague bulk of people whose ideas are indefinite to excess. Bigotry may be called the appalling frenzy of the indifferent*." (343) Hinter der Frömmelei und selbstgerechten Verteidigung des Dogmas kann sich absolutes Unverständnis verbergen: "*In real life the people who are most bigoted are the people who have no convictions at all.*" (344)

Die zweite Gefahr im Dogma ist ein Fanatismus, der das Dogma verstanden haben mag, aber alles für gefährlich hält, was von ihm abweicht, und genau betrachtet der Überzeugungskraft der eigenen Wahrheit nicht traut. Der Fanatiker sucht zu verhindern, daß sie von irgendwoher in Frage gestellt wird: "*It is felt by many that strong philosophical conviction , ... , does produce a certain concentration, exaggeration, and moral impatience, which we may agree to call fanaticism. They say, in brief, that ideas are dangerous things*." (345)

Chesterton lehnt sowohl die Bigotterie als auch den Fanatismus im Hinblick auf das Dogma ab, denn Frömmelei ist eine Form des Unglaubens und Fanatismus eine Form der Dummhelt. "*Briefly, then, we dismiss the two opposite dangers of bigotry and fanaticism, bigotry which is a too great vagueness, and fanaticism which is a too great concentration. We say that the cure for the bigot is belief; we say that the cure for the idealist is ideas*." (346)

Chesterton bestreitet nicht, daß das Denken der anderen den eigenen Standpunkt gefährden kann, aber wenn dieser falsch ist, dann darf man ihn nicht länger vertreten. Ist er richtig, dann muß er sich auch in der Konkurrenz mit anderen Lebensauffassungen behaupten können. Kriterium für Orthodoxie und Häresie ist immer die Entdeckungskapazität ihrer Begriffe. In der Orthodoxle trifft man die Wirklichkeit an, in der Häresie weicht man von ihr ab. Nur die präzise Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie in den Begriffen, die man verwendet, kann einen deshalb vor Bigotterie oder Fanatismus bewahren, die mit dem Anschein des Orthodoxen auftreten. Jeder muß ein Dogmatiker sein: "*Ideas are dangerous, but the man to whom they are least dangerous is the man of ideas. He is acquainted with ideas, and moves among them like a lion-tamer. Ideas are dangerous, but the man to whom they are most dangerous is the man of no ideas. The man of no ideas will find the first idea fly to his head like wine to the head of a teetotaller*." (347)

Chesterton ist ein undogmatischer Dogmatiker. Er setzt voraus, daß die Dogmen seiner Gegner denselben Status haben wie seine eigenen, und der Begriff des Glaubens sind, den sie tatsächlich vertreten. Deshalb kann man nur über Dogmen tatsächliche Standpunkte diskutieren. Nicht das Klischee der jeweilen Zuordnung von 'Orthodoxen' und 'Häretikern' in der Öffentlichkeit ist ihr Maßstab, sondern die Wahrheit der Sache, die sich an ihrem Begriff ermessen läßt. Wer angeben kann, was man durch sein Dogma entdeckt, ist orthodox, und ein Dogma, das Wirklichkeit entdeckt, ist nicht mehr dogmatisch im Sinne von engstirnig. Chesterton als undogmatischer Dogmatiker weiß, daß jeder Dogmatismus das Ende einer echten Auseinandersetzung ist, denn der Dogmatismus weigert sich, das Dogma auf die Erfahrung zu beziehen. Nur dieser Bezug aber ist das Kriterium, das die Orthodoxie einer Theorie vom Leben kenntlich macht. Ihr Dogma entdeckt das Leben tatsächlich, und nur zu einem solchen Dogma kann man sich bekennen. Um es zu finden, bedarf es des Humors, der jenseits von Bigotterie und Fanatismus sich der Orthodoxie und Häresie im Sinne des Glaubens bedient, und sich die Freiheit für die Entscheidung zur Wahrheit bewahrt. "*To know the best theories of existence and to choose the best from them (that is, to the best of our strong conviction) appears to us the proper way to be neither bigot*

nor fanatic, but something more firm than a bigot and more terrible than a fanatic, a man with a definite opinion." (348)

>Inhaltsverzeichnis

4.1.3 Die göttliche Frivolität

Gleichgültig, ob man ihn für einen 'Häretiker' oder einen 'Orthodoxen' hielt, der Vorwurf der Frivolität schallte Chesterton aus beiden Lagern entgegen. Man bezweifelte nicht, daß er seine eigene Meinung kundtue, was aber keinesfalls angehe, sei die lockere Art, in der das geschehe: "*A critic once remonstrated with me saying, with an air of indignant reasonableness, 'If you must make jokes, at least you need not make them on such serious subjects*.'" (349)

Einem dieser Kritiker, Joseph McCabe (350), widmet er in '*Heretics*' ein ganzes Kapitel mit der Überschrift: '0n Mr. McCabe and a Divine Frivolity'. McCabe hatte Chesterton zwar die Glaubwürdigkeit und Ernsthaftigkeit seines Anliegens bescheinigt, aber ihm gleichzeitig vorgeworfen, er bringe es in untragbar unterhaltsamer Weise zur Sprache. Chesterton zitiert McCabe: "*'But how a serious social student can think of curing the thoughtlessness of our generation by strained paradoxes; of giving people a sane grasp of social problems by literary sleight-of-hand; of settling important questions by a reckless shower of rocketmetaphors and inaccurate 'facts,' and the substitution of imagination for judgement, I cannot see.*'" (351)

Chesterton ist dieser Vorwurf der Frivolität und Unangemessenheit seiner literarischen Mittel besonders aufgrund seiner Äußerungen zu Religion und Glauben immer wieder begegnet. Er nennt ihn "*very common in men of the clerical type*" (352): "*Numbers of clergymen have from time to time reproached me for making jokes about religion; and they have almost invoked the authority of that very sensible commandment which says, 'Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain.' Of course, I pointed out that I was not in any conceivable sense taking the name in vain. To take a thing and make a joke out of it is not to take it in vain. It is, on the contrary. to take it and use it for an uncommonly good object. To use a thing in vain means to use it without use. But a joke may be exceedingly useful; it may contain the whole earthly sense, not to mention the whole heavenly sense, of a situation.*" (353) Chesterton kann sich auf den Humor in der Bibel berufen, wo Gott selbst als froher Gott erscheint: "*In the same book in which God's name is fenced from being taken in vain, God himself overwhelms Job with a torrent of terrible levities. The same book which says that God's name must not be taken vainly, talks easily and carelessly about God laughing and God winking*." (354)

Die Kleriker, die Chesterton angreifen, verwenden den Namen Gottes auf unzulässige Weise, denn sie sind nicht mehr in der Lage, seine Bedeutung anzugeben. Ihre Orthodoxie wird häretisch, weil sie sich nicht mehr verständlich machen kann. Die Theologen selbst richten den größten Sachen für den Glauben an. Sie geben eine Autorität im Hinblick auf die Verwednung des Gottesbegriffs vor, die sie überhaupt nicht besitzen: "*The people (as I tactfully pointed out to them) who really take the name of the Lord in vain are the clergymen themselves. The thing wich is fundamentally and really frivolous is a careless solemnity.*" **(355)**

Nicht immer ist dort, wo der Anspruch erhoben wird, daß es um eine bestimmte Sache geht, diese Sache auch tatsächlich behandelt. Sachliche Inkompetenz verbirgt sich hinter den Fassaden von Institutionen und offiziellen Autoritäten und verhindert mit dem doktrinären Anspruch auf Wahrheit die Auseinandersetzung mit den wirklichen Problemen. Wo so der Humor einem feierlich-pathetischen Dogmatismus gewichen ist, kann man sicher gehen, daß die Orthodoxie hinter dem Schein der Orthodoxie aus dem Blick gekommen ist. Es bedarf häretischer Unbefangenheit und überlegenen Humors, um sie aus der Umklammerung des Dogmatismus zu befreien: "*In the modern world solemnity is the direct enemy of sincerity. In the modern world sincerity is almost always on one side, and solemnity almost always on the other. The only answert possible to the fierce and glad attack of*

sincerity ist the miserable answer of solemnity." **(356)**

Chesterton stellt diesem Dogmatismus, der eine Häresie in der Orthodoxie ist, ein Reden entgegen, das weiterführt und darauf aus ist, Erkenntnisse ans Licht zu bringen und Tatsachen aufzudecken. Die Überraschung und Verwundertung über das, was man hört, darf nicht auf dem Eindruck durch gekonnte Effekthascherei beruhen, sondern muß in der Erkenntnis der Wahrheit begründet sein, die sich im Humor verständlich gemacht hat: "*Suffice it to say here that the only serious reason which I can imagine inducing any one person to listen to any other is, that the first person looks to the second person with an ardent faith and a fixed attention, expecting him to say what he does not ecpect him to say.*" **(357)**

Humor und 'Frivolität' stehen bei Chesterton im DIenst dieser Aufgabe. Er will das Dogma flüssig machen und sei es mit Hilfe seiner Unterhaltsamkeit, damit es verstanden werden kann. Aber das ist das Schwere und nicht das Leichte, wie er in 'Orthodoxy' einmal anmerkt, denn es ist leichter, am Vorurteil festzuhalten, als sich davon zu befreien: "*It is much easier to write a good 'Times' leading article than a good joke in 'Punch'. For solemnity flows out of men naturally; but laughte is a leap. It is easy to be heavy: hard to be ligt. Satan fell by the force of gravity.*" **(358)**

Chesterton unterhält, ohne oberflächlich zu sein, und zerstört mit seinem Humor und seinen Paradoxien eine Vielzahl der Gemeinplätze, die den Zugang zu allen wichtigen Fragen im Leben verstellen. Seine Empfehlung an den ernsthaften, bemühten und feierlich-dogmatischen McCabe lautet dementsprechend: "*He ought himself to be importing humour into every controversy; for unless a man is in part a humorist, he is only in part a man. To sum up the whole matter very simply, if Mr. McCabe asks me why I import frivolity into a discussion of the nature of man, I answer, because frivolity is a part of the nature of man.*" (359)

Der Humor ist selbst eine.dogmatische Größe. Das Lachen tut der Wahrheit keinen Abbruch und die Paradoxie verwirrt die Geister nicht, sondern bringt überhaupt erst zum Vorschein, worum es geht. Der Humor bricht Verkrustungen auf. Nur wer von sich selbst absehen und sein Dogma zum Gegenstand von Scherzen machen kann, bringt die Sache selbst zum Leuchten. Der Humor sieht Orthodoxie und Häresie im Licht ihrer wirklichen Bedeutung. Und das ist etwas Göttliches: "*Angels can fly because they can take themselves lightly.*" (360)

>Inhaltsverzeichnis

4.2 Die Verrücktheit in der Häresie: 'Heretics'

'*Heretics*' versammelt achtzehn Essays, die Chesterton zuvor schon in den '*Daily News*' veröffentlicht hatte, für die Buchausgabe jedoch umschrieb und erweiterte (361). Seine erklärte Absicht mit diesem Buch ist es, die philosophischen Dogmen seiner berühmtesten Zeitgenossen, sofern sie in ihrer Literatur greifbar werden, zu kritisieren: "*I wish to deal with my most distinguished contemporaries, not personally or in a merely literary manner, but in relation to the real body of doctrine which they teach.*" (362) Im Hinblick auf G.B.*Shaw*. seinen Lieblingsfeind. liest sich das dann so: "*I am not concerned with Mr. Bernard Shaw as one of the most brilliant and one of the most honest men alive; I am concerned with him as a Heretic - that is to say, a man whose philosophy is quite solid, quite coherent, and quite wrong.*" (363)

Inwiefern etwa *Shaws* Doktrin häretisch ist, entwickelt Chesterton von seinem Bekenntnis her. Er greift in 'Heretics' das Dogma der Moderne an, das den Glauben an den Menschen als Kritik des Glaubens an Gott, der dem Menschen schaden soll, versteht. Diese Orthodoxie ist jedoch eine Häresie, denn ihr Dogma ist unmenschlich. Sie ist im Gegensatz zu ihrer Intention dem Leben feindlich, weil sie im Menschen etwas sieht, was er nicht ist. Deshalb liegt in ihr eine Verrücktheit, der man im Glauben an

Gott nicht verfällt, denn er ist eine Kritik am Glauben an den Menschen, insofern er häretisch worden kann.

'Heretics" ist kein systematisches Buch und es provoziert. Chestertons eigener Standpunkt kommt meist nur implizit in dem zur Geltung, was er ablehnt, ohne daß er positiv formuliert würde. Darüberhinaus sind auch die einzelnen Essays thematisch nicht sehr geschlossen, sondern kommen im Vorübergehen auf alles Mögliche zu sprechen, was mit dem behandelten Häretiker oder der kritisierten Häresie in Verbindung stehen könnte: "*Mr.Chesterton perceives a thousand truths: but he perceives no consistent body of truth*." (364) meint ein Kritiker.

Dennoch zeichnet sich Chestertons theologische Position unverkennbar ab, wenn er seine Gegner kritisiert und ihnen vorhält, daß ihre Dogmen eine Auffassung vom Leben verkörpern, die an der Wirklichkeit vorbeigeht. Chesterton stellt dem individuellen, künstlerischen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und politischen Bewußtsein seiner Zeit eine Diagnose, die äußerst negativ ausfällt. Die Orthodoxie der Gegenwart ist realitätsblind. Daher ist sie lächerlich. Er bekämpft sie mit den Waffen des Humors und bleibt tolerant, weil er darauf vertrauen kann, in seiner Unterhaltsamkeit verstanden zu werden.

Die Disparatheit von '*Heretics*' macht einen ordnenden Zugriff unumgänglich. Bei näherer Untersuchung lassen sich jedoch die Hauptangriffsziele Chestertons ohne weiteres ausmachen. Er sagt jeder Weltanschauung den Kampf an, in der der Mensch seine Würde verliert.

>Inhaltsverzeichnis

4.2.1 Der Mensch in der Kunst - Das absolute Subjekt

Pater, Swinburne, Wilde, Whistler und andere propagieren die Kunst um,der Kunst willen und sind Vertreter einer Weltanschauung, die Chesterton die " ... *'carpe diem' religion*; ... " (365) nennt. Ihr Ästhetizismus ist die Meinung, daß man sowohl einen Anspruch auf das Glück habe, als auch die Möglichkeit, die Fähigkeit und das Recht, es für sich selber herzustellen. Die Kunst soll diesen Anspruch einlösen. Man entdeckt sich deshalb nicht in ihr, sondern maskiert sich damit. Sie ist eine Inszenierung und Glorifizierung und nichts, worin die Wirklichkeit zum Vorschein kommt.

Musterbeispiel dieser Form des Solipsismus ist für Chesterton George Moore (366). Moore, Maler und Schriftsteller, der seine Jugend und seine Pariser Kunststudien in den 'Confessions of a Young Man' beschrieben hatte, sei so in sich selbst und seinen vermeintlichen Erfahrungsreichtum vernarrt, daß seine Literatur nicht mehr der Kommunikation diene, sondern zur bloßen Selbstbespiegelung geworden sei. in '*The Moods of Mr.George Moore*' schreibt Chesterton: "*Mr.Moore's egoism is not merely a moral weakness, it is a very constant and influential aesthetic weakness as well. We should really be much more interested in Mr.Moore if he were no't quite so interested in himself*." (367) Die Folge dieser Egozentrik ist ein Werk, dessen Inhalt sich so zusammenfassen läßt: "*'The Grand Canal with a distant view of Mr.Moore,' 'Effect of Mr.Moore through a Scotch Misty' 'Mr.Moore by Firelight,' 'Ruins of Mr.Moore by Moonlight,' and so on...*" (368) Die Berechtigung der Subjektivität als Zugang zur Objektivität der Welt wird bei ihm pervertiert. Über der Selbstdarstellung des eigenen Ich gerät seine Abhängigkeit von der Gesellschaft und seine Relativität völlig in Vergessenheit. Die Gewöhnlichkelt der eigenen Existenz wird zu absoluter Bedeutsamkeit überhöht. Das einzige, was man an Moore entdecken kann, ist seine Überheblichkelt: "*Where another man would say, 'It is a fine day,' Mr.Moore says, 'Seen through my temperament, the day appeared fine.*" (369) Der Anspruch, etwas von sich selbst zu offenbaren, wird nicht eingelöst. Seine Kunst verstellt den Blick auf das, was mit ihm und mit der Wirklichkeit tatsächlich der Fall ist: "*One of the thousand objections to the sin of pride lies precisely in*

this, that self-consciousness of necessity destroys self-revelation. A man who thinks a great deal about himself will try to be many-sided, attempt a theatrical excellence at all points, will try to be an encyclopaedia of culture. and his own real personality will be lost in that false universalism." (370)

Insofern diese Kunst einen falschen Begriff von der Objektivität in der Subjektivität darstellt, weil das Wirkliche hinter dem als wirklich Behaupteten verschwindet, verliert der Mensch seine Identität. Das macht das Böse in ihr aus. Typisch dafür ist die Rede von der Moral, die sich ständig wandelt, und die zu verschiedenen Zeiten der Menschheitageschichte völlig unterschiedlich gewesen sein kann. Sie besagt nichts anderes, als daß die Unterscheidung von Gut und Böse nicht möglich sei. Diese '*very common phrase of modern intellectualism*' (371) ist eine weitere Verrücktheit, weil derjenige, der diese Auffassung vertritt, keinerlei Tatsachen mehr festzustellen vermag: "*It is as if a man said, 'Camels in various places are totally diverse; some have six legs. some have none, some have scales, some have feathers, some have horns, some have wings, some are green, some are triangular. There is no point which they have in common.' The ordinary man of sense would reply. 'Then what makes you call them all camels? What do you mean by a camel? How do you know a camel when you see one?'*" (372)

Die Wirklichkeit verschwindet hinter ihrem Begriff. Sie wird von ihm nicht erreicht. Auf der gesellschaftlichen Ebene birgt diese absolute Subjektivität die Gefahr der Kommunikationsunfähigkeit in sich. Man erfaßt weder sich selbst noch die anderen. Der Ästhetizismus ist das Ende eines Denkens, das sich verantworten kann. Er erklärt alle anderen Menschen zu Narren, weil der Ästhet nur an sich selbst glaubt.

Von daher kann man die Lehre von der Erbsünde als einen Begriff verstehen, der jeden Ästhetizismus übersteigt und kritisiert, weil sie die Realitäten des Lebens angemessen erschließt. Sie ist nicht eine Verfremdung des Lebens, sondern ein Schlüssel zu ihm. Mit ihr entdeckt man, daß die. jenigen die wirklichen Narren sind, die selbstgerecht die anderen für Narren halten. "*Christianity, with a surer and more reverent realism, says that they are all fools. This doctrine is sometimes called the doctrine of original sin. It may also be described as the doctrine of the equality of men*." (373) Alle Ästheten, Subjektivisten, Hedonisten und Neuheiden, die das Leben in seiner Fülle ausschöpfen wollen, können nicht einmal das im Leben finden, was schon lange entdeckt ist. Sie täuschen sich über den Zustand der Welt und ihre eigene Situation: "*I accuse them of ignoring definite human discoveries in the moral world, discoveries as definite, though not as material, as the discovery of the circulation of blood. We cannot go back to an ideal of reason and sanity. For mankind has discovered that reason does not lead to sanity. We cannot go back to an ideal of pride and enjoyment. For mankind has discovered that pride does not lead to enjoyment*." (374) Diesen Entdeckungen wagt sich Mr.Moore nicht zu stellen. Er hat Angst vor der Wirklichkelt: "*Mr.Moore hates Catholicism because it breaks up, the house of looking-glasses in which he lives*." (375)

>Inhaltsverzeichnis

4.2.2 Der Mensch im Naturalismus - Leben ohne Entwurf

Der Naturalismus ist eine Kritik des ästhetischen Idealismus. Mit den Mitteln eines drastischen Realismus versucht er das Leben so zu zeichnen, wie es wirklich ist, in seiner ganzen Erbärmlichkeit, seiner Not und seinem Elend. Chesterton bezieht sich wiederholt auf Maupassant, Zola und Ibsen als Vertreter des Naturalismus, konzentriert sich aber in seinem Essay '*0n the Negative Spirit*' auf *Ibsen* (376), dem auch *Shaw* in seinem Buch '*The Quintessence of Ibsenism*' seine Reverenz erwiesen hatte. Er findet bei Ibsen das Paradigma einer Lebenseinstellung, deren Realismus bei näherer Betrachtung im Widerspruch zu seiner realistischen Intention wirklichkeitsblind ist, nicht jedoch weil er die Existenz des Bösen, sondern die des Guten bestreitet: "*A modern morality. on the other hand, can only point with*

absolute conviction to the horrors that follow breaches of law; its only certainty is a certainty of ill. It can only point to imperfection." (377)

Sind die Ästheten auf dem einen, ist der Naturalismus auf dem anderen Auge blind. In *Ibsens* Dramen wie etwa in '*Gespenster*', in *'Säulen der Gesellschaft*' oder in der '*Wildente*' steht die Realität des Bösen mit ihren Ursprüngen und Bedingungen immer im Mittelpunkt. Sie wird hergeleitet und beschrieben, aber sie wird nicht angemessen begriffen. Der Mensch kann sich ihm gegenüber nicht verhalten, er ist Opfer von Anlage und Milieu und weiß nichts davon, daß er sich zum Guten und gegen das Böse entscheiden kann. Weil der Naturalismus die menschliche Entscheidungsfreiheit bestreitet, stellt er eine Häresie dar. Er sieht im Menschen weniger als er ist: "*The human race, according to religion, fell once, and in falling gained the knowledge of good and evil. Now we have fallen a second fallen a second time, and only the knowledge of evil remains to us*." (378)

Der Naturalismus kennt keine Lebensentwürfe, denen wenigstens die Möglichkeit des Gelingens zugebilligt wird. Das menschliche Leben muß unweigerlich scheitern, weil es sich in seiner Misere erschöpft. Es ist ein Teufelskreis. In der Konsequenz zerstört eine solche Weltauffassung Identität, weil es in ihr keine Hoffnung für den Menschen gibt. Chesterton geht es nun in seiner Kritik nicht um eine billige Verklärung des Lebens, die nur eine andere Form der Täuschung wäre, sondern um die Tatsächlichkeit des Guten in ihm. Die Folgen eines schlechten Realismus zeigen sich etwa im Erziehungswesen, das ohne Ziel bleibt. Man sagt: "*'Neither in religion nor morality, my friend, lie the hopes of the race, but in education*.'" (379), was man mit Chesterton übersetzen muß: "*This, clearly expressed, means: 'We cannot decide what is good, but let us give it to our children.*'" (380)
379Der Naturalismus ist also weit unrealistischer als er seinem Anspruch nach sein will. Er übersieht eine Seite des Lebens, die tatsächlich existiert. Wenn er von der Theologie her zu kritisieren ist, so jedenfalls nicht wegen seines Realismus: "*Strong and genuine religious sentiment has never had any objection to realism; on the contrary, religion was the realistic thing, the brutal thing, the thing that called names*." (381) Was an ihm zu kritisieren ist, ist das Fehlen eines Entwurfs vom Leben, der Entdeckungskapazität besitzt. Chesterton hält *IbsenDante* entgegen, in dessen '*GöttlicherKomödie*' der Entwurf des Lebens weit umfassender ist, als in *Ibsens* Dramen: "*No one, I imagine, will accuse the author of the 'Inferno' of an Early Victorian prudishness or a Podanapian optimism. But Dante describes three moral instruments - Heaven, Purgatory, and Hell, the vision of perfection, the vision of improvement, and the vision of failure. Ibsen has only one - Hell*." (382)

Ein Entwurf des Lebens, der ohne Hoffnung ist, weil er die Existenz Gottes leugnet, ist unmenschlich. Die Hoffnung auf die Zukunft und auf die Fähigkeit des Menschen, das Gute zu tun, verdecken nicht die Wirklichkeit, sondern konstituieren sie. Der Glaube an das Absolute bringt den Menschen zu sich selbst: "*People who say that an ideal is a dangerous thing, that it deludes and intoxicates, are perfectly right. But the ideal which intoxicates most is the least idealistic kind of ideal. The ideal which intoxicates least is the very ideal ideal; that sobers us suddenly, as all heights and precipices and great distances do*." (383) Der realistischste Entwurf des Lebens ist der Glaube des Christentums, weil in ihm die Grenzen und Möglichkeiten des Lebens am präzisesten umrissen sind. Sein Dogma ist der Inbegriff dessen, was der Mensch ist.

>Inhaltsverzeichnis

4.2.3 Der Mensch und seine Weltbetrachtung - Pauschalisierung des Lebens

Chesterton war während des Burenkriegs auf Seiten der Buren und nicht auf Seiten des britischen Weltreiches. Im Gegensatz zu Rudyard Kipling (384), dem Dichter des Empire, konnte man ihm mangelnden Patriotismus vorwerfen. Aber Kiplings selbstbewußter Imperialismus scheint Chesterton

bedenklich: "*He admires England because she is strong, not because she is English*." (385) Kiplings bekanntes Bonmot, was denn diejenigen von England verstehen könnten, die nur England kennen, kehrt er um: "*'What can they know of England who know only the world?' for the world does not include England any more than it includes the Church*." (386)

Kiplings Weitgereistheit beschränkt seinen Blick: "*Mr.Kipling, with all his merits, is a globetrotter; he has not the patience to become a part of anything*." (387) Die Überheblichkeit, mit der er auf die zahlreichen Orte zurückblickt, die er besucht hat, täuscht über die Größe der Welt, die er kennt. Seine Weltbetrachtung trägt imperialistische Züge, denn sie sieht die Wirklichkeit nicht: "The globetrotter lives in a smaller world than the peasant. He is always breathing an air of locality. London is a place, to be compared to Chicago; Chicago is a place, to be compared to Timbuctoo. *But Timbuctoo is not a place, since there, at least, live men who regard it as the universe, and breathe, not an air of locality, but the winds of the world.*" (388) Er lernt keine Menschen kennen, sondern bekommt nur eine vage Vorstellung von ihnen. Die Länder, die er besucht, kann er letztlich nicht voneinander unterscheiden. Sieht der Imperialismus sie nur unter dem Aspekt ihrer Ausbeutung, so identifiziert Kipling sie mit den Vorurteilen seiner europäischen Überheblichkeit. Indem er die Wirklichkeit pauschalisiert, vergeht er sich gegen den Menschen. "*It is inspiriting without doubt to whizz in a motor-car round the earth, to feel Arabia as a whirl of sand or China as a flash of rice-fields. But Arabia is not a whirl of sand and China is not a flash of rice-fields. They are ancient civilizations with strange virtues buried like treasures.*" (389)

Denselben Vorwurf der Pauschalisierung des Lebens macht Chesterton in *'The Mildness of the Yellow Press*' der englischen Sensationspresse. Seiner Ansicht nach muß man nicht ihre Sensationslust, Gewalttätigkeit und Vulgarität angreifen, sondern ihre hoffnungslose Mittelmäßigkeit, die allen wirklichen Problemen ausweicht; "*The real vice is not that it is startling, but that it is quite unsupportably tame. The whole object is to keep along a certain level of the expected and the commonplace; it may be low, but it must take care also to be flat*." (390) Der Sensationsjournalismus kann überhaupt keine wirklichen Sensationen im Sinn einer Offenbarung oder einer Überraschung hervorrufen, weil ihm der Mut dazu fehlt, die Vorurteile seiner Leser in Frage zu stellen. Sein Erfolg beruht darauf, daß er das, was jeder für die Wahrheit hält, bestätigt, und sich hütet, die Klischees, mit denen sich die Leser zufrieden geben, zu konfrontieren mit dem, was ist. Denn wer die Pauschalität aufhebt und konkret wird, begibt sich in Gefahr, weil er die Wahrheit sagt. "*Real sensationalism, of which I happen to be very fond, may be either moral or immoral. But even when it is most immoral, it requires moral courage. For it is one of the most dangerous things on earth genuinely to surprise anybody*." (391)

Die Gegenwart hat die Tendenz, der Realität aus dem Weg zu gehen und sie in Gemeinplätzen zu entschärfen. Die moderne Gesellschaft funktioniert nur, weil sie die Individualitäten und widersprüchlichen Lebensauffassungen idealisiert und keine wirklichen, Entscheidungen herausfordernden Begegnungen mehr zuläßt: "*A big society is a society for the promotion of narrowness. It is a machinery for the purpose of guarding the solitary and sensitive individual from all experience of the bitter and bracing human compromises*." (392) Aber je weiter sich der Mensch von der Wirklichkeit entfernt, um so mehr verliert er sich selbst und um so mehr gilt ihm nur das als wirklich, was nicht er selber ist: "*He has to soothe and quiet himself among tigers and vultures, camels and crocodiles. These creatures are indeed very different from himself. But they do not put their shape or colour or custom into a decisive intelltual competition with his own*." (393) Die pauschale Weltbetrachtung verhindert die Begegnung mit dem Leben.

Ein Symptom dafür ist die Langeweile. Nichts ist mehr interessant genug, um die Aufmerksamkeit auf sich lenken zu können. Die Faszination des Exotischen und die hohlen Sensationen der Presse erschöpfen sich in kurzer Zeit, und schon ist man wieder auf der Suche nach neuen Erfahrungen, die die Langeweile vertreiben sollen. Es gibt keine Wunder mehr. Die Poesie des Lebens läßt sich erst dann

wiederentdecken, wenn man die Begriffe des Lebens tatsächlich dazu verwendet, es zu erschließen: "*There is no such thin on earth as an uninteresting subjekt; the only thing that can exist is an uninterested person*." (394) Erst der eigene Bezug auf die Tatsachen des Lebens kann ihnen ihren pauschalen Charakter nehmen. Die Langeweile verschwindet, wenn man feststellt, daß einen das Leben selbst betrifft.

Chesterton demonstriert diesen Sachverhalt am Beispiel eines Stellwerks. Ein Stellwerk scheint eine völlig uninteressante und nüchterne Wirklichkeit zu sein, solange man den Begriff 'Stellwerk' nicht auf die Wirklichkeit bezieht, die er erschließt: "*A signal-box is only called a signal-box; it is a house of life and death*." (395). Die Poesie eines Stellwerks kommt zum Vorschein, wenn man begreift, daß es eine Tatsache ist, von der Leben und Tod abhängen: "*The word 'signal-box' is unpoetical. But the thing signal-box is not unpoetical; it is a place where men, in an agony of vigilance, light blood-red and sea-green fires to keep other men from death. That is the plain, genuine description of what it is; the prose only comes in with what it is called*." (396)

Den Vorwurf, er poetisiere das Leben, wo es schlichtweg nur banal ist, weist Chesterton zurück. Wenn es so scheint, als ob es nichts mehr zu entdecken gäbe, dann liegt diese Täuschung in der Weltbetrachtung begründet: "*It is the idea that some things are not poetical which is literary, which is a mere product of words*." (397) Der Erfahrungsgehalt von Begriffen wird nicht postuliert, sondern er zeigt sich*: "The sense that everything is poetical is a thing solid and absolute; it is not a mere matter of phraseology or persuasion. It is not merely true, it is ascertainable*." (398)

Der Begriff, der die Komplexheit und Schönheit des Lebens ebenso wie seine Schrecken wirklich erreicht, ist die Weltbetrachtung des Christentums, die der modernen Gesellschaft abhanden gekommen ist, und die Chesterton als das einzige Mittel betrachtet, die Pauschalislerung des Lebens aufzubrechen. Das christliche Gebot, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, ist die Aufforderung, das eigene Leben konkret werden zu lassen, indem man hinter die Pauschalität zur Wirklichkeit vorstößt. Die größte Entdeckung des Glaubens ist der Mensch. "*We make our friends; we make our enemies; but God makes our next-door neighbour. Hence he comes to us clad in all the careless terrors of nature; he is as strange as the stars, as reckless and indifferent as the rain. He is Man, the most terrible of the beasts*." (399)

>Inhaltsverzeichnis

4.2.4 Der Mensch im Szientismus - Die Fortschrittsgläubigkeit

Immer wieder greift Chesterton in *'Heretics*' die Wissenschaftsgläubigkeit an. In seinen Augen maßt sie sich eine Autorität an, die allzu oft dazu dient, die Tatsachen zu verschleiern, anstatt sie herauszustellen. Seine Angriffe richten sich nicht gegen die Wissenschaft als solche, sondern gegen die Ideologien, die sich auf sie berufen. Als Ideologie wird sie zum Erfüllungsgehilfen der Mächtigen: "*Science in the modern world has many uses; its chief use, however, is to provide long words to cover the errors of the rich*." (400) Ihre immer weiter fortschreitende Spezialisierung und ihre gigantische Anhäufung von Faktenwissen dient längst nicht mehr dem Menschen selbst. Während die letzten Einzelheiten irgendwelcher Spezialprobleme aufgeklärt werden, bleibt der Mensch außer Betracht: "*Science can anlyse a pork-chop, and say how much of it is phosphorus and how much is protein; but science cannot analyse any man's wish for a pork-chop, and say how much of it is hunger, how much custom, how much nervous fancy, how much a haunting love of the beautiful*." (401)

H.G.*Wells* und mit ihm dem ganzen Wissenschaftsbetrieb wirft er vor, daß der Ansatz seiner wissenschaftlichen Bemühungen von vornherein verfehlt ist, weil er den Menschen aus dem Blick

verloren hat. "He is still slightly affected with the great scientific fallacy; I mean the habit of beginning not with the human soul, which is the first thing a man learns about, but with some such thing as protoplasm, which is about the last." (402) So hat ein falsch verstandenes Objektivitätsideal dazu geführt, daß zum Beispiel die Ethnologie und die Sagenforschung das forschende Subjekt selbst aus ihren Untersuchungen zu eliminieren suchen, ob. wohl nur der Bezug auf seine Erfahrung und Weltauslegung seine Erkenntnisse hervorbringen kann: "*It is necessary to cease to be a man in order to do justice to a microbe; it is not necessary to cease to be a man in order to do justice to men*." (403)

H.G.*Wells* und G.B.*Shaw* bilden im Werk Chestertons die Hauptgegner, wenn er die Fortschrittsgläubigkelt der Wissenschaft kritisiert. *Wells* propagierte in seinen Zukunftsromanen (404) und seinen wissenschaftlich-philosophischen Schriften den Weg in eine technische Zivilisation, die die Menschen aus ihrem gegenwärtigen Elend befreien würde. Chesterton bezieht sich insbesondere auf das.1903 erschienene Buch *'Mankind in the Making*', in dem *Wells* den Fortschritt allein schon dadurch garantiert sieht, daß man die menschliche Fortpflanzung wissenschaftlich erforscht und steuert: " *... he dismisses the ideals of art, religion, abstract morality, and the rest, and says that he is going to consider men in their chief function, the function of parenthood. He is going to discuss life as a 'tissue of births'. He is not going to ask what will produce satisfactory saints or satisfactory heroes, but what will produce satisfactory fathers and mothers*." (405)

Die Evolution und damit der Fortschritt der Menschheit werden als ein automatischer Prozeß betrachtet, der unweigerlich in eine bessere Zukunft führen wird: "*The case of. the general talk of 'progress' is, indeed, an extreme one. As enunciated to-day, 'progress' is simply a comparative of which we have not settled the superlative. We meet every ideal of religion, patriotism, beauty, or brute pleasure with the alternative ideal of progress - that is to say, we meet every proposal of getting something what we know about, with an alternative proposal of getting a great deal more of nobody knows what.*" (406)

Wells Begriff vom Fortschritt an sich ist in den Augen Chestertons absurd, denn er läßt den Menschen und seine Handlungsfreiheit völlig außer Betracht, der den Fortschritt schließlich verwirklichen muß und nur verwirklichen kann, wenn er ein Ziel vor Augen hat, das er verwirklichen will und soll. Er kann nur voranschreiten, wenn er weiß, was er verändern will. Fortschritt kann nicht definiert werden ohne ein Ziel: "*Nobody can be progressive without being doctrinal; I might almost say that nobody can be progressive without being infallible - at any rate, without believing in some infallibility. For progress by its very name indicates a direction; and the moment we are in the least, doubtful about the direction, we become in the same degree doubtful about the progress*." (407)

Nun ist *Wells* Utopie durchaus auch inhaltlich näher bestimmt und verkörpert insofern ein Ideal, auf das sich die Menschheit hinbewegen soll, aber diese Utopie leidet wie die meisten Utopien daran, daß sie die Realitäten des Lebens nicht in Rechnung stellt und genau die Probleme nicht angeht, deren Lösung Voraussetzung für die Verwirklichung der Utopie ist. So konzipiert *Wells* sein Utopie. beispielsweise als einen Weltstaat, in dem alle nationalen Differenzen überwunden sind, weil nur so der Frieden garantiert werden könne. Gerade in dieser Zentralisierung und Uniformierung aber sieht Chesterton die mögliche Ursache von Kriegen: "*It does not seem to occur to him that, for a good many of us, if it were a world-state we should still make war on it to the end of the world. For if we admit that there must be varieties in art or opinion, what sense is there in thinking there will not be varieties in government?*" (408) Eine Einheit ist dann nicht wünschenswert, wenn in ihr die lokalen Eigenheiten und nationalen Unterschiede zerstört werden. Der Mensch verliert dabei: "*For the highest thing does not tend to union only; the highest thing tends also to differentiation*." (409)

Wells Wissenschaftsgläubigkeit verfällt in denselben Fehler, der den Positivismus in den Humanwissenschaften so steril macht. Er verkürzt die Natur des Menschen: *"In his new Utopia he says,*

for instance. that a chief point of the Utopia will be a disbelief in original sin. If he had begun with the human soul - that is, if he had begun on himself - he would have found original sin almost the first thing to be believed in." (410)

Dieselbe Blindheit für den Menschen findet Chesterton bei *Shaw*, der unter dem Einfluß Nietzsches in seinem Drama '*Man and Superman. A Comedy and a Philosophy*' (1903) eine Religion des Übermenschen entwirft. Der Mensch wie er ist, ist ihm zu minderwertig: "*He has all the time been silently comparing humanity with something that was not human, with a monster from Mars, with the Wise Man of the Stoics, with the Economic Man of the Fabians, with Julius Caesar, with Siegfried, with the Superman*." (411)*Shaw* geht vom Bild eines Menschen aus, den es nicht gibt, und will einen Menschen hervorbringen, den es nie geben kann: "*It is rather as if a nurse had tried a rather bitter food for some years on a baby, and on discovering that it was not suitable, should not throw away the food and ask for a new food, but throw the baby out of window, and ask for a new baby*." (412) Seine Humanität ist unmenschlich, weil sie den Menschen an etwas mißt, was er nicht ist. In dieser Form ist der Glaube an die Zukunft des Menschen eine Häresie: "*Mr.Shaw cannot understand that the thing which is valuable and lovable in our eyes is man - the old beer-drinking, creed-making, fighting, failing, sensual, respectable man*." (413)

Chesterton verweist *Shaw* auf die Kirche, deren Stärke und geschichtliche Wirksamkeit auf ihrer vermeintlichen Schwäche beruht, den Menschen zu gering einzuschätzen, denn keine Kette ist stärker als ihr schwächstes Glied. Das Christentum ist ein Entwurf des zukünftigen Lebens, der nicht auf den Übermenschen warten muß, den es noch nicht gibt, sondern mit dem Menschen beginnt, der schon existiert: "*When Christ at a symbolic moment was establishing His great society, He chose for its corner-stone neither the brilliant Paul nor the mystic John, but a shuffler, a snob, a coward - in a word, a man. And upon this rock He has built His Church, and the gates of Hell have not prevailed against it*." (414)

>Inhaltsverzeichnis

4.2.5 Der Mensch und die Oligarchie - Die Herrschaft der Wenigen

Die modernen Demokratien behaupten, das Prinzip der Gleichheit politisch verwirklicht zu haben. Aber Chesterton bezweifelt den Anschein der Herrschaft des Volkes; das Kennzeichen der Gegenwart ist nicht die Demokratie, sondern ihr Gegenteil: "*Everything in our age has, when carefully examined. this fundamentally undemocratic quality*." (415) Er belegt seine Behauptung an zwei Strömungen innerhalb der Literatur, die auf unterschiedliche Weise einen undemokratischen Dünkel in Hinsicht auf die Basis der Macht, das Volk, erkennenlassen. Im einen Fall handelt es sich um die '*Smart Novelists*', die der englischen Aristokratie huldigen, und im anderen um die '*Slum Novelists*', deren mit sozialkritischem Pathos vorgetragenes Thema das Elend der Armen ist.

Die 'Smart Novelist', die Chesterton angreift, betreiben die Verherrlichung der Oberschicht. Nicht genug damit, daß sie die Macht besitzt, wird sie von ihnen auch noch als eine Form höheren Menschentums gepriesen. Die Romane von Anthony *Hope* (416) oder Robert *Hichens* (417) zum Beispiel vertreten dieses Menschenbild, das die Aristokratie in ihrer Arroganz bestätigt: "*A man may say that a giraffe's head strikes the stars, or that a whale fills the German Ocean, and still be only in a rather excited state about a favourite animal. But when he begins to congratulate the giraffe on his feathers, and the whale on the elegance of his legs, we find ourselves confronted with that social element which we call flattery*." (418)

Kälte und Härte werden in dieser Literatur zu beneidenswerten Tugenden der Herrschenden: "*From representing aristocrats as people who suppressed their feelings, it has been an easy step to representing aristocrats as people who had no feelings to suppress. Thus the modern oligarchist has*

made a virtue for the oligarchy of the hardness as well as the brightness of the diamond." (419) Was ein Engländer, und noch weiter, was ein Mensch ist, darf deshalb nicht an der Literatur des '*Smart Set*' abgelesen werden:

"*All this means one thing. and one thing only. It means that the living and invigorating ideal of England must be looked for in the masses; it must be looked for where Dickens found it* - ... " (420) und das größte Verdienst von *Dickens* bestand darin: " ... *that he could not describe a gentleman*." (421)

Dieselbe den Menschen verachtende Haltung beobachtet Chesterton in der Literatur der '*Slum Novelists*', deren Sozialkritik ihre Klassenbedingtheit in der Herablassung verrät, mit der sie den Armen begegnet. Er nennt etwa Arthur *Morrison* (422) als Vertreter dieser Literatur und findet bei allen '*Slum Novelists*' einen Ansatz, der sich auf die 'Psychologie der Armut' konzentriert und der Meinung Vorschub leistet, ein armer Mensch unterscheide sich von einem reichen Menschen der Natur nach: "*A poor man is a man who has not got much money. This may seem a simple and unnecessary description, but in the face of a great mass of modern fact and fiction, it seems very necessary indeed; most of our realists and sociologists talk about a poor man as if he were an octopus or an alligator*." (423)

Die Armen haben eine Würde und ihr Leben hat eine eigene Authentizität. Sie besitzen Stolz und Selbstbewußtsein, die keine Frage des materiellen Reichtums sind: "*It is permissible to present men as monsters if we wish to make the reader jump; and to make anybody jump is always a Christian act. But it is not permissible to present men as regarding themselves as monsters, or as making themselves jump.*" (424) Solche Romane sind offensichtlich nicht aus der Perspektive der Armen geschrieben, sondern sie stellen eine Selbstdarstellung der Reichen dar, die ihr eigenes Mitleid mit den beklagenswerten Zuständen in den Slums genießen wollen: "*They are a record of the psychology of wealth and culture when brought in contact with poverty. They are not a description of the state of the slums. They are only a very dark and dreadful description of the state of the slummers*." (425)

Die Gesetzgebung geht in die gleiche Richtung. Auch sie ist zum Vorteil der Reichen entworfen und benachteiligt die Armen: "*We have public-house licensing laws, but not sumptuary laws. That is to say, we have laws against the festivity and hospitality of the poor, but no laws against the festivity and hospitality of the rich*." (426) Den '*Slum Novels*' wie der Gesetzgebung liegt die unberechtigte Annahme zugrunde, die Armen hätten ein falsches Bewußtsein und könnten ihr Leben nicht sinnvoll gestalten, ohne die Hilfestellung der gebildeten Schichten in Anspruch zu nehmen. Wer so den Eigenwert und die Authentizität des Lebens bestimmter Gruppen einer Gesellschaft bestreitet, verstößt gegen die Grundprinzipien einer wirklichen Demokratie: "*It is a sufficient proof that we are not an essentially democratic state that we are always wondering what we shall do with the poor. If we were democrats, we should be wondering what the poor will do with us*." (427)

Die Basis der Herrschaft des Volkes kann nur das Volk selbst sein: *"Democracy is not founded on pity for the common man; democracy is founded on reverence for the common man, or, if you will, even on fear of him*." (428) Das demokratische Bewußtsein und jede Theorie einer Demokratie muß von den grundlegenden Gemeinsamkeiten der Menschen ausgehen und diese, ungeachtet möglicher Unterschiede, zur Basis jeder gesellschaftlichen Ordnung machen. Ein solches Bewußtsein anerkennt die Gleichheit der Menschen in einem fundamentalen Sinn: "*It is a certain instinctive attitude which feels the things in which all men agree to be unspeakably important, and all the things in which they differ (such as mere brains) to be almost unspeakably unimportant*." (429)

Auch die Basis der Religion ist das Volk und sind die Erfahrungen, die es in seinem Leben sammelt. Aber selbst hier hat die Ungleichheit Einzug gehalten: "*We are undemocratic, then, in our religion, as is proved by our efforts to 'raise' the poor*." (430) Die Religion verstößt gegen ihr Grundprinzip der

Gleichheit der Menschen vor Gott, wenn sie nicht mehr auf die Stimme der Armen und 'Ungebildeten' hört, die immer prophetische Macht besessen hat: "*The mediaeval saint or prophet was an uneducated man who walked into grand houses to give a little kindly advice to the educated*." (431) Christus selbst legt Zeugnis dafür ab, daß sich seine Botschaft an Arme und Reiche wendet und daß sie sie auch alle verstehen können, ohne der Nachhilfe zu bedürfen. Die Wahrheit kennt keinen Dünkel: "*If a man is genuinely superior to his fellows the first thing that he believes in is the equality of man. We can see this, for instance, in that strange and innocent rationality with which Christ addressed any motley crowd that happened to stand about Him*." (432)

Das Christentum ist der erklärte Gegner jeder Spielart der Oligarchie. Es behauptet, daß jedes Leben schon für sich selbst ein Ort der Erkenntnis und eine Autorität in der Auslegung des Lebens ist, weshalb es im NT heißt:'Selig die Armen': "*Blessed are the poor. for they are always making life, or trying to make life, like an Adelphi play*." (433)

'*Heretics*' ist ein vehementer Versuch, den Menschen gegenüber den Häresien der Moderne zur Geltung zu bringen, denn ein falscher Begriff von ihm schlägt auf alle Lebensbereiche durch. Er richtet in der Kunst, in der Wissenschaft und in der Politik Schaden an. Das Leben ist so nicht fähig, sich mit sich selbst zu identifizieren. Auf der Grundlage der Lehre des Christentums muß und kann Chesterton legitime Kritik an diesen häretischen Lebensauffassungen üben. Sein Dogma öffnet die Augen für das, was der Mensch ist. Von ihm her kann jedes Phänomen im Leben hinsichtlich seiner Bedeutung für den Menschen betrachtet werden.

>Inhaltsverzeichnis

4.3 Die Fortschrittlichkeit in der Orthodoxie: '*Orthodoxy*'

Mit '*Heretics*' hatte Chesterton allgemein den Eindruck hervorgerufen, daß er zwar an allen möglichen Irrtümern der Zeit Kritik übe, sich über den eigenen Standpunkt jedoch in Schweigen hülle. Seine Hinweise auf das Christentum und seine Lehre waren nicht als Schlüssel zu seinem Standpunktbetrachtet worden. In der Einführung von '*Orthodoxy*' bezieht er sich stellvertretend für zahlreiche andere Kritiker, die dieser Meinung waren, auf den Journalisten George *Street*, der geschrieben hatte: "'*I will begin to worry about my philosophy,' ... 'when Mr.Chesterton has given us his*.'" (434)

Chesterton nimmt diese Herausforderung an und macht in '*Orthodoxy*' den Versuch: " ... *to state the philosophy in which I have come to believe*." (435) Damit will er all denen entgegentreten, die nicht im Dogma, sondern in der Paradoxie als einer bloßen Umkehrung der Verhältnisse die entscheidende Eigenheit und das Grundprinzip seiner Philosophie zu sehen vermeinten, wie etwa der Kritiker der '*Saturday Review*': "*Mr. Chesterton is suffering from himself. He early obtained a reputation for paradox, and he seems a little too anxious to live up to the reputation. Now paradoxes are excellent as a flavouring to style, but they are fatal as a foundation, since their effect must rely on their unexpectedness, and used as they are by Mr.Chesterton one expects nothing else*." (436)

'*Orthodoxy*' soll dieses Mißverständnis aufklären. Wie der Mann, der England in der Meinung entdeckt, es sei eine bislang unbekannte Insel, will Chesterton darstellen, wie er in seiner Häresie, die sich von der herrschenden Orthodoxie der Wissenschaftsgläubigkeit und des Agnostizismus distanzierte, die kirchliche Orthodoxie entdeckte: "*I did try to found a heresy of my own; and when I had put the last touches to it, I discovered that it was orthodoxy.*" (437) Unter Orthodoxie versteht Chesterton den Glauben, der im Apostolischen Glaubensbekenntnis seinen Ausdruck findet und das das Fundament

seiner eigenen Überzeugungen darstellt: "*When the word 'orthodoxy' is used here it means the Apostles' Creed, as understood by everybody calling himself Christian until a very short time ago and the general historic conduct of those who held such a creed*." (438)

Der Leser von '*Orthodoxy*' muß dennoch nicht befürchten, daß die Geschichte von Chestertons Entdeckung des Glaubens und seine Begründung die Gestalt eines trockenen theologischen Traktats annimmt. Angekündigt als '*happy fiasco*' (439) kann er sich vom Dogma bei Chesterton unterhalten lassen: "*If any one is entertained by learning how the flowers of the field or the phrases in an omnibus, the accidents of politics or the pains of youth came together in a certain order to produce a certain conviction of Christian orthodoxy, he may possibly read this book*." (440)

Damit hat Chesterton die Dimensionen seines Glaubens umrissen. Seine Konversion hat nicht nur individuelle, sondern auch intersubjektive Relevanz. Sie erschließt ebenso die Krise der Jugend, wie sie kosmologische, gesellschaftliche und politische Bedeutung besitzt. Deshalb ist Chestertons Glaubensbekenntnis auch das Fundament der Zeitkritik von '*Heretics*'. Sie hat ihren Ursprung in dem Glauben, der in '*Orthodoxy*' expliziert wird. "*This book is meant to be a companion to 'Heretics,' and to put the positive side in addition to the negative*." (441) Die Entdeckungskapazität des Glaubens und seiner Begriffe ist universaler, nicht partikulärer Natur. Der Glaube erschließt das Leben in allen seinen Aspekten. Insofern ist die Orthodoxie ein Prinzip des Fortschritts im Leben. Chesterton entdeckt ihre Fortschrittlichkeit, die darin besteht, daß sie tiefer in die Wirklichkeit der menschlichen Existenz führt als die Weltanschauungen, die gerade modern sind. Wer das Verbrechen der Orthodoxie begeht und zum Häretiker im Wissenschaftsglauben wird, findet seine Identität.

>Inhaltsverzeichnis

4.3.1 'The Ethics of Elfland'

Die Kapitel *'The Maniac*' und '*The Suicide of Thought*' in '*Orthodoxy*' widmet Chesterton einem Rückblick auf seinen Solipsismus und einer kurzen Zusammenfassung der bereits in '*Heretics*' ausgeführten Zeitkritik. In ihnen wird der 'Verrückte' zum Begriff der solipsistischen Weltbetrachtung, aus der er sich mit seiner Entscheidung zum Leben in der Realität befreit hatte. Wie später in '*Autobiography*' dient ihm die Absolutsetzung einer lebensfeindlichen Vernunft als Modell für ein Denken, das nichts entdecken kann: "*There is a thought that stops thought.*" (442) Die Unvernunft dieser Vernunft und damit die Verrücktheit der Häresie beruht auf ihrer Unfähigkeit, mit ihren Begriffen die Wirklichkeit zu erreichen. Der Verrückte verfügt zwar durchaus über ein Erklärungsmodell der Welt, das allen Tatsachen Rechnung zu tragen scheint, tatsächlich aber nicht. allen Tatsachen Rechnung trägt: "*The lunatic's theory explains a large number of things, but it does not explain them in a large way*." (443) Er gleicht einem Mann, der das Opfer einer umfassenden Verschwörung zu sein glaubt und in diesem Wahn gefangen ist: "If a man says (for instance) that men have a conspiracy against him, you cannot dispute it except by saying that all the men deny that they are conspirators; which is exactly what conspirators would do. His explanation covers the facts as much as yours." (444)

Deshalb kann die Vernunft allein ihn nicht aus seinem logischen Gefängnis befreien, es bedarf eines Akts des Glaubens an das Leben in der Umwelt des Lebens, das eben diese Umwelt übersteigt. Man muß dem Verrückten sagen: "*Are there no other stories in the world except yours; and are all men busy with your business? ... But how much happier you would be if you only knew that these people cared nothing about you! How much larger your life would be if your self could become smaller in it; if you could really look at other men with common curiosity and pleasure; if you could see them walking as they are in their sunny selfishness and their virile indifference!*" (445) Trifft er die geforderte Entscheidung für das Leben,

wird das Leben selbst zur Kritik eines Begriffs von ihm unter den es selber nicht fällt.

Als Chesterton sich aus seinem Nachtmahr befreit hat, entwickelt er einen Begriff des Lebens, der den Lebensbezug des Denkens im Denken selbst behauptet, der sich aber noch nicht als christlich versteht. Er nennt die '*personal philosophy or natural religion*' (446) zu der er sich bekennt: '*The Ethics of Elfland*'. Ihr Ausgangspunkt ist der Begriff des Lebens, den er in den Märchen entdeckt. Er findet in ihnen eine Vernunft, die 'Verschwörungstheorien' nicht untermauert, sondern sie zerstört, indem sie das, was der Fall ist, zur Geltung bringt: "*I am concerned with a certain way of looking at life, which was created in me by the fairy tales, but has since been meekly ratified by the mere facts*." (447) Die Märchen sind ein Teil der Tradition des Volkes, in der das Leben ausgelegt und seine Grenzen, Möglichkeiten und Hoffnungen erfaßt werden. Die Erkenntnisse, die sich in ihnen niedergeschlagen haben, sind Tatsachen, auf die das Leben nicht verzichten kann. Sie verkörpern seine Identitat: "*It is obvious that tradition is only democracy extended through time. It is trusting to a consensus of common human voices rather than to some isolated or arbitrary record*." (448) Mit der Tradition umgehen und sich auf sie beziehen, heißt der Vergangenheit Stimmrecht in der Gegenwart einräumen: "*Tradition means giving votes to the most obscure of all classes, our ancestors. It is the democracy of the dead. Tradition refuses to submit to the small and arrogant oligarchy of those who merely happen to be walking about. All democrats object to men being disqualified by the accident of birth; tradition objects to their being disqualified by the accident of death. We will have the dead at our councils.*" (449)

Die Tradition der Märchen weiß mehr vom Menschen als der Verrückte, unter dessen Begriff nichts fällt, und der alles mißversteht. Sie sind der Inbegriff der Normalität des Lebens und der Welt. In den Märchen als der Häresie im Horizont der Wissenschaftsgläubigkeit entdeckt Chesterton die Orthodoxie: "*Fairyland is nothing but the sunny country of common sense*." (450)

>Inhaltsverzeichnis

(1) 'Gesetz' und 'Zauber'

Chestertons Kritik am Szientismus ist keine Kritik an der Wissenschaft, insofern sie die Dingwelt erforscht, sondern insofern sie die Bedingungen des Lebens mit ihm selbst identifiziert. Was sie von ihm weiß, bleibt unverstanden, weil sie seinen Eigenwert und seine Unableitbarkeit aus dem Blick verloren hat. Naturwissenschaftliche Informationen sind ohne poetischen Sinn, wie Chesterton in '*A Defence of Planets*' konstatiert, aber das war nicht immer so: "*But for some mysterious reason this habit of realising poetically the facts of science has ceased abruptly with scientific progress, and all the confounding portents preached by Galileo and Newton have fallen on deaf ears*." (451) Nichts erscheint ihm wichtiger, als diese Kluft zwischen der Poesie und der Wissenschaft wieder zu überbrücken, um die Erde erneut als Zentrum der menschlichen Existenz betrachten zu kbnnen: "*But science has become strangely separated from the mere news and scandal of flowers and birds; men have ceased to see that a pterodactyl was as fresh and natural as a flower, that a flower is as monstrous as a pterodactyl. The rebuilding of this bridge between science and human nature is one of the greatest needs of mankind. We have all to show that before we go on to any visions or creations we can be contented with a planet of miracles*." (452)

Chesterton führt in '*Orthodoxy*' diese Trennung von Wissenschaft und Poesie auf den Begriff des Begriffs zurück, den die Wissenschaft entwickelt hat. Wenn sie von Naturgesetzen spricht, dann unterliegt sie dem Irrtum, in einem solchen Gesetz einen Begriff der Wirklichkeit mit dieser selbst. gleichzusetzen. Sie nimmt nicht wahr, daß Gesetze nicht die Wirklichkeit selbst sind, sondern nur ein möglicher Zugriff auf sie, der in einem bestimmten Interesse erfolgt und einen Teilaspekt an ihr beschreibt. Es gibt zwar eine notwendige Vernunft innerhalb der Begriffe selbst, die im menschlichen

Denkvermögen und den Gesetzen der Logik begründet ist: "*There are certain sequences or developments (cases of one thing following another), which are, in the true sense of the word, reasonable. They are, in the true sense of the word, necessary. Such are mathematical and merely logical sequences*." (453) Es gibt jedoch keine Vernunft, die mit gleicher Notwendigkeit den wissenschaftlichen Zugriff auf die Welt als allein sinnvollen und die Empirie damit als die Wirklichkeit überhaupt behaupten kann: "*But the scientific men do muddle their heads, until they imagine a necessary mental connection between an apple leaving the tree and an apple reaching the ground. They do really talk as if they had found not only a set of marvellous facts, but a truth connecting those facts. They do talk as if the connection of two strange things physically connected them philosophically*." (454) Wenn die Wissenschaft ihre Begriffe verdinglicht und den wissenschaftlichen Begriff der Wirklichkeit von ihr selbst nicht unterscheidet, wird sie realitätsblind, denn andere Zugriffe auf die Wirklichkeit, künstlerische, religiöse, moralische usw. sind nicht weniger berechtigt. Auch durch sie kann man Entdeckungen in ihr machen.

Die Märchen treffen diese Unterscheidung zwischen dem Begriff und der Wirklichkeit. Sie sprechen nicht von den Gesetzen der Natur, sondern beschreiben sie als eine Größe, die immer umfassender ist, als das, was man von ihr weiß, und jemals von ihr wissen kann: "*When we are asked why eggs turn to birds or fruits fall in autumn, we must answer exactly as the fairy godmother would answer if Cinderella asked her why mice turned to horses or her clothes fell from her at twelve o'clock. We must answer that it is magic. It is not a 'law,' for we do not understand its general formula. It is not a necessity, for though we can count on it happening practically, we have no right to say that it must always happen*." (455) Vom 'Zauber' in der Wirklichkeit zu sprechen, heißt das Geheimnis der menschlichen Erfahrung und der Welt zu wahren. Die Welt ist ein Wunder. Was sich in der Wirklichkeit entdecken läßt, ist in einem absoluten Sinn unabhängig vom Menschen. Sobald man die eigenen Begriffe von der Welt verdinglicht, gibt man vor, die Welt sei kein Geheimnis. Jeder Begriff erschließt zwar Tatsachen an diesem Geheimnis, aber kein Begriff ist das Geheimnis selbst: "*All the terms used in the science books: 'law,' 'necessity,' 'order,' 'tendency,' and so on, are really unintellectualy because they assume an inner synthesis, which we do not possess. The only words that ever satisfied me as describing Nature are the terms used in the fairy books, 'charm,' 'spell', 'enchantment'. They express the arbitrariness of the fact and its mystery. A tree grows fruit because it is a magic tree. Water runs downhill because it is bewitched. The sun shines because it is bewitched*." (456)

Die Märchen halten in ihrer Rationalität den Zauber und die Poesie der Tatsachen fest und sind eine Form des Erfassens der bloßen Fakten, die den Graben zwischen der Wissenschaft und dem Leben überbrückt. Ihre Begrifflichkeit ist in ihrer Märchenhaftigkeit eine rationale und den Anspruch der Wissenschaft kritisierende Sprache, insofern sie genauere Unterscheidungen für das Leben trifft als die wissenschaftliche Sprache: "*It is the only way I can express in words my clear and definite perception that one thing is quite distinct from another; that there is no logical connection between flying and laying eggs*." (457)

Das Zauberhafte der Welt und das Staunen über die Wirklichkeit sind nicht ein Märchen von ihr, sondern die Welt ist eine märchenhafte Tatsache: "*This elementary wonder, however, is not a mere fancy derived from the fairy tales; on the contrary, all the fire of the fairy tales is derived from this*." (458)

Chesterton entwickelt am Begriff des Märchens eine Kritik der Wissenschaft, denn es hat tatsachenentdeckenden Charakter. Indem er sich so von der Wissenschaftsgläubigkeit seiner Zeit distanziert und feststellt, daß es im Märchen einen Begriff vom Begriff gibt, der den wissenschaftlichen Begriff gelten läßt, aber seine Begrenztheit zeigt, schafft er die Voraussetzung für eine Logik der Entdeckung und kann anerkennen, daß auch der Glaube Vernunft ist. Der Glaube ist ein Begriff von der Identität des Lebens mit sich selbst, in dem der wissenschaftliche Begriff einen angemessenen, aber untergeordneten Platz einnimmt. "*I deny altogether that this is fantastic or even mystical. We may have*

some mysticism later on; but this fairy-tale language about things is simply rational and . agnostic." (459)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Die Größe des Lebens - 'The Doctrine of Conditional Joy'

In '*The Defendant*' findet sich eine Verteidigung unüberlegter Gelübde, '*A Defence of Rash Vows*'. Chesterton will denjenigen rechtfertigen, der beispielsweise gelobt: " ... *to count the leaves on every third tree in Holland Walk, to hop up to the City on one leg every Thursday, to repeat the whole of Mill's 'Liberty' seventy-six times, to collect 3oo dandelions in fields belonging to any one of the name Brown, to remain for thirty-one hours holding his left ear in his right hand, to sing the names of all his aunts in order of age on the top of an omnibus ...*" (460) oder sich sonst zu einer außergewöhnlichen Unternehmung verpflichtet. Er ist nämlich durchaus nicht der Meinung, daß man Menschen, die sich zu so etwas entscheiden, als beschränkt betrachten muß.

Es ist modern, Gelübde zu verachten, denn man glaubt nicht mehr daran daß man sie einhalten kann. Jeder moderne Mensch hegt die Befürchtung, er könne schon in kurzer Zeit ein völlig anderer Mensch geworden sein, der sich für seine vergangene Entscheidung nicht mehr als verantwortlich betrachten kann. Die Unfähigkeit, die Begrenztheit des eigenen Lebens und die Bedingtheit der eigenen Entscheidungen als etwas Absolutes zu betrachten, ist ein Kennzeichen der modernen Dekadenz: "*To be everlastingly passing through dangers which we know cannot scathe us, to be taking oaths which we know cannot bind us, to be defying enemies who we know cannot conquer us - this is the grinning tyranny of decadance which is called freedom*." (461)

Eine Freiheit, die alle Möglichkeiten des Lebens wahrnehmen will, aber zu keiner dieser Möglichkeiten wirklich steht und daher den Preis des Verlustes der anderen Möglichkeiten nicht zahlt, um wenigstens eine zu verwirklichen, erfährt das Leben als etwas Unwirkliches. Deshalb ist ein Gelübde ein Bekenntnis zur Realität der eigenen Existenz und möglicher Ausdruck der Ewigkeit des Augenblicks. In ihm bekennt man sich zu den eigenen Möglichkeiten und Entscheidungen. Wer die eigene Begrenztheit nicht anerkennt, dem verkommt das Leben zu einem ewigen Theaterspiel: "... *to be eternally acting a play without even the narrowest and dirtiest greenroom in which to be human*." (462) Und wer nicht glaubt, daß er ein Gelübde einhalten kann, den erfüllt: *"... the withering consciousness that he did not mean what he said, that he was, in truth, saying nothing of any great import...* " (463)

Eine solche Freiheit, die sich auf nichts verpflichten will, verurteilt ihre Vertreter zu einer schlechten Unendlichkeit des Endlichen, wie Chesterton in '*Heretics*' feststellt: "*They are seeking under every shape and form a world where there are no limitations - that is. a world where there are no outlines; that is, a world where there are no shapes. There is nothing baser than that infinity*." (464)

Die Märchen verstehen besser, was die menschliche Freiheit ist. Ihnen ist bewußt, daß das Leben von Bedingungen abhängig ist und die Anerkennung dieser Bedingungen das Leben überhaupt erst konkret macht und zu sich selbst befreit. Ein sehr häufiges Motiv in ihnen ist das Tabu, das mit einer bestimmten Sache oder.Handlung verbunden ist: "*The note of the fairy utterance always is: 'You may live in a palace of gold and sapphires <u>if</u> you do not say the word 'cow'; or 'You may live happily with the King's daughter, <u>if</u> you do not show her an onion.' The vision always hangs upon a veto*." (465)

'*The Doctrine of Conditional Joy*' (466) behauptet in den Märchen die Abhängigkeit der Erfahrung von ihren Konstitutionsbedingungen und ihren Grenzen. Nur wenn man diese akzeptiert, gewinnt das Leben eine menschliche Gestalt und kann die einzelne Entscheidung in ihrer Relativität als eine endgültige und

verpflichtende Größe verstanden werden: "*In the fairy tale an incomprehensible happiness rests upon an incomprehensible condition. A box is opened. and all evils fly out. A word is forgotten, and cities perish. A lamp is lit, and love flies away*." (467) Jede Entscheidung ist unweigerlich das Ende tausend anderer Möglichkeiten, aber sie ist auch eine Entscheidung zu dem, was ist, und damit, wenn sie wirklich eine konkrete Chance im Leben ergreift, eine Bedingung seiner Identität: "*Every act of will is an act of self-limitation. To desire action is to desire limitation. When you choose anything, you reject everything else*." (468)

Um in der Unendlichkeit des Lebens bestimmte Dinge feststellen zu können, muß man sie von anderen unterscheiden, und man kann tatsächlich das eine vom anderen unterscheiden, denn es ist nicht alles eins. Die Welt besitzt eine Objektivität, der man begegnen kann: "*The moment you step into the world of facts, you step into a world of limits. You can free things from alien or accidental laws, but not from the laws of their own nature*." (469) Man muß einen Begriff vom Leben selber haben, denn erst dieser bestimmt es als es selbst. Er ist die Offenbarung seiner Beschränkungen. Wer das Absolute am Leben nicht richtig bestimmt und es mit der Summe seiner Einzelerscheinungen verwechselt, verliert seine Identität: "*A man is a fool who complains that he cannot enter Eden by five gates at once.*" (470) Wer hingegen die Bedingungen seiner Vergänglichkeit erkennt, dem erschließt sich seine absolute Dimension: "*Strike a glass, and it will not endure an instant; simply do not strike it, and it will endure a thousand years*." (471) Chestertons '*Doctrine of Conditional Joy*' ist die Lehre der Märchen von dem Preis, den das Leben fordert, und den Bedingungen, unter denen es sich offenbart. Sie bestimmt die Loyalität zur eigenen Beschränkung als Voraussetzung für das Glück. Das Gelübde und damit die Verpflichtung zu dem, was ist, beschränkt nicht die Möglichkeiten des Lebens, sondern macht sie konkret. Das Absolute, das sich so offenbart, rechtfertigt die Entscheidung zum einzelnen. Das Märchen spricht von der Größe des Lebens angesichts der Einschränkungen und Gefährdungen in ihm*: "The goodness of the fairy tale was not affected by the fact that there might be more dragons than princesses; it was good to be in a fairy tale*." (472)

>Inhaltsverzeichnis

(3) Mechanismus und Geschichten - 'Cosmic Cosiness'

Die Unbeschränktheit läßt nichts entdecken, wenn sie keine Relativität besitzt, und die Relativität offenbart nichts, wenn sie keine unbeschränkte ist. Wenn man beides nicht aufeinander bezieht, verschwindet der Mensch.

Chesterton kritisiert an Herbert *Spencer* (473), daß er diesen Bezug nicht herstellt, und sein Dogma deshalb häretisch ist. Er ist nicht in der Lage zu begreifen, daß die Fähigkeit des Menschen, sich auf die Unbeschränktheit des Alls zu beziehen, selbst etwas Unbeschränktes ist. Sie macht seine Würde aus. "*He popularized this contemptible notion that the size of the solar system ought to over-awe the spiritual dogma of man. Why should a man surrender his dignity to the solar system any more than to a whale? If mere size proves that man is not the image of God, then a whale may be the image of God...* " (474)

Der Mensch verkommt in Spencers deterministischer Unbeschränkthelt zu einem Rädchen in der großen Maschinerie des Alls. Der Kosmos wird als ein geistloser Mechanismus verstanden, in dem der Mensch als winziges Element des Systems gemäß den Gesetzen der Materie funktioniert. Der Mensch ist ein Nichts in den Sternenräumen und sein Leben ist ohne Belang und uninteressant. Es gibt keine Wunder und keine Hoffnung für ihn: "*The size of this scientific universe gave one no novelty, no relief. The cosmos went on for ever, but not in its wildest constellation could there be anything really interesting; anything, for instance, such as forgiveness or free will*." (475) Die Gesetzmäßigkeit des Mechanismus

wird mit dem Leben identifiziert. Allein die Häresie der Märchen, die die Wissenschaft im Namen der Wahrheit kritisiert, weiß noch von der Relativität des unbeschränkten Mechanismus, denn in ihnen kann sich der Mensch zu ihm verhalten. In seiner Freiheit zu diesem Bezug ist er selbst unbeschränkt. "*In fairyland there had been a real law; a law that could be broken, for the definition of a law is something that can be broken. But the machinery of this cosmic prison was something that could not be broken; for we ourselves were only a part of its machinery. We were either unable to do things or we were destined to do them*." (476)

Man kann das Leben nicht als Mechanismus, sondern muß es als 'story', als Geschichte, begreifen. Seine Unbeschränktheit wird in den Geschichten, die man von ihm erzählt, besser verstanden als in den Lehrsystemen der Wissenschaft und der Metaphysik: "*Life may sometimes legitimately appear as a book of science. Life may sometimes appear, and with much greater legitimacy, as a book of metaphysics. But life is always a novel*." (477)

Das Leben ist ein Roman, eine Abenteuergeschichte. Es verkörpert einen Entwurf, dessen Vollendung niemand berechnen oder vorhersagen kann, denn der Mensch ist in seinen Entscheidungen frei: "*But our existence is still a story. In the fiery alphabet of every sunset is written. 'to be continued in our next*.'" (478) Der Mensch ist diese Geschichte und er kann sie fortführen, wie es ihm beliebt. Er kann Entschlüsse fassen, die seine Geschichte in einer Weise verändern, die niemand erwartet hätte. Es gibt Überraschungen und Entdeckungen in ihr. Keine Wissenschaft kann ihre Sackgassen, Wendepunkte oder Richtungsänderungen voraussagen, denn das Neue in der Geschichte offenbart sich ihr, sie verfügt nicht über es: "*But not with the most gigantic intellect could we finish the simplest or silliest story and be certain that we were finishing it right. That is because a story has behind it, not merely intellect, which is partly mechanical, but will, which is in its essence divine*." (479) Die Freiheit macht den Menschen zum unabhängigen Autor seines 'Lebensromans', so wie der Schriftsteller Herr des Lebens seiner Romangestalten ist: "*When Thomas Aquinas asserted the spiritual liberty of man, he created all the bad novels in the circulating libraries*." (480)

Der Weltraum ist in seiner Unendlichkeit zwar erschreckend, aber er ist auch ein Raum der Entdeckungen für den Menschen: "*The world was a shock, but it was not merely shocking; existence was a surprise, but it was a pleasant surprise*." (481) Unbeeindruckt von der Leere des Alls und der Winzigkeit des Menschen in ihm, betrachtet es Chesterton als Chance, etwas zu erleben. Wo Spencer nur die immergleichen Gesetzmäßigkeiten des Materiemechanismus beobachten kann, erfährt er Abenteuer in der Begegnung mit dem, was ist: "*And the strongest emotion was that life was as precious as it was puzzling. It was an ecstacy because it was an adventure; it was an adventure because it was an opportunity*." (482) Der Mensch kann nicht nur von seinen Begrenzungen, er muß auch von seinen Möglichkeiten her verstanden werden. Das Erstaunliche ist nicht, daß er im Verhältnis zum Kosmos ein Nichts ist, sondern daß dieses Nichts sich gegenüber dem Kosmos verhalten kann und in ihm besteht. Das Universum ist seine Heimat und Chesterton ist stolz auf seine Unendlichkeit: "*But I was frightfully fond of the universe and wanted to address it by a diminutive. I often did so; and it never seemed to mind*." (483) Es ist ein Ort, an dem der Mensch sich einrichtet und es sich behaglich machen kann in einer '*cosmic cosiness*'. (484) Deshalb erfüllt Chesterton eine Dankbarkeit dafür, daß er mit dem Unendlichen vertraut ist: "I felt economical about the stars as if they were sapphires (they are called so in Milton's Eden): I hoarded the hills. For the universe is a single jewel, and while it is a natural cant to talk of a jewel as peerless and priceless, of this jewel it is literally true. This cosmos is indeed without peer and without price: for there cannot be another one." (485)

Der Kosmos ist unendlich und zugleich begrenzt. Das Universum selbst stellt eine Geschichte dar, die noch nicht zu Ende erzählt ist, und von der niemand weiß, wie sie enden wird. Es ist eine Kostbarkeit für den Menschen und ein Wunder: "*I had always vaguely felt facts to be miracles in the sense that they are*

wonderful: now I began to think them miracles in the stricter sense that they were wilful." (486) Die Gefährdetheit und die Offenheit der Geschichte des Alls ist der Ort, an dem man Gott begegnet: "*I felt and feel that life itself is as bright as the diamond, but as brittle as the window-pane; and when the heavens were compared to the terrible crystal I can remember a shudder. I was afraid that God would drop the cosmos with a crash*." (487)

Das All ist klein, weil es nicht Herr seiner Geschichte ist. Das Unbeschränkte liegt nicht in seiner gewaltigen Ausdehnung, sondern in den Geschichten der Menschen, die frei über sich verfügen. Jede einzelne von ihnen ist überraschender und interessanter als die Gigantomanie des universalen Mechanismus. Es ist ein Wunder zu entdecken, daß etwas Bestimmtes existiert. Darin liegt die menschliche Würde. "*Men spoke much in my boyhood of restricted or ruined men of genius, and it was common to say that many a man was a Great Might-Have-Been. To me it is a more solid and startling fact that any man in the street is a Great Might-Not-Have-Been*." (488)

>Inhaltsverzeichnis

(4) Die Entdeckung der Theologie

Chesterton nennt 'The Ethics of Elfland' eine private Häresie, durch die er die Orthodoxie entdeckt. Die Unterscheidungen der Märchen bereiten den Weg für seine theologischen Überzeugungen. Er nennt sie: " *... my ultimate attitudes towards life; the soils for the seeds of doctrine*." (489) Seine Auslegung des Lebens im Horizont der Märchen ist der Ort, wo er das Christentum findet, denn er will eine Antwort auf die Frage, die sein Leben darstellt. Chesterton versucht herauszufinden, welche Tatsachen unter die Begriffe der Theologie fallen. Er stellt fest, daß sie, insofern man sie versteht und mit ihnen umgehen kann, dieselben Tatsachen am Leben entdecken, die er sich selbst mit den 'Ethics of Elfland' erschlossen hatte. Er kann sein eigenes Denken in die Sprache der Theologie übersetzen. Er versteht etwas an ihr, was ihr Autorität in seinem Leben gibt. Das Erlebnis der Konversion ist gleichzeitig die Erkanntnis, daß die Theologie der Begriff eines Glaubens ist, den er selbst vertritt. Die Lehren der Märchen und die Dogmen des Glaubens lassen sich zuordnen. Sie erlauben dieselben Unterscheidungen*: "I was right when I felt that roses were red by some sort of choice: it was the divine choice. I was right when I felt that I would almost rather say that grass was the wrong colour than say it must by necessity have been that colour: it might verily have been any other. My sense that happiness hung on the crazy thread of a condition did mean something when all was said: it meant the whole doctrine of the Fall ... The fancy that the cosmos was not vast and void, but small and cosy, had a fulfilled significance now, for anything that is a work of art must be small in the sight of the artist; to God the stars might be only small and dear, like diamonds*." (490)

Chestertons Philosophie ist eine heimliche Theologie. Er betrachtet das Christentum als Form seiner eigenen Existenz und kann die eigenen Auffassungen ungeachtet ihrer Fragmentarität als orthodox im Sinne des Christentums verstehen. Und wie *Newman* einmal sagt, ist diejenige Evidenz für den einzelnen: "...*seine beste Evidenz... , die abgeleitet ist aus seinem eigenen Denken; und die kann die Welt mit Recht von ihm verlangen*." (491) Chesterton bekennt sich in 'Orthodoxy' zu seinem Leben als einem Ort der Evidenz des Christentums.

>Inhaltsverzeichnis

4.3.2 Theologie als befreiendes Denken

Die Märchenphilosophie in 'Ethics of Elfland' ist das Fundament der Theologie Chestertons. Sie wird in ihren Grundzügen lange vor der Abfassung von 'Orthodoxy' konzipiert und fällt mit seiner Konversion

zusammen. 'Orthodoxy' stellt die 'Ethics of Elfland' in den Horizont der Theologie. Chesterton entdeckt durch sie die Wirklichkeit. Sie verkörpert eine Befreiung, weil ihre Begriffe einen Glauben verkörpern, in dem man zu dem findet, was ist, und so die Identität des Lebens mit sich selbst herstellen kann.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Die Blatchford-Kontroverse

Der Vorwurf gegen '*Heretics*', man könne in diesem Buch Chestertons eigene Position nicht erkennen, gilt nur, insofern man es isoliert betrachtet, und auch dann mit Einschränkungen, denn es enthält zahlreiche Hinweise auf die Theologie. Chesterton hat sein Bekenntnis zwischen 1900 und 1908, als '*Orthodoxy*' erschien, in der Öffentlichkeit vertreten und dargestellt, in welchem Sinn er sich als Christ versteht. Am deutlichsten kommt sein Standpunkt in der Kontroverse mit Robert *Blatchford* (492) zum Ausdruck, die er in den Jahren 1903 und 1904 führte, und die sich in der Hauptsache im '*Clarion*', den *Blatchford* herausgab, und in den '*Daily News*', in denen Chesterton eine regelmäßige Kolumne hatte, abspielte. Ausgelöst wurde sie durch *Blatchfords* Buch '*God and my Neighbour*', das 1903 in London erschien, und in dem er seine Weltanschauung umriß. Chestertons dezidierten Widerspruch rief es insbesondere wegen des darin vertretenen Determinismus hervor: "It was the question of Responsibility, sometimes called the question of Free Will, which Mr. Blatchford had attacked in a series of vigorous and even violent proclamations of Determinism; all apparently founded on having read a little book or pamphlet by Professor Haeckel." (493) In der Auseinandersetzung um diese Frage umschreibt und verteidigt Chesterton seine Auffassung vom Menschen mit den Begriffen desGlaubens. Ganz besonders betont er die Verantwortlichkeit des Menschen auch für sein eigenes Denken. Er unterstreicht dabei immer wieder, daß er sich tatsächlich zum Christentum bekennt, eine Haltung, die völliges Befremden auslöste: "*To the literary and journalistic world of the time this kind of defence of Christian orthodoxy seemed grotesque. And when Chesterton first began to discuss these matters, the effect was one of stunned astonishment*." (494)

Chesterton hat diese allgemeine Verblüffung in einer Anekdote festgehalten, die er in '*Autobiography*' erzählt. Ein vornehmer Cambridge-Absolvent und überzeugter Labour-Anhänger, gebildet und ganz Gentleman, fragte ihn auf einer Party: "*'Excuse my asking, Mr.Chesterton, of course I shall quite understand if you prefer not to answery and I shan't think any the worse of it, you know, even if it's true. But I suppose I'm right in thinking you don't really believe in those things you're defending against Blatchford?' I informed him with adamantine gravity that I did most definitely believe in those things defending against Blatchford*." (495), worauf sich der Herr konsterniert zurückzieht: "*But I was sure that for the rest of the evening, despite his calm, he felt as if he were sitting next to a fabulous griffin*." (496)

Blatchford hatte Chesterton vier Fragen gestellt, die sich auf sein Bekenntnis, daß er Christ sei, bezogen. Chesterton beantwortete sie in den '*Daily News*' vom 19.12.1903. Wie alle anderen progressiven Zeitgenossen konnte *Blatchford* nicht verstehen, daß ein junger und intelligenter Journalist wie Chesterton sich als Christ verstand. Chestertons Antworten auf Blatchfords Fragen lassen jedenfalls keinen Zweifel an seinem Bekenntnis:

"1. *Are you a Christian? Certainly.*

2. What do you mean by the word Christianity? A belief that a certain human being whom we call Christ stood to a certain superhuman being whom we call God in a certain unique transcendental relationship which we call sonship.

3. What do you believe? A considerable number of things. That Mr.Blatchford is an honest man, for

instance. And (but less firmly) that there is a place called Japan. If he means what do I believe in religious matters, I believe the above statement (answer 2) and a large number of other mystical dogmas, ranging from the mystical dogma that man is the image of God to the mystical dogma that all men are equal and that babies should not be strangled.

4. Why do you believe it? Because I perceive life to be logical and workable with these beliefs and illogical and unworkable without them." (497)

Chesterton umreißt seine Position inhaltlich und formal. Inhaltlich steht das Christusdogma im Mittelpunkt und damit der Identitätsgewinn des Menschen durch den Glauben. Das Leben erschließt sich in diesem Glauben. Formal expliziert Chesterton im Umfeld der Kontroverse mit *Blatchford* immer wieder, daß jeder Mensch Dogmen hat. Niemand kann auf sie verzichten. Sie bilden eine allgemeine Größe, die im Leben jedes Menschen existiert: "*Every argument begins with an infallible dogma, and that infallible dogma can only be disputed by falling back on some other infallible dogma; you can never prove your first statement or it would not be your first. All this is the alphabet of thinking*... " (498)

In den '*Daily News*' vom 22.6.1907 nennt Chesterton vier der 'unfehlbaren' Dogmen oder Grundüberzeugungen, die er als allgemein gegeben und unbestreitbar betrachtet. Erst wenn man seinen Glauben dogmatisch faßt, begreift man die eigene Position und kann erkennen, inwiefern sie sich von anderen Positionen unterscheidet:

"*(1) Every sane man believes that the world around him and the people in it are real, and not his own delusion or dream...*
(2) All sane men believe that this world not only exists, but matters...
(3) All sane men believe that there is such a thing as a self or ego, which is continuous...
(4) Lastly, most sane men believe, and all sane men in practice assume, that they have a power of choice and responsibility for action..." (499)

Chesterton unterstreicht den Lebensbezug jeder Form des Glaubens, und der Glauben an den 'common sense', den er so formuliert, ist für ihn der Ausgangspunkt, von dem aus man die Theologie des Christentums zu begreifen hat. Sie ist eine Form des gesunden Menschenverstandes, insofern sie das Leben 'logical and workable' macht. Sie ist der Inbegriff seiner Normalität. Der Handlungsbezug jedes Glaubens ist eine Tatsache, die in seinem Begriff selbst gegeben sein muß. Chesterton bestimmt deshalb auch die Funktion der theologischen Begriffe von ihrem Bezug zum Leben und zur Erfahrung her. Wie die 'Dogmen' des gesunden Menschenverstandes sind auch die Dogmen des Glaubens von ihrer Entdeckungskapazität her zu begreifen. Sie befreien das Leben zu sich selbst, das durch sie mit sich selbst und mit der Welt angemessen umgehen kann.

>Inhaltsverzeichnis

(2) Begriff und Wirklichkeit

Die Unterscheidung von Gesetz und Zauber in den *'Ethics of Elfland'*, die den Status von Begriffen im Hinblick darauf klärte, daß diese nicht positivistisch mit der Wirklichkeit identifiziert werden dürfen, sondern nur jeweils etwas Bestimmtes an der Wirklichkeit feststellen, ist von grundlegender Bedeutung für Chestertons theoretische Position. In den '*Daily News*' legt er verschiedentlich dar, wie Begriff und Wirklichkeit prinzipiell aufeinander zu beziehen sind, um nicht in den Irrtum der Identifikation von Gesetz und Wirklichkeit zu verfallen. Er versteht das Denken selbst als eine Wirklichkeit und klärt in ihm selbst den Bezug von Begriff und Wirklichkeit.

Begriff und Wirklichkeit, oder 'logic' und 'truth', müssen klar getrennt und unterscheidbar bleiben: "*Logic*

and truth, as a matter of fact, have very little to do with each other." (500) Die Logik und Stringenz von Begriffen in sich selbst sagt noch nichts aus über ihren tatsächlichen Entdeckungswert für das Leben. Dieser läßt sich erst dann angeben, wenn man den Ursprung des Denkens im Leben selbst anerkennt und so die Theorie als eine Tatsache der Praxis versteht. Jede Theorie kann nur existieren, weil es das gibt, was von ihr verschieden ist: Den Menschen, der sie in Auseinandersetzung mit seinen Lebensproblemen und den Gegebenheiten seiner Welt entwirft: "*The relations of logic to truth depend, then, not upon its perfection as logic, but upon certain prelogical faculties and certain prelogical discoveries, upon the possession of those faculties, upon the power of making those discoveries*." (501)

Geht dieser Bezug des Denkens auf das Leben verloren, steht der Begriff immer in der Gefahr, sich in sich selbst zu befriedigen: "*Logic has again and again been expended, and expended most brilliantly and effectively, on things that do not exist at all*." (502) Begriffe ohne Erfahrung sind leer. Denken kann nur in Bezug zur menschlichen Wirklichkeit begründet werden. Das Leben konstituiert das Denken, und als Tatsache des Lebens ist das Denken wiederum praktisch. Theorie läßt sich nur rechtfertigen, insofern sie eine Perspektive der Praxis ist: "*Logic, then, is not necessarily an instrument for finding truth; on the contrary, truth is necessarily an instrument for using logic - for using it, that is for the discovery of further truth and for the profit of humanity*." (503)

Chestertons Überzeugung, daß das Leben dem Begriff oder die Wahrheit der Logik vorausgeht, macht ihn jedoch keineswegs zu einem Gegner des Begrifflichen. Er folgert daraus nicht, daß die Wahrheit unabhängig von ihrem Begriff existieren und erkannt werden könnte. Es ist nicht so, daß die einen sie von vornherein besitzen und die anderen nicht. Beide erreichen oder verfehlen sie durch den Begriff. Eine der größten und erfolgreichsten Errungenschaften der Naturwissenschaften nennt Chesterton deshalb deren Fähigkeit, Theorien zu bilden: "*It was a discovery far greater than that of evolution. It was the discovery, not of a fact, but of a method, the mother of innumerable facts. That method is, of course, what is known in scientific theory as the method of the hypothesis*." (504)

Eine Hypothese ist nicht an sich wertvoll, sondern in dem Zugriff auf die Wirklichkeit, den sie vorschlägt. Sie ist nicht reine Theorie, sondern Theorie, die Praxisrelevanz behauptet. Diese Tatsache ist unbestreitbar: "*It can be most clearly and simply conveyed in common language by saying that it is the principle that the best way to see if a coat fits a man is not to measure both of them. but to t ry it on*." (505) Die Naturwissenschaft versteht Hypothesen als Anleitungen für Experimentalanordnungen. Was sich in ihnen zeigt oder nicht zeigt, entscheidet darüber, inwiefern die vorausgesetzte Hypothese ein Mittel zur Entdeckung von Zusammenhängen in der Natur ist. Wenn sie sich bestätigt, entdeckt man etwas, aber auch dann, wenn sie versagt: "*On the other hand, if the theory be not true, I may be perfectly certain that ten minutes after I have experimentally assumed it, I shall break my shins over some contradiction*." (506)

Der Rationalismus bestreitet, daß den Begriffen der Theologie in diesem Sinn eine Entdeckungsfunktion zukommt. Die Rückkehr zu ihr oder das Festhalten an ihr wird unter dieser Voraussetzung meist als Dummheit, Dogmatismus, Wortklauberei oder verzweifeltes Festhalten an einem 'metaphysischen Strohhalm' interpretiert, als Verhalten also, das angesichts der Erkenntnisse einer materialistischen Zeit nicht mehr zu rechtfertigen ist.

Das Interesse an der Theologie und an religiösen Entwürfen vom Leben wird so völlig mißverstanden. Es beruht nicht auf Traditionalismus oder Irrationalismus im Verhältnis zu ihnen, sondern auf ihrer Entdeckungskapazität: "*The return to the spiritual theory rests on none of these things. It rests, like the movement towards evolution, on the fact that the thing works out. We put on a theory like a magic hat and history becomes translucent like a house of glass*." (507)

Wie die Begriffe und Hypothesen der Naturwissenschaft beziehen sich auch die Begriffe und Hypothesen der Religion auf Tatsachen. Sie behaupten keine Wirklichkeit, die in Wahrheit nicht existiert, sondern die Wirklichkeit selbst verleiht dem religiösen Begriff von ihr Autorität. Das Leben offenbart sich durch ihn: "*The phenomenon does not prove Religion, but religion explains the Phenomenon. The Phenomenon is quite as solitary as the Incarnation. It can be explained by saying that in a sense it was the Incarnation*." (508)

Der Glaube ist kein Feind des Begriffs. Er ist selbst vernünftig. Er beruht nicht auf Realitätsblindheit, sondern er macht sehend. Sein Begriff braucht den Vergleich mit der Naturwissenschaft nicht zu scheuen. Auch er ist in der Erfahrung begründet: "*We have not returned to the spiritual theory because of this or that triviality - because of a justification of the Fourth Gospel or a rap on the table. We have returned to it because, by the rejection of rationalism, the world becomes suddenly rational*." (509)

Die Überlegungen und Äußerungen Chestertons während der Auseinandersetzung mit *Blatchford* und die verstreuten grundsätzlichen Artikel in den '*Daily News*' zwischen 1903 und 1908 finden in '*Orthodoxy*' eine systematischere Gestalt, obwohl zweifellos ein essayistischer Grundzug erhalten bleibt. Sein Begriff vom Begriff ist hier die Basis seiner Ausführungen und erklärt die Hochschätzung des Denkens und des Dogmas in seinem Werk. Er weigert sich, den Begriff vom Glauben zu trennen. Der Begriff selbst ist eine Tatsache des Glaubens, insofern man die Existenz des Glaubens nicht unabhängig von den Menschen, ihren Überzeugungen und ihrem Leben denken kann: "*It is idle to talk always of the alternative of reason and faith. Reason is itself a matter of faith. It Is an act of faith to assert that our thoughts have any relation to reality at all*." (510)

Chesterton erkennt die grundsätzliche Bedeutung der Sprache für die Existenz von Glauben und Leben. Er vertritt die Auffassung, daß alle menschlichen Wirklichkeiten auf den Begriff angewiesen sind, den man sich von ihnen macht, und dessen Kapazität, sich über sie zu artikulieren. Dementsprechend kann niemand anders als in Begriffen über Gott reden. Man kann nicht aus der Sprache heraus, auch wenn es um Gott selbst geht, und diese Unfähigkeit ist kein bedauerlicher Mangel, sondern nichthintergehbare Basis menschlicher Erkenntnis. Ob und in welcher Weise Gott für den Menschen existiert, ist eine Sache des Begriffs: "*All descriptions of the creating or sustaining principle in things must be metaphorical, because they must be verbal. Thus the pantheist is forced to speak of God in all things as if he were in a box. Thus the evolutionist has, in his very name, the idea of being unrolled like a carpet. All terms, religious and irreligious, are open to this charge*." (511)

Der Vorwurf gegen die Theologie kann folglich nicht dahin gehen, daß ihre Sprache nur metaphorischer Natur sei, denn der Rationalismus oder die Naturwissenschaft stehen vor demselben Problem. Die Frage an sie und an andere Weltanschauungen kann immer nur sein, ob in ihren Sprachen bestimmte Gedanken zum Ausdruck gebracht werden und so bestimmte Tatsachen behauptet sind: "*The only question is whether all terms are useless, or whether one can, with such a phrase, cover a distinct idea about the origin of things*." (512)

Der Begriff stellt Zusammenhänge her. Sein Wert beruht in der Wirklichkeit, die er erreicht oder nicht erreicht, und die über ihre empirische Vorfindlichkeit hinausgeht. Was die Natur des Denkens betrifft, widerspricht Chesterton von dieser Auffassung her H.G.*Wells*: "*Then there is the opposite attack on thought: that urged by Mr.H.G.Wells when he insists that every separate thing is 'unique', and there are no categories at all. This also is merely destructive. Thinking means connecting things, and stops if they cannot be connected*." (513)

>Inhaltsverzeichnis

(3) Die Kritik am Liberalismus in der Theologie

Auf dem Hintergrund des oben entwickelten Begriffs vom Begriff muß Chesterton jede Form des Denkens suspekt erscheinen, die seine Bedeutsamkeit in Frage stellt. Er ist daher gegen den Liberalismus einer Theologie, die verlernt hat, in den Begriffen Instrumente zu sehen, die etwas am Glauben selbst präzise erfassen. Sie verwendet sie im Gegenteil dazu, sich der Mühe der Unterscheidung an ihm zu entledigen: "*Most of the machinery of modern language is labour-saving machinery; and it saves mental labour very much more than it ought. Scientific phrases are used like scientific wheels and piston-rods to make swifter and smoother yet the path of the comfortable. Long words go rattling by us like long railway trains. We know they are carrying thousands who are too tired or too indolent to walk and think for themselves*." (514) Der Liberalismus weicht der Anstrengung des Begriffs aus.

Wenn *Blatchford* darauf insistiert, daß Christentum und Buddhismus nahezu identisch sind, oder Mrs. *Besant* (515) behauptet *"... that there was only one religion in the world, that all faiths were only versions or perversions of it*... " und der Ansicht ist, daß "...*this universal Church is simply the universal self*... " (516) , dann vertreten sie einen Liberalismus, der gleichmacherisch ist, und nicht nur alle Konturen verschwimmen läßt, sondern dessen undifferenzierter Zugriff auf die Religion deren konkrete Erscheinungsformen nicht mehr zur Kenntnis nimmt. Chesterton ist sich bewußt, daß es auch in den nichtchristlichen Religionen Wahrheit gibt, aber er bestreitet, daß eine Theologie dann am tolerantesten und liberalsten ist, wenn sie davon ausgeht, daß alle Wahrheiten gleich sind, und dementsprechend sagt "'...*the religions of the earth differ in rites and forms, but they are the same in what they teach.*'" (517)

Das Umgekehrte ist richtig. Man kann die Religionen nur dann verstehen und ihre Eigenarten wahrnehmen, wenn man ihren Begriff der Dinge untersucht. Jede von ihnen ist eine eigene und von den anderen unterschiedene Auffassung vom Leben: "*So the truth is that the difficulty of all the creeds of the earth is not as alleged in this cheap maxim: that they agree in meaning, but differ in machinery. It is exactly the opposite. They agree in machinery; almost every great religion on earth works with the same external methods, with priests, scriptures, altars, sworn brotherhoods, special feasts. They agree in the mode of teaching; what they differ about is the thing to be taught*." (518)

Die Meinung " *... that the 'liberalising' of religion in some way helps the liberation of the world*." (519) ist ein Irrtum und gleichzeitig eine große Gefahr: "*For freeing the church now does not even mean freeing it in all directions. It means freeing that peculiar set of dogmas loosely called scientific, dogmas of monism, of pantheism, or of Arianism, or of necessity. And every one of these (...) can be shown to be the natural ally of oppression*." (520)

Dem Leben ist nicht gedient, wenn die Fähigkeit zur Unterscheidung in einer Harmonisierung der Differenzen verloren geht, in der nichts mehr als etwas Bestimmtes identifiziert werden kann. Der Liberalismus in der Theologie ist schädlich, weil er auch unbesehen den Theorien vom Leben Recht gibt, die zerstörerisch sind. Insofern ist die Unfähigkeit zu einer definitiven Meinung ein Bundesgenosse der Unfreiheit, die sich aus einer Pauschalisierung des Lebens zwangsläufig ergibt. Für Chesterton liegt das Prinzip des Fortschritts in der Orthodoxie, denn sie ist in der Lage, präzise Unterscheidungen zu treffen: "*Here again, therefore, we find that in so far as we value democracy and the self-renewing energies of the west, we are much more likely to find them in the old theology than the new*." (521) Das Dogma und seine Durchsetzung bedeuten nicht das Ende der Freiheit, sondern ihren Beginn, denn das Dogma hält an der absoluten Bedeutung des menschlichen Denkens fest. Es behauptet die Autorität des einzelnen und seines Erkenntnisvermögens und rettet seine Erkenntnis für das Leben der Gemeinschaft und für die Geschichte. Die Orthodoxie verteidigt die Möglichkeit und die Fähigkeit des Menschen, sein Leben authentisch auszulegen. Seine Begriffe von ihm sind nicht ein vernachlässigbarer Überbau, sondern seine Wahrheit: "*The authority of priests to absolve, the authority of popes to define the authority, even*

of inquisitors to terrify: these were all only dark defences erected round one central authority, more undemonstrable, more supernatural than all - the authority of a man to think." (522)

Chesterton behauptet folglich, daß man von der Orthodoxie des Glaubens und seiner Theologie Entdeckungen erwarten kann. Eine Theologie ohne Dogma verzichtet auf die Erkenntnis, die in ihm liegt: "*Some dogma, we are told. was credible in the twelfth century, but is not credible in the twentieth. You might as well say that a certain philosophy can be belleved on Mondays, but cannot be believed on Tuesdays*." (523) Das Dogma muß im Widerspruch zum Liberalismus in der Theologie als eine gültige Größe betrachtet und dazu benutzt werden, Glauben festzustellen. Weil sie dies vermag, wird die Orthodoxy zum Abenteuer: "*But a man can expect any number of adventures if he goes travelling in the land of authority. One can find no meanings in a jungle of scepticism; but the man will find more and more meanings who walks through a forest of doctrine and design*." (524) Wer alle Meinungen relativiert, kann keine Aussagen mehr darüber treffen, was der Fall ist. Die Orthodoxie verkörpert bei Chesterton eine Meinung über das Leben, die nicht in Liberalismus verfallen ist. Deshalb macht man in ihr noch Entdeckungen. Ihr Dogma ist ein Schlüssel zum Leben.

>Inhaltsverzeichnis

4.3.3 Das Glaubensbekenntnis

Hart mißt Chestertons Bekenntnis an dem, was er nicht in ihm findet. Die Erfahrungen, auf die er sich bezieht, seien nicht allgemein: "*He has neglected important areas of life which for some people at least are religiously more significant than the areas he explores*." (525) Er stellt sogar einen '*ideological, pre-evangelical*' (526) Akzent in seinem Denken fest und behauptet, daß bei Chesterton " ... *Christianity comes out looking like ideology*." (527)

Nun ist zweifellos richtig, daß Chestertons Glaube sich in bestimmten Erfahrungen begründet, während andere Erfahrungen, in denen er sich gleichfalls begründen könnte, kein Bezugspunkt für ihn sind. Er selbst sagt einmal: "*The Church is a house with a hundred gates; and no two men enter at exactly the same angle*." (528) Diese Relativitdt tut jedoch seinem Bekenntnis keinen Abbruch, sondern macht seine Relevanz aus. Chesterton beschreibt, wie er den Glauben entdeckt hat, nicht um damit zu behaupten, daß man ihn so entdecken muß, sondern daß man ihn so entdecken kann. *Harts* Kritik etwa, daß er eine Soteriologie vermissen lasse, ist deshalb ungerechtfertigt. *Hart* kann weder die Befreiung in Chestertons Glauben als einen Aspekt der Erlösung begreifen, noch anerkennt er die Berechtigung von Schwerpunkten im Glauben. Es ist absurd, Chesterton in die Nähe der Ideologie zu rücken, denn er hat weder einen falschen Begriff des Glaubens, noch verwechselt er ihn mit seinem persönlichen Zugang zu ihm. Seine Philosophie ist nicht nur eine Philosophie des Glaubens, sondern sie ist auch eine Philosophie des Glaubensbekenntnisses. Als Inbegriff seines Wissens von einem amtlichen Glauben kann man sie als Theologie bezeichnen. Das Neue an ihr ist die Tatsache, daß sie das Menschsein und die persönliche Lebensgeschichte als den Ort und das Prinzip der Glaubenszustimmung begreift. Chestertons Kirchlichkeit ist unbestreitbar, denn er weiß nicht nur vom Glauben der Kirche, sondern er stimmt ihrem tatsächlichen Bekenntnis zu.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Das Ganze des Glaubens

Chesterton behandelt in '*Orthodoxy*' das Apostolische Glaubensbekenntnis. Er bezeichnet es auch als die Kurzformel seines Glaubens. Schon in '*Heretics*' hatte er unterstrichen, daß sein Christentum nicht

ein spezifisch 'Chestertonsches' ist und keine willkürliche Auswahl aus der Tradition trifft: "*I am not, like so many modern Christian idealists, basing my case upon certain things which Christ said. Neither am I, like so many other Christian idealists, basing my case upon certain things that Christ forgot to say. I take historic Christianity with all its sins upon its head...* " (529)

In '*Orthodoxy*' gibt er erneut seiner Gewißheit von der Zustimmungsfählgkeit des Glaubens insgesamt Ausdruck, denn immer wieder wird ihm von Kritikern entgegengehalten: "' ... *why cannot you simply take what is good in Christianity, what you can define as valuable, what you can comprehend, and leave all the rest, all the absolute dogmas that are in their nature incomprehensible*?" (530) Chesterton kann diese Trennung unmöglich mitvollziehen. Er glaubt nicht an Wahrheiten an sich, sondern an die Wahrheiten, durch die ihm der Glaube erschlossen ist. Zu ihnen bekennt er sich. Das Christentum Ist sein Begriff des Lebens: "*I believe in it quite rationally upon the evidence*." (531)

Chesterton vertritt damit keinen Rationalismus, sondern die Überzeugung, daß es prinzipiell möglich ist, das Gesamte des Glaubens zu verantworten und zu verteidigen, wenn er selbst auch in seiner Apologetik Akzente setzt und setzen muß: "*I do not propose to turn this book into one of ordinary Christian apologetics; I should be glad to meet at any other time the enemies of Christianity in that more obvious arena. Here I am only giving an account of my own growth in spiritual certainty*." (532)

Was er darlegt, ist die persönliche Evidenz des Christentums für ihn. Zwar ist der Glaube etwas, zu dem er in der Konversion gefunden hat, aber er entwickelt sich auch weiter. Er ist ein Weg, auf dem sich immer neue Argumente für ihn entdecken lassen und auf dem sich immer deutlicher der Sinn und die Bedeutung seiner Dogmen eröffnet. Der Glaube nimmt seinen Ausgang an einem bestimmten Punkt, aber er lebt nicht von einem einzigen Argument, denn er kann sich auf die Erfahrung berufen: "*But the evidence in my case, as in that of the intelligent agnostic, is not really in this or that alleged demonstration; it is in an enormous accumulation of small but unanimous facts*." (533)

Die Lehre der Kirche bewährt sich in der Wirklichkeit. Ihr Anspruch ist kein leeres Postulat, denn man kann sich durch ihr Dogma auf die eigene Erfahrung berufen: "*The man who lives in contact with what he believes to be a living Church is a man always expecting to meet Plato and Shakespeare to-morrow at breakfast. He is always expecting to see some truth that he has never seen before*." (534)

Die Orthodoxie liefert nicht einzelne Wahrheiten über das Leben, sondern sie ist die Wahrheit des eigenen Lebens, die sich immer neu bewährt. Ihr Dogma besitzt Geltung: "*This, therefore, is, in conclusion, my reason for accepting the religion and not merely the scattered and secular truths out of the religion. I do it because the thing has not merely told this truth or that truth, but has revealed itself as a truth-telling thing*." (535)

Chestertons Glaube ist ein Standpunkt des Lebens und ein Experiment, das gelingt. Als erfolgreicher Lebensentwurf gleicht er einer Hypothese, die sich bewahrheitet. Das Bekenntnis zum Glauben ist in der Erfahrung begründet, daß der Verrückte zu sich selbst findet: "*And there is really no test of this except the merely experimental one with which these pages began, the test of the padded cell and the open door. It is only since I have known orthodoxy that I'have known mental emancipation*." (536)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Schwerpunkte im Glaubensbekenntnis

Das Schöpfungsdogma, das Erbsündendogma, das Christusdogma und das Trinitätsdogma bilden das Zentrum von Chestertons Theologie. Er ist nicht nur in der Lage, den Begriff des Dogmas zu verteidigen, sondern er kann es auch originell und sachgemäß verwenden, Er zeigt, inwiefern die Inhalte des

Glaubens Leben entdecken.

Seine Akzentsetzung im Glaubensbekenntnis erklärt sich aus seiner Lebensgeschichte und den Problemen, die sich ihm in ihr gestellt haben. In den '*Ethics of Elfland*' entdeckt er zunächst den Sinn und die Bedeutung der Lehre von der Erbsünde in der '*Doctrine of Conditional Joy*' und der Lehre von der Schöpfung in der 'Cosmic Cosiness'. Von hier aus gelangt er in '*Orthodoxy*' zum Zentrum des Christentums, der Christologie, in der die Stellung des Menschen in der Geschichte und im Kosmos und der Bezug von Natur und Übernatur im Menschen bestimmt wird. Sie ist der Kern seines eigenen Glaubensbekenntnisses. Die Trinitätslehre bleibt im Vergleich dazu von untergeordneter Bedeutung, stellt aber ebenfalls noch einen Schwerpunkt in seinem Bekenntnis dar. Die persönliche Evidenz dieser Dogmen ist das Fundament seiner Verteidigung des Christentums, eine Evidenz, von der er glaubt, daß sie auch für andere nachvollziehbar und erfahrbar ist. Was *Newman* von jedem sagt, der den Glauben sucht, gilt auch von ihm: "*Er weiß, was ihn selbst befriedigt hat und befriedigt; wenn es ihn befriedigt, wird es wahrscheinlich auch andere befriedigen; wenn es wahr ist - und das glaubt er und ist sich dessen gewiß -, wird es sich auch bei anderen bewähren, denn es gibt nur eine Wahrheit*." (537)

>Inhaltsverzeichnis

a) Das Erbsündendogma

Die Existenz des Bösen ist eine Tatsache. In der Theologie wird diese Tatsache erfaßt: "*Modern masters of science are much impressed with the need of beginning all inquiry with a fact. The ancient masters of religion were quite equally impressed with that necessity. They began with the fact of sin - a fact as practical as potatoes*." (538)

In der Lehre von der Erbsünde kommt Chestertons '*Doctrine of Conditional Joy*' auf ihren Begriff. Durch sie entdeckt er das Böse als eine Tatsache des eigenen Lebens: "*To the question, 'What are you?' I could only answer, 'God knows'. And to the question, 'What is meant by the Fall?' I could answer with complete sincerity. 'That whatever I am, I am not myself*." (539)

Als Tatsache des menschlichen Lebens überhaupt muß man mit dem Bösen und der eigenen Schuld rechnen. Die Lehre von der Erbsünde hat insofern auch eine gesellschaftliche Dimension. Sie behauptet die Allgemeinheit der Sünde. Arme und Reiche sind in gleicher Weise Menschen und tun das Böse: "*It is not demonstrably un-Christian to kill the rich as violators of definable justice. It is not demonstrably un-Christian to crown the rich as convenient rulers of society. It is not certainly un-Christian to rebel against the rich or to submit to the rich. But it is quite certainly un-Christian to trust the rich, to regard the rich as more morally safe than the poor*" (540) Daher hat sie eine kritische Funktion und stellt eine Tatsache fest, die leicht in Vergessenheit gerät. Die Zugehörigkeit zur herrschenden Klasse, zu einer Elite, zu einer bestimmten Rasse oder zu einer bestimmten Schicht macht niemanden zu einem besseren Menschen: "*In short, we found that the only logical negation of oligarchy was, in the affirmation of original sin*." (541)

Chesterton versteht die Lehre von der Erbsünde als ein Wissen vom Bösen, das es nicht rationalisieren will, sondern seine Existenz behauptet. Dieses Wissen erlaubt den Umgang mit ihm und seine Bewältigung. Wenn man von ihm weiß, kann man sich gegen es entscheiden. Indem er die Möglichkeit des Bösen als einer Dimension der menschlichen Erfahrung anerkennt, kritisiert Chesterton den Solipsismus. Das Dogma von der Gegenwart des Bösen im Leben hebt die Isolation seines Denkens in sich selbst auf. Solange er die Begegnung mit dem Teufel nicht wahrhaben wollte, konnte er sie nicht als eigene Erfahrung begreifen. Durch die Anerkennung ihrer Tatsächlichkeit werden auch die Erfahrungen, denen er sich nicht stellen wollte, zu Erfahrungen, die er selbst zu verantworten hat. Die Erkenntnis der

Realität des Bösen befreit ihn von der Berührungsangst, die seine Begegnung mit dem Teufel hervorgerufen hatte. Das Böse ist real, es ist dem Menschen aber auch vertraut. Nicht Chesterton allein ist ihm begegnet. Er kann seine Erfahrung ernstnehmen und gleichzeitig relativieren.

Das Dogma von der Erbsünde hat eine anti-idealistische Funktion im Vollzug der eigenen Lebensgeschichte. Jeder Entwurf des Lebens, der die Dimension des Bösen ausklammert oder falsch von ihr weiß, kann die Wirklichkeit und Wahrhelt der menschlichen Lebenswelt nicht erreichen.

Chesterton erkennt so im Raum des Denkens den Zusammenhang von Wissen und Leben. Es ist nicht beliebig, was man vom Leben weiß und wie man davon weiß. Es gibt ein Wissen von ihm, das, wird es im Glauben als handlungsrelevant festgehalten, für das Leben von Schaden ist. Es gibt aber auch ein Wissen von ihm, das es als es selbst identifiziert. Auf ihm beruht die individuelle und intersubjektive Sprengkraft des Christentums: "*Christianity even when watered down is hot enough to boil all modern society to rags. The mere minimum of the Church would be a deadly ultimatum to the world*." (542)

>Inhaltsverzeichnis

(b) Das Schöpfungsdogma

Jeder Mensch akzeptiert die Schöpfung lange bevor er über sie nachdenken kann. Seine Existenz gründet im Vertrauen auf sie: "*A man belongs to this world before he begins to ask if it is nice to belong to it. He has fought for the flag, and often won heroic victories for the flag long before he has ever enlisted. To put shortly what seems the essential matter, he has a loyalty long before he has any admiration*." (543)

Aber der Mensch kann sich zu dieser Vorfindlichkeit seiner selbst verschieden verhalten. Chesterton unterscheidet Optimismus und Pessimismus des Bezugs auf sie. Ein optimistisches Modell des Bezugs zur Schöpfung ist der Pantheismus. Er identifiziert sie mit Gott. Der Pantheismus ist deshalb nicht in der Lage, angemessene Unterscheidungen in der Welt zu treffen, weil er die Vorfindlichkeit des Lebens mit ihm selbst identifiziert und es dadurch lähmt: "*For pantheism implies in its nature that one thing is as good as another; whereas action implies in its nature that one thing is greatly preferable to another*." (544)

Im Pantheismus kann man keine Entdeckungen machen, denn die Welt ist für ihn eine Einheit, in der die Teile immer schon das Ganze sind. Die Verehrung der Natur als des höchsten Prinzips muß,zur Verehrung auch der Seiten an ihr führen, die zerstörerisch sind. "*The theory that everything was good had become an orgy of everything that was bad*." (545)

Der Stoizismus verkörpert einen pessimistischen Bezug zur Welt. Begreift der Pantheismus die Natur als Gott und verkürzt damit die Immanenz um ihre Transzendenz, so begeht die Stoa den umgekehrten Fehler. Indem sie nur das innere Licht im Menschen als etwas Göttliches betrachtet, spiritualisiert sie das Leben. Die Schöpfung ist ihm bloß äußerlich. Dementsprechend ziehen sich die Stoiker aus der Welt zurück. Sie betrachten sie nicht als einen Ort der Verwirklichung der eigenen Existenz:, "*They had no hope of any virtue in nature, and hardly any hope of any virtue in society. They had not enough interest in the outer world really to wreck or revolutionise it. They did not love the city enough to set fire to it*." (546)

Optimismus und Pessimismus erreichen die Wirklichkeit nicht. Beide zerstören die Identität des Menschen, weil sie das Handeln relativieren und den Bezug von Immanenz und Transzendenz im Leben selbst falsch bestimmen. Die Alternative zu diesen Lebensentwürfen findet sich im Christentum und

seinem Begriff von der Welt.

Die Lehre von der Schöpfung kritisiert die Identifizierung von Gott und Natur: "*Briefly, it divided God from the cosmos. That transcendence and distinctness of the deity which some Christians now want to remove from Christianity, was really the only reason why any one wanted to be a Christian. It was the whole point of the Christian answer to the unhappy pessimist and the still more unhappy optimist*." (547)

Gleichzeitig behauptet sie, daß die Schöpfung für sich einen Wert darstellt. Sie ist gut. Der Begriff der Welt als einer Schöpfung Gottes befreit den Menschen zu sich selbst und zu den Möglichkeiten seines Lebens: "*According to most philosophers, God in making the world enslaved it. According to Christianity, in making it, he set it free. God had written, not so much a poem, but rather a play; a play he had planned as perfect, but which had necessarily been left to human actors and stage-managers, who had since made a great mess of it*." (548)

Chesterton bekennt sich zu Gott als dem Schöpfer der Welt. Die Welt ist sein Werk und unverfügbar, aber sie ist von ihm selbst unterschieden und besitzt einen Eigenwert. Er findet im Schöpfungsdogma den expliziten Begriff seiner eigenen Überlegungen im Hinblick auf das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität. Die Welt, Dinge wie Tatsachen, und die Erfahrungen, die man mit ihnen machen kann, sind objektiver Natur und unabhängig von der Vorstellungskraft des Menschen. Der Mensch kann die Welt nicht denken, er findet sie vor. Sein Denken ist eine Orientierungsleistung, nicht jedoch eine Schöpfertat im Sinne der Schöpfungstat Gottes.

Lebensgeschichtlich betrachtet kritisiert das Schöpfungsdogma Chestertons Verrücktheit und behauptet den Wert und die Unableitbarkeit menschlicher Erfahrung. Der Glaube an die Schöpfung erlaubt Handlungsentwürfe, die über die eigene Welt hinausführen. Die Geschaffenheit der Welt und ihre Unterschiedenheit von Gott implizieren die Freiheit des Menschen. Der Mensch kann handelnd die Welt begreifen und verändern und ist nicht bloßer Funktionsträger eines anonymen Mechanismus.

Das Verhältnis von Denken und Erfahrung ist in der Lehre von der Schöpfung richtig bestimmt. Der Glaube an die Schöpfung beinhaltet ein Wissen, das das Wissen selbst qualifiziert. Auch diese Lehre ist in exemplarischer Weise anti-idealistisch. Chesterton rechnet auf ihrer Grundlage mit der eigenen Handlungsmöglichkeit und der Offenheit der Erfahrung. Gleichzeitig anerkennt er die Objektivität der Welt. Trotz ihrer Veränderbarkeit ist sie der nicht hintergehbare Rahmen menschlichen Handelns. Chesterton akzeptiert in seiner Entscheidung zur Wirklichkeit diesen Rahmen und befreit sich so aus der Orientierungslosigkeit des Solipsismus. Das Festhalten am Dogma von der Schöpfung der Welt ist die grundsätzliche Annahme der Welt als dem einzigen Raum, in dem das Leben des Menschen Wirklichkeit besitzt.

Das Christentum ist ein Realismus, der die Alternative von Pessimismus oder Optimismus überwindet. Chesterton ist nicht länger Pessimist oder Optimist, sondern er ist ein '*cosmic patriot*' (549), sein Glaube ist Loyalität gegenüber der Welt: "My acceptance of the universe is not optimism, it is more like patriotism. It is a matter of primary loyalty." (550)

>Inhaltsverzeichnis

c) Das Christusdogma

Die Relevanz des Glaubens beruht nicht auf der Tradition als Tradition, sondern auf der Entdeckungskapazität der Tradition*: "Therefore in dealing with any historical answer, the point is not whether it was given in our time, but, whether it was given in answer to our question*." (551) Die zentrale

Lehre des Glaubens, die die menschliche Wirklichkeit erschließt, ist die Christologie. Sie ist nicht ein intellektuelles Glasperlenspiel oder eine begriffliche Konstruktion, sondern der Schlüssel zum Alltag der Menschen. Wie Chesterton in '*Heretics*' einmal festellt: "*Take away the Nicene Creed and similar things, and you do some strange wrong to the sellers of sausages*." (552)

Für den Verrückten war die Welt kein Raum des Handelns mehr. Das Absolute und das Relative waren in ihr nicht mehr unterschieden und identifiziert. Der Versuch Chestertons, die Erfahrung restlos auf den Begriff zu bringen und damit sein Leben zu verdinglichen, führte zu Isolation und Handlungsunfähigkeit. Wissen von der Immanenz ohne Wissen von der Transzendenz der Immanenz engt den Raum der Erfahrung bei Chesterton auf das Denken ein, ein Denken, das sich nicht selbst überschreiten kann im Bezug auf die Wirklichkeiten des Lebens. Der Glaube an die Transzendenz befreit aus diesem Zirkel: "*By insisting specially on the transcendence of God we get wonder, curiosity, moral and political adventure, righteous indignation - Christendom. Insisting that God is inside man, man is always inside himself. By insisting that God transcends man, man has transcended himself*." (553)

Die Macht und Autorität Gottes beruht darauf, daß er Mensch geworden ist. Deshalb ist die Behauptung der Göttlichkeit Christi der entscheidende Punkt des Glaubens. Der Mensch Jesus verkörpert die Absolutheit Gottes.

Das Dogma, daß Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, erlaubt Chesterton eine neue Zuordnung von Immanenz und Transzendenz. Es ist ein Erfahrungsschema, durch das man den absoluten Charakter des Relativen entdecken kann. Indem das Verhältnis von Gott und Mensch in Christus als Inkarnation verstanden wird und das Verhältnis der Naturen in der hypostatischen Union so bestimmt ist, daß die Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert bestehen, wird die Welt der Menschen überhaupt eröffnet. Immanenz und Transzendenz sind in der Erfahrung des Menschen und in seinem Handeln zugeordnet. Wenn er handelt, so ist diese 'immanente' Handlung stets konstituiert durch das ihr 'Transzendente'. Die Relativität der eigenen Erfahrung hat absolutes Gewicht. Wissen von der Welt und Welt sind derart zugeordnet, daß im Handeln das Wissen nicht in der Welt aufgeht, die Welt aber auch nicht ohne das Wissen existiert. Die Inkarnation Gottes im Menschen Jesus kritisiert jeden denkbaren Monophysitismus. Man kann die Welt nicht begreifen ohne Bezug auf das, was sie nicht ist, man kann jedoch auch Gott nicht begreifen, wenn man die Welt verachtet. Glaube ist daher ein Modell des Umgangs mit der Welt, und man erfährt Gott nur im Raum von Welt, Geschichte, Vergänglichkeit und Subjektivität.

Das Christusdogma als begrifflches Element von Chestertons Glauben ist ein Zuordnungswissen. Als Wissen im Handeln ist es menschliches Wissen und erschließt menschliche Erfahrungen. Auch Wissen von Gott ist subjektives Wissen, aber es bezieht sich auf das Absolute und das Absolute ist in ihm tatsächlich gegeben. Das Erfassen der Absolutheit Gottes im Begriff von ihm und die Bestimmung seines Verhältnisses zu den Menschen im Dogma vom Gottmenschen eröffnet den Raum der menschlichen Geschichte als Ort des zugleich relativen und absoluten Handelns des Menschen. Die relative Natur des Handelns geht nicht in seiner absoluten Natur auf, aber die absolute Natur ist auch nicht unabhängig und getrennt von seiner relativen Natur: "*In so far as I am Man I am the chief of creatures. In so far as I am a man I am the chief of sinners*." (554)

'Heiliges' und 'Profanes' stehen sich nicht gegenüber, sondern sie bilden einen Bedingungszusammenhang. Der Glaube an Jesus Christus als den Sohn Gottes ist eine Tatsache des Lebens, und das Leben ist eine Tatsache dieses Glaubens. Er entdeckt mehr als der Säkularismus, der die Welt ver-kürzt, indem er sie absolut setzt: "*Not only is the faith the mother of all worldly energies, but its foes are the fathers of all worldly confusion. The secularists have not wrecked divine things; but the secularists have wrecked secular things, if that is any comfort to them. The Titans did not scale heaven;*

but they laid waste the world." (555)

>Inhaltsverzeichnis

d) Das Trinitätsdogma

In '*Heretics*' greift Chesterton Frederic *Harrison* an, den führenden Kopf der Londoner Positivisten, die im Anschluß an Comte '*The Church of Humanity*' (556) propagierten. Er kritisiert die Lehre der Postivisten, die die Menschheit als Kollektiv zum Gott erheben, indem er sich auf das Trinitätsdogma bezieht: "*And it is surely unreasonable to attack the doctrine of the Trinity as a piece of bewildering mysticism, and then to ask men to worship a being who is ninety million persons in one God, neither confounding the persons nor dividing the substance*." (557)

Neben dem Christusdogma ist die Lehre von der Trinität für Chesterton eine wichtige Entdeckungskategorie. Bestimmt die Christologie das Verhältnis von Gott und Mensch, so ist die Trinitätslehre der Begriff von der Verschiedenheit in Gott selbst. Er erfaßt die unterschiedlichsten Phänomene des Lebens in gleicher Weise als Inkarnationen der Wahrheit.

Die Trinitätslehre ist deshalb in ihrer Unterscheidungsleistung eine politische Größe. Chesterton beruft sich in '*Orthodoxy*' auf das Athanasische Glaubensbekenntnis (558) und sieht in ihm und seinem Bekenntnis zur Trinität den Kern jeder Humanität. Insbesondere betont er die Bedeutung der Trinitätslehre für ein plurales Konzept der Gesellschaft.

Sie behauptet die Einheit der Wahrheit in der Vielfalt ihrer Erscheinungen und ist insofern der Garant für die Pluralität des menschlichen Lebens und die Behauptung der Absolutheit in der Partikularität seiner Erscheinungen: "*For us Trinitarians (if I may say it with reverence) - to us God Himself is a society ... For it is not well for God to be alone*." (559)

Einen Begriff von Einheit, der alles ineinander übergehen läßt und miteinander 'vereinigt', lehnt Chesterton ab. Er sieht darin eine Verkürzung des Lebens und seiner Komplexität und Pluralität, die eine Gefahr für es darstellt. Eine solche Einheit führt zu einer schlechten Identität. Wer nicht in der Lage ist, die objektive Unterschiedlichkeit von Dingen, Tatsachen, Entwicklungen oder Erfahrungen zu behaupten, kann der Welt nicht gerecht werden. Wer jede Wirklichkeit mit derselben Elle zu messen versucht, fördert nicht die Einheit der Menschen, sondern zerstört deren Individualität und Identität, die auf ihrer Verschiedenheit beruht. Deshalb ist die Trinitätslehre die Korrektur eines Begriffs von Gott, der totalitär ist, und damit auch die Korrektur jedes Entwurfs vom Leben, der gleichmacherisch ist. Die Einheit in der Verschiedenheit und die Verschiedenheit der einen Wahrheit sind der Grundbegriff, mit dem man individuelle, gesellschaftliche, kulturelle und politische Verschiedenheit behaupten kann, ohne in eine isolierende Partikularität zu verfallen oder die Uniformierung als Einheit zu verkennen: "*If we wish particularly to assert the idea of a generous balance against that of a dreadful autocracy we shall instinctively be Trinitarian rather than Unitarian.*" (560)

>Inhaltsverzeichnis

4.4 Geschichten und Geschichte: 'The Everlasting Man'

'*Orthodoxy*' bestimmt den Glauben als einen Entwurf des Lebens, der eine Orientierung in ihm erlaubt und Entscheidungen herausfordert: "*All Christianity concentrates on the man at the cross-roads.*" (561) Das Christentum verkörpert einen richtungsweisenden Glauben: "*The true philosophy is concerned with the instant. Will a man take this road or that? - that is the only thing to think about, if you enjoy*

thinking." (562) Das Leben wird als ein Weg begriffen, auf dem der einzelne sich zu sich selbst und dem, was ihm begegnet, verhalten kann und immer neue Entscheidungen trifft. Man kann seinen Verlauf erzählen, aber nicht rational herleiten: "*But to a Christian existence is a story, which may end up in any way*." (563)

Als 1925, siebzehn Jahre nach '*Orthodoxy*', '*The Everlasting Man*' erscheint, greift Chesterton wieder auf den Begriff des Lebens als einer 'Geschichte' zurück, um einem Agnostiker zu antworten, der ihn gefragt hatte, ob er glaube, daß die Menschheit sich zum Besseren oder zum Schlechteren entwickle, oder ob sie sich gleichbleibend auf einer Entwicklungsstufe befinde: "*He was confident that the alternative covered all possibilities. He did not see that it only covered patterns and not pictures; processes and not stories*." (564)

Chesterton vertritt die Ansicht, daß man nicht nur das Leben des einzelnen, sondern auch die Geschichte der Menschheit als eine 'story' betrachten muß, denn ihr Fortgang und ihr Ende sind offen. Über der Geschichte waltet nicht, wie der Fragesteller voraussetzt, eine Gesetzmäßigkeit, die sie analog zum für die Natur behaupteten Determinismus zu einem von der Freiheit des Menschen unabhängigen und sich automatisch vollziehenden Prozeß macht: "*It had never occurred to him that it might depend on how mankind chose to go on; and that its course was not a straight line or an upward or downward curve, but a track like that of a man across a valley, going where he liked and stopping where he chose, going into a church or falling drunk in a ditch. The life of man is a story; and in our vision the same is true even of the story of God*." (565)

Chesterton wendet sich gegen alle Begriffe von der Geschichte, die sie schematisieren und damit den Menschen in ihr aufgeben. Er erzählt sie in '*The Everlasting Man*' als Geschichte Gottes mit den Menschen und als eine Tatsache des Dogmas. Das Dogma steht nicht im Gegensatz zur Geschichte, sondern die Geschichte kann ohne es überhaupt nicht als Geschichte der Menschen betrachtet werden. Es ist nicht nur eine individuelle, sondern eine allgemeine Entdeckungskategorie und besitzt Geltung nicht nur in einer bestimmten Lebensgeschichte, sondern für die Geschichte überhaupt. Durch es wird die Wirklichkeit so in den Blick genommen, daß man sie als einen Zusammenhang von Geschichten entdeckt, weil es den Menschen begreift, wie er ist. Es besitzt Erzählungskompetenz für Erzählungen über den Glaubeng denn als Begriff des Glaubens muß es den Kern jeder Erzählung über ihn bilden. Es ist insofern eine abgekürzte Erzählung.

Die Vernunft in der Geschichte kann nicht unabhängig von den Geschichten der Menschen gefunden werden. Das Dogma behauptet sie als Tatsache dieser Geschichten. In den Erzählungen vom Leben, deren Kern es ist, wird das Objektive in der menschlichen Erfahrung festgestellt. Man kann nicht von der Geschichte erzählen ohne Bezug auf das, was es in ihr tatsächlich gegeben hat. Was es in ihr gegeben hat, existiert wiederum nicht unabhängig von den Erzählungen über diese Begebenheiten. Das Dogma stellt den Bezug zwischen Tatsache und Erzählung in der Erzählung selbst her. Dieser Bezug ist nicht äußerlich wie im evolutionistischen Weltbild, sondern der Mensch wird als er selbst und als jemand erfaßt, der sein geschichtliches Dasein authentisch auslegen kann.

>Inhaltsverzeichnis

4.4.1 H.G.Wells: 'The Outline of History'

'*The Everlasting Man*' ist eine Antwort auf H.G.*Wells* Geschichtskompendium '*The Outline of History*', das 1920 erschien. Wells Buch behandelt die Geschichte der Menschheit von ihren Anfängen bis zum Ende des ersten Weltkrieges. Es fand breite Zustimmung und Anerkennung, auch auf Seiten der Historiker, die zwar einzelne Fehler nachwiesen, ansonsten aber '*The Outline of History*' als die

erstaunliche Leistung eines Nichtfachmannes würdigten. Innerhalb weniger Jahre hatte das Buch allein in England und in den Vereinigten Staaten eine Auflage von über zwei Millionen Exemplaren erreicht und machte Wells finanziell unabhängig. 1922 ließ er eine Kurzfassung mit dem Titel '*A Short History of the World*' nachfolgen, die ebenfalls weite Verbreitung fand, und ein Jahr später erschien eine nochmals überarbeitete und mit weiteren Illustrationen versehene Auflage von '*The Outline of History*'.

Unter den wenigen kritischen Stimmen befand sich die von Chestertons Freund Hilaire *Belloc*, der in der katholischen Wochenzeitung 'The Universe' insbesondere die anti-katholische Tendenz von *Wells* angriff und Ende 1925 eine Kontroverse in Gang brachte, an der auch *Shaw* und Chesterton beteiligt waren. 1926 erschien Bellocs 'A Companion to Mr.Well's 'Outline of History'', auf das *Wells* umgehend mit seinem '*Mr. Belloc Objects to the Outline of History*' antwortete und damit ein weiteres Buch von *Belloc* provozierte. '*Mr. Belloc Still Objects*'. (566)

Chesterton stand in dieser Auseinandersetzung auf Seiten *Bellocs*, ließ sich,jedoch nie auf die verletzende Polemik ein, mit der *Wells* und *Belloc* sich gegenseitig bekämpften. Er stellt in '*The Everlasting Man*' fest, daß er die Leistung von *Wells*, mit dem er befreundet war, anerkennt, wenn er auch die Ausrichtung seiner Geschichtsdarstellung nicht akzeptieren kann. Er findet bei ihm genau den Begriff von der Geschichte, den er als Christ ablehnen muß. Sie wird als 'pattern' oder 'process' im Sinne einer verkürzenden Abstraktion und nicht als 'story' verstanden.

Wells '*Outline of History*' zeichnet die Geschichte der Menschheit als eine Entwicklung aus der Primitivität zur Zivilisation und sieht ihr letztes Ziel in einer geeinten Menschheit, die sich schließlich in einem Weltstaat organisieren wird. Er beginnt sein Buch mit dem vielbemühten Topos von der winzigen Erde, die im unendlichen und gewaltigen All nur ein kaum wahrnehmbares Klümpchen Materie ist und relativiert damit von Anfang an die Geschichte der Erde als Teil eines anonymen kosmischen Prozesses. Über die Darstellung der Naturgeschichte, der Entstehung des Lebens, der frühen Kulturen, Hochkulturen usw, spannt er den Bogen seiner Darstellung bis in die Gegenwart. Er begründet jedoch die Einzigartigkeit dieser Vielfalt des Lebens in der Geschichte nicht von ihm selber her, sondern sieht die Geschichte nur als Vorstufe seiner Utopie vom Weltstaat, in dem erst das Leben zu sich selber kommen wird.

Von daher behauptet er die Minderwertigkeit des Menschen der Vergangenheit und seiner Zugriffe auf die Welt, was am Beispiel der Religion besonders deutlich wird. Auch sie entwickelt sich aus primitiven Anfängen. Dem Urmenschen wird bescheinigt, daß er zu dumm gewesen sei, sich Gedanken über seine Situation als Mensch zu machen. "*Like all other human matters, religion has grown. It must be clear from what has gone before that primitive man - much less his ancestral apes and his ancestral Mesozoic mammals - could have no idea of God or Religion; only very slowly did his brain and his powers of comprehension become capable of such general conceptions*." (567) Damit spricht er der frühen Menschheit die Fähigkeit ab, gültige Erkenntnisse zu gewinnen, und betrachtet ihr Denken als ein sinnloses Durcheinander: "*The thing we have to bear in mind is that Neolithic man was still mentally undeveloped, he could be confused and illogical to a degree quite impossible to an educated modern person*." (568) Die Urmenschen können nur Barbaren gewesen sein. *Wells* verwechselt zivilisatorische und humane Primitivität.

Seine Unfähigkeit, den Eigenwert geschichtlicher Erscheinungen festzustellen, zeigt sich ebenfalls in seiner Behandlung der Weltreligionen. Auch sie betrachtet er als Vorläufer einer entwickelten und uniformen Weltanschauung der Zukunft. Buddhismus, Konfuzianismus, Islam und Christentum besitzen seiner Ansicht nach, befreit man sie erst vom Ballast ihrer Terminologien und Äußerlichkeiten, Identität und sind Ausdruck einer Wahrheit: " ... *namely, that the hearts of men, and therewith all the lives and institutions of men, must be subdued to one common will, ruling them all*." (569) Die Geschichte ist der

Entwicklungsprozeß, der die Menschheit zu dieser allumfassenden Einheit führen wird: "*What all these world religions declare by inspiration and insight, history as it grows clearer and science as its range extends display, as reasonable and demonstrable fact, that men form one universal brotherhood, that they spring from one common origin, that their individual lives, their nations and races interbreed and blend and go on to merge again at last in one common human destiny upon this little planet amidst the stars*." (570) Zwangsläufig muß *Wells* das Dogma des Christentums als Überfremdung der angeblich allen Religionen gemeinsamen Überzeugungen erscheinen, denn durch es kann man das Christentum als es selbst identifizieren.

Wells will das 'wahre' Christentum allein auf die Geschichte des Lebens Jesu beschränken: "*About Jesus we have to write not theology but history, and our concern is not with the spiritual and theological significance of his life, but with its effects upon the political and everyday life of men*." (571) Dementsprechend stützt er sich in der Hauptsache auf die vier Evangelien und spielt sie gegen die Kirche aus. Keine ihrer Lehren könne sich auf Äußerungen von Jesus selbst stützen: "*Now it is a matter of fact that in the Gospels all that body of theological assertion which constitutes Christianity finds little support. There is, as the reader may see for himself, no clear and emphatic assertion in these books of the doctrines which Christian teachers of all denominations find generally necessary to salvation*." (572) Die frühe Geschichte der Kirche versteht er als fortschreitende Veränderung und Verfälschung der *Lehren Jesu und bescheinigt den Jüngern weitgehende Unfähigkelt, Jesus nachzufolgen: "The story of the early beginnings of Christianity is the story of the struggle between the real teachings and spirit of Jesus of Nazareth and the limitations, amplifications, and misunderstandings of the very inferior men who had loved and followed him from Galilee, and who were now the bearers and custodians of his message to mankind*." (573) Die Opfertheologie des Paulus ist für *Wells* ein Rückfall in heidnische Bräuche und steht sogar im Gegensatz zu dem, was Jesus gelehrt hat: "*What Jesus preached was a new birth of the human soul; what Paul preached was the ancient religion of priest and altar and propitiatory bloodshed*." (574) Völlig suspekt sind ihm schließlich die christologischen und trinitarischen Streitigkeiten und die Entwicklung der Theologie in den ersten Jahrhunderten: "*It is difficult to read the surviving literature of the time without a strong sense of the dogmatism, the spites, rivalries, and pedantries of the men who tore Christianity to pieces for the sake of these theological refinements*." (575)

Als Symbole dieser unglückseligen Streitigkeiten betrachtet *Wells* die Trinitätslehre und das Athanasische Glaubensbekenntnis, auf dessen Anathema er mit deutlichem Abscheu ob soviel Obskurantismus hinweist. Er kann diesen theologischen Lehren nicht den geringsten Sinn abgewinnen: "*The present writer can deal with them neither with awe nor derision; they seem to him, he must confess, a disastrous ebullition of the human mind entirely inconsistent with the plain account of Jesus preserved for us in the Gospels*." (576)

Chesterton kritisiert *Wells* nicht im Detail. Er bewundert den Faktenreichtum des Buches und den Mut mit dem *Wells* als Nichtfachmann das Material auswertet, das die Wissenschaft zur Verfügung stellt. Was ihn stört, ist der Umriß der Geschichte, in den die Fakten eingeordnet werden: "*For the story of the world as told by.Mr.Wells could here only be criticised as an outline. And, strangely enough, it seems to me that it is only wrong as an outline. It is admirable as an accumulation of history; it is splendid as a storehouse or treasury of history; it is a fascinating disquisition on history; it is most attractive as an amplification of history; but it is quite false as an outline of history*." (577)

Da der Umriß falsch ist, kann *Wells* weder den Religionen im allgemeinen, noch dem Christentum im speziellen gerecht werden. Das Christentum ist nicht eine weitere Ausformung der an sich identischen Religionen, sondern stellt einen Neuanfang in der Geschichte dar. Es ist ein anderer Begriff des Lebens. Chesterton wehrt sich gegen eine Kritik, die behauptet, daß die Existenz oder Nicht-Existenz dieses Glaubens im Leben eines Menschen keinen Unterschied mache: "*That sort of man is never tired of telling*

us that first impressions fix character by the law of causation; and he will become quite nervous if a child's visual sense is poisoned by the wrong colours on a golliwog or his nervous system prematurely shaken by a cacophonous rattle. Yet he will think us very narrow-minded if we say that this is exactly why there really is a difference between being brought up as a Christian and being brought up as a Jew or a Moslem or an atheist." (578)

Folglich kann man das Christentum in der Geschichte auch nicht begreifen, wenn man es nicht als etwas Bestimmtes und Identifizierbares erfaßt. Das Bekenntnis zu ihm ist eine objektive Größe. Es verändert das Leben. Wer nicht nach dem Dogma in der Geschichte fragt, kann die Unterschiedenheit der Zugriffe auf das Leben in ihr nicht feststellen: "*I do not believe that the past is most truly pictured as a thing in which humanity merely fades away into nature, or civilisation merely fades away into barbarism, or religion fades away into mythology, or our own religion fades away into the religions of the world*." (579) Der Geschichte als einer Tatsache der Evolution stellt Chesterton die Geschichte als einer Tatsache des Dogmas gegenüber. Er entwirft damit einen Umriß, in dem der Mensch in seinen Auslegungen der Wirklichkeit ernstgenommen wird. In ihm ist das Dogma keine '*disastrous ebullition of the human mind*', sondern eine Entdeckungskategorie. Durch es findet der Mensch zu sich selbst.

>Inhaltsverzeichnis

4.4.2 Der Mensch: Die Frage nach dem Leben selbst

Wells fortschrittsgläubige Überheblichkeit billigt dem vergangenen Leben keine Authentizität zu. Im ersten Teil von '*The EverlastingMan*' mit dem Titel '*On the Creature called Man*' zeigt Chesterton, daß diese Auffassung unmenschlicher ist als das Dogma, das *Wells* in aufklärerischer Intention bekämpft. Auf seiner Grundlage nämlich muß man auch den Urmenschen als Menschen anerkennen und kann nicht in den Fehler verfallen, frühe Zivilisation mit menschlicher Primitivität gleichzusetzen. Man wird durch es auch den mythischen und philosophischen Selbstauslegungen des Menschen außerhalb des Christentums gerecht und entdeckt die Wahrheit der Heiden. Chesterton kann so durch das Dogma *Wells* antihumane Tendenzen nachweisen. Die Fortschrittlichkeit der Orthodoxie erweist sich in ihrer Kritik des Fortschrittsglaubens. Sie verteidigt die Würde des Menschen.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Die Einzigartigkeit des Menschen

Chesterton verweigert sich als 'cosmic patriot' *Wells* Vorstellung von der Erde als einem unscheinbaren und in den gewaltigen Räumen des Alls verlorenen Planeten. Wie in '*Orthodoxy*' betont er die Geltung der alten Auffassung, daß die Erde im Mittelpunkt des Alls steht. Ungeachtet der möglichen Existenz anderer Welten wird sie dadurch nicht relativiert, sondern überhaupt erst als Heimatplanet kenntlich gemacht. Sie ist die Erde der Menschen und der einzige Ort, an dem sich menschliches Leben vollziehen kann: "*I would rather insist that we do not even know that it is a planet at all, in the sense in which we know that it is a place; and a very extraordinary place too*." (580) Es gibt keinen Standpunkt, von dem aus sich das menschliche Leben von außen betrachten kann, und kein Wissen, das nicht in Bezug zur Erde als einzigem menschlichen Lebensraum steht.

Ebensowenig wie die Bedeutung der Erde durch die Größe des Alls relativiert wird, relativiert die Herkunft des Menschen aus dem Reich der Natur seine Eigenart und Einzigartigkeit als Mensch. Der Begriff der Evolution besitzt deshalb keinen Erklärungswert für den Ursprung des Menschen als Menschen und die Bestimmung seiner Identität. Indem man die Dauer der menschlichen Entwicklung

zeitlich ausdehnt und die Stufen dieses Prozesses nachzeichnet, liefert man keine Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Willens und der Vernunft. Die Frage des Lebens nach ihr bleibt bestehen. Der Begriff der Evolution erfaßt zwar daß, aber nicht warum sich die Dinge entwickeln. "*The ultimate question is why they go at all; and anybody who really understands that question will know that it always has been and always will be a religious question; or at any rate a philosophical or metaphysical question*." (581)

Seit das Leben im Menschen auf sich selbst reflektiert, ist die Frage nach dem Leben selbst die Grundfrage der menschlichen Existenz. Der Mensch findet sich in einer Welt vor, in der er sich zurechtfinden muß, und die er erforscht. Obwohl er Erklärungsmodelle für die Schöpfung entwirft und Erkenntnisse über sie sammelt, bleibt sie ein Geheimnis. Sie ist immer mehr als der jeweilige Zugriff auf sie. Der Mensch erfährt sie als Offenbarung: "*What we know, in a sense in which we know nothing else, is that the trees and the grass did grow and that a number of other extraordinary things do in fact happen; that queer creatures support themselves in the empty air by beating it with fans of various fantastic shapes; that other queer creatures steer themselves about alive under a load of mighty waters; that other queer creatures walk about on four legs, and that the queerest creature of all walks about on two. These are things and not theories; and compared with them evolution and the atom and even the solar system are merely theories*." (582)

Ausgangspunkt jeder menschlichen Existenz sind die eigene Erfahrung, die Gewißheit der Existenz einer Welt unabhängig vom eigenen Leben und die Frage nach dem eigenen Ursprung. Der Begriff der Evolution, insofern er im Evolutionismus zur Weltanschauung wird, verschleiert diese Tatsache. Er rührt nicht an das Geheimnis, das das Leben für sich selbst ist.

Die Wissenschaft, die die Religion als eine frühe Stufe der menschlichen Geschichte betrachtet und ihren Erkenntwert bestreitet, kann sie nicht als eine in der Erfahrung des Menschen existente Größe verstehen. Wenn sie deshalb die Religionen der Vergangenheit als etwas Unverständliches und Befremdliches beschreibt, unterläßt sie es, ihren Bezug zum existierenden Leben herzustellen und ihre Funktion in ihm zu untersuchen: "*As it is here intended to kill the mystical nerve and deaden us to the wonder of religion, it is irrational rubbish. It pretends to find something incomprehensible in the feelings that we all comprehend. Who does not find dreams mysterious, and feel that they lie on the dark borderland of being? Who does not feel the death and resurrection of the growing things of the earth as something near to the secret of the universe? Who does not understand that there must always be the savour of something sacred about authority and the solidarity that is the soul of the tribe?*" (583)

Religion ist kein Kennzeichen einer vergangenen Entwicklungsstufe des Menschen, sondern ein Merkmal seiner Existenz überhaupt. Sie ist nicht vom Fortschritt der Wissenschaft überholt, sondern weiterhin ein legitimer Versuch des Lebens, sein eigenes Geheimnis zu erkennen und zu bewahren. Die Religion gehört zu seiner Natur: "*It needed a certain sort of mind to see that there was anything mystical about dreams or the dead, as it needed a particular sort of mind to see that there was anything poetical about the skylark or the spring. That mind was presumably what we call the human mind, very much as it exists to this day...*" (584) Als Ausdruck der kreativen Fähigkeit des Menschen, mit sich und der Welt umzugehen, ist sie ein Versuch der Bewältigung der menschlichen Situation: "*The materials for religion had lain there for countless ages like the materials for everything else; but the power of religion was in the mind*." (585)

Seine Religiosität unterscheidet den Menschen nicht graduell, sondern qualitativ von der Tierwelt. Nur er allein besitzt Religion. Man kann deshalb die Geschichte des Menschen nicht mit den Tieren beginnen lassen und sie in gerader Linie aus dem Reich des Organischen bis in die Gegenwart des Menschen führen, sondern sie beginnt in dem Moment, in dem der Mensch sich selbst auszudrücken beginnt. Chesterton insistiert darauf, daß jede Geschichte diesen Sprung als Sprung festhalten muß, ohne

deswegen die Verwandtschaft des menschlichen Lebens mit dem der Tiere zu bestreiten. Die Einzigartigkeit des Menschen beruht nicht auf seiner späteren Entwicklung einer wissenschaftlichen Zivilisation, sondern ist mit dem ersten Menschen und seiner Unterschiedenheit von allem anderen Leben gegeben: "*The only possible conclusion is that these experiences, considered as experience, do not generate anything like a religious sense in any mind except a mind like ours. We come back to the fact of a certain kind of mind as already alive and alone. It was unique and it could make creeds as it could make cave-drawings.*" (586) Gegen *Wells* muß man die Urmenschen als Menschen verteidigen, denn sie besaßen Religion und Kunst.

>Inhaltsverzeichnis

a) Verteidigung des Höhlenmenschen

In der Unterhaltungsliteratur und im allgemeinen Bewußtsein des zwanzigsten Jahrhunderts sind der Neandertaler, der Steinzeitmensch oder der Höhlenmensch vertraute Gestalten. Sie typisieren die Animalität, Brutalität und Primitivität des Menschen und werden immer wieder bemüht, um die Anfänge des Menschen zu illustrieren. In solchen Darstellungen liegt der Akzent meist auf der geistigen und moralischen Überlegenheit, die die Gegenwart im Vergleich zu diesen barbarischen Menschen besitzt. In Romanen etwa kann man dann lesen: "'*... he felt the spirit of the cave-man rising within him*'" (587) oder der Psychoanalytiker erklärt seinem Patienten. "'*The submerged instincts of the cave-man are doubtless prompting you to gratify a violent impulse...* '" (588) Auch kann man in dereinschlägigen pseudowissenschaftlichen Literatur die genauesten Details über das Leben des Höhlenmenschen erfahren: "*We are always told without any explanation or authority that primitive man waved a club and knocked the woman down before he carried her off.*"(589)

Der Höhlenmensch ist eine Fiktion. Chesterton sieht in ihm ein überzeugendes Beispiel für die Tendenz des öffentlichen Bewußtseins und gerade auch der Wissenschaft, die Wirklichkeit und den Zugriff auf sie zu identifizieren. Die wenigen Funde, die Aufschlüsse über die Frühzeit der Menschheit geben, erlauben es nicht, so weitgehende Erkenntnisse aus ihnen zu gewinnen: "*But the habit of forming conclusions, as they can really be formed in more fruitful fields, is so fixed in the scientific mind that it cannot resist talking like this. It talks about the idea by one scrap of bone as if it were something like the aeroplane which is constructed at last out of whole scrap-heaps of scraps of metal*." (590)

Sobald sie den Zugriff auf die Wirklichkeit mit der Wirklichkeit identifiziert, wird die Wissenschaft zur Weltanschauung. Tatsachen und bloße Spekulation vermischen sich in ununterscheldbarer Weise. Tatsächlich jedoch gibt es keine experimentelle Situation, in der jemand beobachten könnte, wie sich ein Affe in einen Menschen verwandelt, oder welche durchschnittlichen Verhaltensweisen ein Höhlenmensch an den Tag legt: "*He cannot keep a cave-man like a cat in the back-yard and watch him to see whether he does really practise cannibalism or carry off his mate on the principles of marriage by capture*." (591)

Chesterton stellt fest, daß dem Höhlenmenschen hier Unrecht geschieht und daß man ihn als Mensch verteidlgen muß. Auch der Höhlernmensch war schon ein Mensch in einem uneingeschränkten Sinn: "*In short, the prehistoric period need not mean the primitive period, in the sense of the barbaric or bestial period. It does not mean the time before civilisation or the time before arts and crafts. It simply means the time before any connected narratives that we can read*." (592)

Was immer aus den verschiedenen Zeugnissen der frühen Menschheit geschlossen werden kann, bleibt hypothetisch, insofern es sich auf das Bewußtsein der Höhlenmenschen bezieht. Im einzigen Punkt jedoch, wo wir auf es schließen können, erweist es sich dem unsrigen als ebenbürtig. Chestertons Hauptargument zur Verteidigung des Höhlenmenschen sind die Höhlenmalereien: "*But we do know that*

they did have pictures; and the pictures have remained. And there remains with them, as already suggested, the testimony to something that is absolute and unique; that belongs to man and to nothing else except man; that is a difference of kind and not a difference of degree." (593)

Die Höhlenmenschen waren Künstler. Sie besaßen die Fähigkeit sich auszudrücken und das Bedürfnis danach. Sie hatten Sinn für das Experiment mit den Farben und den Wunsch, die gestellte Aufgabe zu bewältigen. Sie beobachteten die Tiere, denen sie begegneten, genau und hielten sie an den Wänden ihrer Höhlen fest: "*It means that somehow or other a new thing had appeared in the cavernous night of nature; a mind that is like a mirror. It is like a mirror because it is truly a thing of reflection. It is like a mirror because in it alone all the other shapes can be seen like shining shadows in a vision. Above all, it is like a mirror because it is the only thing of its kind.*" (594)

Die Höhlenmalereien unterscheiden den Höhlenmenschen prinzipiell von den Tieren: "*Art is the signature of man*." (595) Seine Kunst und die Fähigkeit zur Selbstreflexion verkörpern eine neue Dimension des Lebens: "*If he was an ordinary product of biological growth, like any other beast or bird, then it is all the more extraordinary that he was not in the least like any other beast or bird. He seems rather more supernatural as a natural product than as a supernatural one*." (596) Die Höhlenmalereien sind ein Zeugnis für das, was der Höhlenmensch in seiner Höhle tatsächlich trieb. Ob er die Frauen mit der Keule niederschlug oder sich durch andere barbarische Angewohnheiten auszeichnete, bleibt Spekulation. Sicher ist jedoch, daß er sich als Teil der Welt verstehen konnte und als ein Teil der Welt dennoch die ganze Welt vor sich brachte.

Chestertons Verteidigung des Höhlenmenschen ist die Verteidigung der Einzigartigkeit des Menschen gegen ein inhumanes Denken, das ihm seine Identität streitig macht. Er ist als Geschöpf Ebenbild Gottes, und wer den Kosmos nicht als Schöpfung versteht, kann die Geschichte des Menschen in ihm nicht angemessen erzählen. Das Dogma behauptet auch vom Urmenschen, daß er ein Kind Gottes ist. Wer ihn nicht würdigt, würdigt auch Jesus nicht: "*Man is the microcosm; man is the measure of all things; man is the image of God. These are the only real lessons to be learnt in the cave, and it is time to leave it for the open road*." (597)

>Inhaltsverzeichnis

b) Zivilisation und Barbarentum

Der Begriff der Evolution wie ihn Darwin konzipierte verlor in den weltanschaulichen Entwürfen der Darwinisten seine präzise und auf die Entwicklung des Lebens bezogene Bedeutung (598). Man wandte ihn auf die gesellschaftliche Wirklichkeit überhaupt an und machte ihn wie beispielsweise H.G.*Wells* zum Schlüsselbegriff einer fortschrittsoptimistischen Geschichtskonzeption, die die Menschheit auf einem stetigen Weg der Höherentwicklung sah. "*It is the whole vague notion that a monkey evolved into a man and in the same way a barbarian evolved into a civilised man, and therefore at every stage we have to look back to barbarism and forward to civilisation*." (599) Ein Blick in die Vergangenheit der Menschheit hingegen zeigt, daß es immer schon Zivilisationen gegeben hat: "*The dawn of history reveals a humanity already civilised. Perhaps it reveals a civilisation already old*." (600)

Es ist nun weder richtig, daß in einer Zivilisation die politische Entwicklung zwingend zur Demokratie führt, noch garantiert ein hoher Stand der Entwicklung einer Zivilisation, daß sie nicht wieder dem Barbarentum zum Opfer fallen kann. Chesterton belegt diese Dialektik in der Geschichte am Beispiel der ägyptischen und der babylonischen Hochkultur.

Ägypten ist das Musterbeispiel einer Kultur, die einen der evolutionistischen Vorstellung

entgegengesetzten Weg geht. Zwar entwickelt sie sich aus einfachen Formen zu einer hochkomplexen Zivilisation, aber die Zunahme der Komplexität dieser Gesellschaft führt nicht selbstverständlich zur demokratischen Herrschaft, sondern baut im Gegenteil existierende Elemente der Mitsprache zugunsten einer umfassenden Zentralisierung und Konzentration der Macht in den Händen weniger ab. Am Ende der Entwicklung steht nicht die Demokratie, sondern der Despotismus: "*Egypt exhibits, in that brief record of its remotest beginnings, the primary problem of liberty and civilisation. It is the fact that men actually lose variety by complexity. We have not solved the problem properly any more than they did; but it vulgarises the human dignity of the problem itself to suggest that even tyranny has no motive save in tribal terror*." (601) Insofern ist die Geschichte Ägyptens unbeschadet des zeitlichen Abstands, der uns von der Blütezeit dieser Zivilisation trennt, ein Paradigma möglicher Entiwicklungen in der Gegenwart, denn kein Evolutionsprozeß garantiert der Menschheit die Zunahme der Freiheit und Demokratie in ihren gesellschaftlichen Institutionen. "*That is what I mean by saying that the history of the Egyptian territory is in this the history of the earth; and directly denies the vulgar assumption that terrorism can only come at the beginning and cannot come at the end*." (602)

Weder ist der Despotismus als politische Herrschaftsform für immer überwunden, noch besteht Gewißheit darüber, daß eine einmal erreichte Stufe der Zivilisation nicht wieder verloren gehen kann. Der hohen Stufe der Entwicklung kann eine höhere, aber ebenso der Rückfall in das Barbarentum folgen. Die babylonische Kultur dient Chesterton als Beispiel einer Zivilisation, die zerstört und durch eine militärisch gewalttätigere, aber weniger entwickelte abgelöst wird. Die Geschichte Babylons stellt sich nicht als kontinuierliche Entwicklung dar, sondern als permanente Verteidigung des schon Erreichten. Immer wieder wird das babylonische Reich von außen bedroht, bis es schließlich den Barbaren zum Opfer fällt. "*The history of Babylonia is largely the history of its defence against the desert hordes; who came on at intervals of a century or two and generally retreated as they came*." (603) Als schließlich mit dem Islam erneut Eroberer in das Zweistromland vordringen, ist die babylonische Zivilisation vergangen: "*Presumably in prehistoric times, and certainly in historic times, those wanderers went westward to waste whatever they could find. The last time they came they found Babylon vanished; but that was in historic times and the name of their leader was Mahomet*." (604)

Die Geschichte kann folglich nicht als Evolution begriffen werden, zumindest insofern dieser Begriff eine Höherentwicklung des Menschen in einem politischen und moralischen Sinn verspricht. Die Gegenwart steht vor den gleichen Problemen wie die Vergangenheit. Sie ist wie diese ein Ort des politischen Terrors und des Barbarentums: "*According to the real records available, barbarism and civilisation were not successive stages in the progress of the world. They were conditions that existed side by side, as they still exist side by side*." (605)*Wells* kann als Evolutionist nicht mit der Existenz des Bösen in der Geschichte umgehen. Er geht davon aus, daß es von allein verschwinden wird und weiß nicht, daß man sich dagegen entscheiden muß. Auch hier ist das Dogma humaner, denn es gestattet nicht, vom Leben zu sprechen, als sei es nicht bedroht und dadurch an der Realität vorbeizugehen.

>Inhaltsverzeichnis

(2) Die Wahrheit der Heiden

Wie Chesterton den Höhlenmenschen und die antiken Zivilisationen durch das Dogma als relevant für uns begreifen kann, würdigt er auch die Zugriffe auf die Welt, die dem Christentum vorausgingen, von seinem Standpunkt aus. Sie sind ein authentischer Begriff von ihr und besitzen Autorität für den Menschen. Sie stellen nicht Projektionen seiner selbst dar, sondern einen Entwurf von dem, was nicht er selbst ist, und sie stellen einen Bezug dazu her: "*Man is not indeed the idol; but man is almost everywhere the idolator. And these multitudinous idolatries of mankind have something about them in many ways more human and sympathetic than modern metaphysical abstractions*." (606) Die

Nichtchristen besitzen in ihren Religionen und Philosophien ein echtes Wissen von der Situation des Menschen: "*These men were conscious of the Fall if they were conscious of nothing else; and the same is true of all heathen humanity*." (607)

Aber nicht nur die Existenz des Bösen und die Sehnsucht nach einer anderen Welt findet in den Religionen ihren Ausdruck, sondern die Existenz Gottes selbst. Er existiert in ihnen zumindest als Frage: "*It is not exactly what we mean by the presence of God; in a sense it might more truly be called the absence of God. But absence does not mean non-existence; and a man drinking the toast of absent friends does not mean that from his life all friendship is absent. It is a void but it is not a negation. It is something as positive as an empty chair*." (608) Es gibt in den nichtchristlichen Religionen Elemente, die Tatsachen des christlichen Dogmas sind.

Chesterton kritisiert den abstrakten Vergleich der Religionen durch die.Wissenschaft. Er ist der Ansicht, daß *Wells* Versuch, alle Religionen auf eine Stufe zu stellen, weder den nichtchristlichen Religionen, noch dem Christentum gerecht wird. *Wells* identifiziert miteinander, was man nicht identifizieren kann, weil er einen falschen Begriff von ihnen hat: "*We are accustomed to see the names of the great religious founders all in a row: Christ; Mahomet; Buddha; Confucius. But in truth this is only a trick; another of these optical illusions by which any object may be put into a particular relation by shifting to a particular point of sight. Those religions and religious founders, or rather those whom we choose to lump together as religions and religious founders, do not really show any common character*." (609)

Der Begriff der Religion, der die Religonen von ihrer Entstehung und ihrer äußerlichen Erscheinungsform her unterscheidet, geht nicht tief genug. Er untersucht nicht ihren Zugriff auf die Welt und kann deshalb auch nicht feststellen, wie der Mensch in ihnen verstanden wird. Die Religionen werden nicht als Lebensentwürfe und in ihrem Wert für den Menschen gewürdigt, weil man nicht angeben kann, welche Tatsachen des Lebens sie durch ihren Begriff entdecken und welche nicht. *Wells*, der sie ohne weiteres identifiziert, erzeugt eine schlechte Einheit, in der die Eigenarten, lokalen Besonderheiten und eigenständigen Traditionen der Menschheit untergehen.

Chesterton schlägt deshalb eine dogmatische Bestimmung der Religionen vor, die im Ansatz eine Theologie der Religionen ist. Indem er so vorgeht, kann er demonstrieren, daß bei *Wells* die Religionen und Weltanschauungen nicht als sie selbst existieren. "*Instead of dividing religion geographically, and as it were vertically, into Christian, Moslem, Brahmin, Buddhist, and so on, I would divide it psychologically and in some sense horizontally; into the strata of spiritual elements and influences that could sometimes exist in the same country, or even in the same man. Putting the Church apart for the moment, I should be disposed to divide the natural religion of the mass of mankind under such headings as these: God; The Gods; the Demons; the Philosophers*." (610)

Der Kategorie 'God' ordnet Chesterton das Judentum zu. 'Gods' and 'Demons' bezeichnen zwei Formen der menschlichen Erkenntnis im Mythos. Die 'Philosophers' stehen für die Suche der menschlichen Vernunft nach der Wahrheit. Grundlegend in Chestertons Einteilung ist die Trennung und Gegenübersetzung von Mythos und Vernunft. Er ordnet dem Mythos die menschliche Erkenntnis zu, die sich der Geschichten, der Bilder und der dichterischen Vorstellungskraft bedient, und der Vernunft das begriffliche Erkenntnisvermögen.

Aufgabe der Theologie der Religionen ist es, jeweils zu bestimmen, was in den Mythologien und Philosophien der Menschheit unter den Begriff des Christentums fällt und was nicht. Eine solche dogmatische Bestimmung der Religionen ist objektiv, weil sie konkret ist. Sie kann Tatsachen feststellen und damit eigene und fremde Identität erfassen. *Wells* verschwommene Einheit der Religionen dagegen zerstört Identität, weil in ihr keine von ihnen sie selbst ist.

>Inhaltsverzeichnis

a) Erkenntnis in Geschichten: Mythos

Die Mythologie ist der Ausdruck eines schöpferischen Umgangs mit der menschlichen Erfahrungswirklichkeit und erreicht in einem bestimmten Sinn diese selbst. Chesterton betrachtet sie als eine Form der Kunst und unterscheidet eine 'helle' und eine 'dunkle' Form des Mythos: Die Tagträume oder 'Götter' und die Nachtmahre oder 'Dämonen'. Liegt der Akzent bei den Tagträumen mehr auf der Erkenntnis der Wahrheit, sieht Chesterton in den Nachtmahren den Versuch der Menschheit, mit den dunklen Kräften ein Bündnis einzugehen, um die Natur zu beherrschen, Er ordnet den Dämonen die Praxis der Magie zu. Beide Formen des Mythos sind Versuche der Vergöttlichung der Welt und sie sind beispielsweise in der Natur- oder der Teufelsanbetung gegeben.

Der Mythos kann nicht als bloße Verschleierung der menschlichen Situation abgetan werden. Chesterton fordert deshalb von der Wissenschaft, die sich mit dem Mythos auseinandersetzt, daß sie ihn als Tatsache der menschlichen Erfahrung versteht und ihn auch in seinem Bezug auf die Erfahrung interpretiert: "*When the professor is told by the barbarian that once there was nothing except a great feathered serpent, unless the learned man feels a thrill and a half temptation to wish it were true, he is no judge of such things at all*." (611)

Der Mythos ist eine Form der Wahrheit und ein Modell von Erzählungen über das Leben. Diese Geschichten sind jedoch keine leere Fiktion des Lebens, sondern entdecken etwas an ihm. Sie haben nicht nur Sinn, sondern auch Bedeutung: "*To compare them to dreams is not to deny that dreams can come true. To compare them to travellers' tales is not to deny that they may be true tales, or at least truthful tales. In truth they are the sort of tales the traveller tells to himself. All this mythological business belongs to the poetical part of men. It seems strangely forgotten nowadays that a myth is a work of imagination and therefore a work of art. It needs a poet to make it*." (612)

Der Mythos erfaßt in seinen Erzählungen tatsächlich etwas von der Objektivität; des Lebens. Man kann ihn als Erfahrungsschema betrachten. Insofern kann er allgemeine Geltung haben. Jeder Mensch ist möglicher Mythenschöpfer, weil alle Menschen vor der Aufgabe stehen, die Welt auszulegen. Chesterton bezweifelt deshalb, ob man die Verwandtschaften in der Motivik der Mythen auf einen gemeinsamen Ursprung der Mythen zurückführen muß. Er hält es für weit wahrscheinlicher, daß ihre Ähnlichkeit auf den Gemeinsamkeiten in der menschlichen Erfahrung beruht. Mythen stellen die gleichen Tatsachen des Lebens fest. "*I confess I doubt the whole theory of the dissemination of myths or (as it commonly is) of one myth. It is true that something in our nature and conditions makes many stories similar; but each of them may be original. One man does not borrow the story from the other man, though he may tell it from the same motive as the other man*." (613)

Der Wert der Mythologie liegt in ihrer Ortsgebundenheit und Regionalität. Sie verkörpert in ihrem Reichtum eine Vielzahl von Orten, an denen der Mensch das Unbeschränkte in der Beschränktheit der eigenen Erfahrung erfaßt. In unterschiedlichen Sinnhorizonten begreift sie etwas von der Bedeutung der Wirklichkeit. "*The poet feels the mystery of a particular forest; not of the science of afforestation or the department of woods and forests. He worships the peak of a particular mountain, not the abstract idea of altitude. So we find the god is not merely water but often a special river; he may be the sea because the sea is single like a stream; the river that runs round the world*." (614)

Die Geschichten, die das Volk von der Welt und von den Göttern erzählt, machen die Wirklichkeit konkret. Sie sprechen nicht von der Welt als einem Stäubchen im All, sondern von der Welt als einem Ort, an dem sich das Leben abspielt: "*Men of the people, like the shepherds, men of the popular*

tradition, had everywhere been the makers of the mythologies. It was they who had felt most directly, with least cheek or chill from philosophy or the corrupt cults of civilisation, the need we have already considered; the images that were adventures of the imagination; the mythology that was a sort of search; the tempting and tantalising hints of something half-human in nature; the dumb significance of seasons and special places. They had best understood that the soul of a landscape is a story and the soul of a story is a personality." (615)

Die Macht des Mythos liegt wie die der Dichtung in der Realitätshaltigkeit seiner Bilder. Man entdeckt etwas an der Wirklichkeit mit ihnen: "*The power even in the myths of savages is like the power in the metaphors of poets*." (616) Die Metaphern des Mythos sind nicht seine Schwäche, sondern seine Stärke. Sie rühren an das Geheimnis der menschlichen Existenz und geben in unvollkommener Weise eine Antwort auf die Frage nach dem Leben selbst, wenn sie auch unscharf und von phantastischer Gestalt sein mag: "*Behind all these things is the fact that beauty and terror are very real things and related to a real spiritual world; and to touch them at all, even in doubt or fancy, is to stir the deep things of the soul*." (617)

Die Sinnlichkeit, Anschaulichkeit und Weltlichkeit des Mythos gibt ihm dogmatisches Gewicht. Er erzählt vom Menschen, wie er wirklich ist: "*Mythology had many sins; but it had not been wrong in being as carnal as the Incarnation*." (618)

>Inhaltsverzeichnis

b) Der Weg der Vernunft: Philosophie

Der Volkstümlichkeit und Anschaulichkeit des Mythos, der die Wahrheit in Bildern sucht, stellt Chesterton die Suche nach der Wahrheit mit Hilfe des philosophischen Denkens gegenüber. Mythos und Vernunft seien beide in der Antike gegenwärtig gewesen, aber nie aufeinander bezogen worden. Die Philosophie konnte dem Mythos keine Vernunft zubilligen, und der Mythos vermißte in der Philosophie das Leben und die Vielfalt der Bilder und Geschichten. Mythos und Vernunft ignorierten sich gegenseitig. "*The general compromise remained; whether it was that the Greeks thought their myths a joke or that they thought their theories a joke. There was never any collision in which one really destroyed the other, and there was never any combination in which one was really reconciled with the other. They certainly did not work together; if anything the philosopher was the rival of the priest*." (619)

Die Geschichten und ihr Begriff bleiben getrennt. Einzelne Philosophen greifen den volkstümlichen Mythos an, aber, es gelingt ihnen nicht, ihn zu zerstören oder ihn zu würdigen. Die philosophische Erkenntnis bleibt isoliert und auf Eliten beschränkt, obwohl sie grundlegende Entdeckungen für den Menschen enthält. Aristoteles entdeckt die Sozialität des Menschen, die ihn, obwohl er Teil der Natur ist, von der Natur unterscheidet. Der Mensch ist ein politisches Wesen: "*Aristotle annihilated a hundred anarchists and nature-worshipping cranks by the fundamental statement that man is a political animal.*" (620) Darüberhinaus erkennt er die Einheit von Geist und Materie im Menschen und die grundlegende Bedeutung ihrer Zuordnung für das Verständnis seiner Existenz, was ihn von Plato unterscheidet: "*Aristotle anticipated more fully the sacramental sanity that was to combine the body and the soul of things; for he considered the nature of man as well as the nature of morals, and looked to the eyes as well as to the light*." (621)

Ebenso bedeutsam ist Plato, der die Objektivität von Ideen entdeckt, wenn er auch dazu neigt, über ihrer Existenz ihren Erfahrungsbezug zu vergessen: "*Plato in some sense anticipated the Catholic realism, as attacked by the heretical nominalism, by insisting on the equally fundamental fact that ideas are realities; that ideas exist just as men exist. Plato however seemed sometimes almost to fancy that ideas exist as*

men do not exist; or that the men need hardly be considered where they conflict with the ideas." (622)

Konfuzianismus und Buddhismus, die meist zu den Weltreligionen gerechnet werden, ordnet Chesterton ebenfalls seiner Kategorie 'Philosopher' zu. In *Konfuzius* sieht er nicht einen Religionsstifter, sondern einen Weisen. Seine große Leistung besteht in den Institutionen, die er grundgelegt hat: "*Confucius was not there to bring a message from heaven to humanity, but to organise China; and he must have organized it exceedingly well. It follows that he dealt much with morals; but he bound them up strictly with manners*." (623)

Auch die Philosophie hat Sinn und Bedeutung. Aber im Unterschied zur Mythologie, deren Sinnlichkeit und Bildhaftigkeit den Begriff vermissen läßt, leidet die Philosophie am entgegengesetzten Mangel. Sie fällt dem Begriff zum Opfer und identifiziert ihn mit der Wirklichkeit. Ihr fehlt der Wirklichkeitssinn der Bilder und Geschichten und sie bleibt deshalb dem Volkstümlichen fremd. Die Philosophen vereinfachen das Leben der Geschichten zu bloßen Strukturen. Sie erzählen nicht, sondern abstrahieren: *"But the point about them is that they all think that existence can be represented by a diagram instead of a drawing; and the rude drawings of the childish myth-maker are a sort of crude and spirited protest against that view. They cannot believe that religion is really not a pattern but a picture*." (624) Die Philosophie ist immer in der Gefahr eine Vernunft zu sein, die das Leben verkürzt oder überformt*: "Sometimes the philosopher paints the disc all black and calls himself a pessimist; sometimes he paints it all white and calls himself an optimist; sometimes he divides it exactly into halves of black and white and calls himself a dualist ...* " (625)

Weder Mythologie noch Philosophie sind Entwürfe des Lebens, die es adäquat verkörpern. Chesterton bescheinigt ihnen vorläufigen Charakter. Dennoch kann man ihnen ihre Bedeutung nicht absprechen. Sowohl ihre Fragestellungen als auch ihre Antworten besitzen Wert. Als sich im Christentum ein neuer Begriff des Lebens offenbart, kann es sich auf sie beziehen und zeigen, daß es die Fragen besser stellt und die umfassenderen Antworten gibt.

>Inhaltsverzeichnis

c) Die Dekadenz der Antike

Das römische Reich am Vorabend der Geburt des Christentums ist eine pluralistische Gesellschaft. Götter, Dämonen und Philosophen, alle Formen von Religionen und Weltanschauungen stehen nebeneinander. Es ist eine aufgeklärte und tolerante Zeit. Der Mythos beginnt seine Kraft zu verlieren, denn die Götter sterben*: "The urban mob became enlightened; that is, it lost the mental energy that could create myths. All round the circle of the Mediterranean cities the people mourned for the loss of gods and were consoled with gladiators*." (626) Aber auch die Philosophie ist nicht in der Lage, etwas Neues an die Stelle der verlorenen Mythen zu setzen. Es herrscht eine allgemeine Orientierungslosigkeit in der Pluralität der Meinungen und Überzeugungen, die alle mit dem gleichen Anspruch auf Anerkennung auftreten: "*That unnatural simplification of everything into one system or another, which we have noted as the fault of the philosopher, revealed at once its finality and its futility. Everything was virtue or everything was happiness; or everything was fate or everything was good or everything was bad; anyhow, everything was everything and there was no more to be said; so they said it*." (627)

Die antike Gesellschaft behilft sich mit einem großen Kompromiß, in dem selbst der Atheismus möglich geworden ist.. Die Einheit des Reiches ist bloß verwaltungsmäßiger Natur, und der Preis der indifferenten Toleranz ist der Verlust der Verbindlichkeit einer bestimmten Weltanschauung. Dies führt zu einer Relativierung aller Erkenntnisansprüche. "*A convenient compromise had been made between all the multitudinous myths and religions of the Empire; that each group should worship freely and merely give*

a sort of official flourish of thanks to the tolerant Emperor, by tossing a little incense to him under his official title of Divus." (628)

Aber die Antwort auf die Suche der Mythen und die Fragen der Philosophen existiert, sie wird nur nicht wahrgenommen. Gott selbst hatsich dem Volk Israel offenbart. Dennoch bleibt ein so gewaltiges Werk wie etwa das Buch Hiob der römischen Zivilisation verborgen. Der Gott der Juden scheint nur einer unter anderen Göttern: "*It is a sign of the way in which the Jews stood apart and kept their tradition unshaken and unshared, that they should have kept a thing like the Book of Job out of the whole intellectual world of antiquity. It is as if the Egyptians had modestly concealed the Great Pyramid*." (629) Doch dieser Gott Israels, der Gott eines kleinen Volkes, offenbart sich als die Wahrheit der menschlichen Existenz überhaupt: "*As it was, while the whole world melted into this mass of confused mythology, this Deity who is called tribal and narrow, precisely because he was what is called tribal and narrow, preserved the primary religion of all mankind. He was tribal enough to be universal. He was as narrow as the universe*." (630) Die Welt verdankt Gott den Juden: "*It is true in this sense, humanly speaking, that the world owes God to the Jews.*" (631)

In Jesus Christus kommt die Suche des Mythos an ihr Ziel und die Philosophie erhält Antwort auf ihre Fragen. Das Ende der römischen Welt ist der Beginn des Lebens einer Religion, in der die Zweiteilung von Mythos und Vernunft nicht mehr existiert. Das Christentum erzählt eine Geschichte, die vor der Vernunft besteht, weil der Mensch im Glauben die Identität des Lebens mit sich selbst entdeckt: "St.Paul said that the Greeks had one altar to an unknown god. But in truth all their gods were unknown. And the real break in history did come when St.Paul declared to them whom they had ignorantly worshipped." (632)

>Inhaltsverzeichnis

4.4.3 Jesus Christus: 'The Strangest Story in the World'

Im zweiten Teil von '*The Everlasting Man*' mit dem Titel '*On the Man called Christ*' versucht Chesterton das Christentum so zu beschreiben, daß seine spezifischen Merkmale zum Vorschein kommen, die es von allen anderen Religionen unterscheiden. Er demonstriert, daß das Dogma der Kirche den Glauben nicht deformiert, wie *Wells* behauptet, sondern seine Identität ausmacht. Es verkörpert weder einen Mythos, der die Wahrheit verschleiert, noch eine Philosophie, die die konkrete Geschichte verkürzt. Das Dogma ist eine abgekürzte Erzählung von der interessantesten Geschichte, die es gibt. Es erfaßt Sinn und Bedeutung des Lebens von Jesus Christus. Der Glaube an ihn ist die Vernunft der Geschichte und die Theologie deshalb eine Philosophie der Geschichten. Durch das Dogma kann jeder Mensch erkennen, wer er wirklich ist. Es ist der Schlüssel zur Wirklichkeit.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Die Geschichte Gottes

Die Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk war der antiken Welt verborgen geblieben. Gott wurde erst durch die Geschichte seines Sohnes für alle Menschen sichtbar. Das Leben Jesu verkörpert in jedem Sinn die "*strangest story in the world*", wie Chesterton ein Kapitel seines Buches überschreibt. Mit ihm beginnt "*The second half of human history*" (633). Indem Gott Mensch wird, und das Absolute sich in in der Relativität einer Lebensgeschichte inkarniert, wird die universale Bedeutung der vielen widersprüchlichen und vielfältigen Geschichten der Menschen in ihrer scheinbaren Beliebigkeit und Belanglosigkeit offenbar. Im Zentrum des Christentums steht der Mensch, denn Gott selber ist Mensch

geworden. "*A mass of legend and literature, which increases and will never end, has repeated and rung the changes on that single paradox, that the hands that had made the sun and stars were too small to reach the huge heads of the cattle. Upon this paradox, we might almost say upon this jest, all the literature of our faith is founded*." (634)

Chesterton beginnt den zweiten Teil folgerichtig mit einer Interpretation der Weihnachtsgeschichte, denn die Inkarnation ist die Antwort auf das Suchen des Mythos und die Fragen der Vernunft. Ein Kind ist der Herrscher der Welt.

>Inhaltsverzeichnis

a) Weihnachten - Gott in der Höhle

Chesterton beruft sich in seiner Interpretation der Geschichte von der Geburt Jesu auf eine volkstümliche Tradition, die seiner Meinung nach zu wenig Beachtung gefunden hat. Jesus sei möglicherweise nicht in einem Stall, sondern in einer der Höhlen geboren worden, die heute noch in Palästina zur Unterbringung des Viehs dienen. Die Tiere, die bei der Geburt anwesend waren, seien ein deutlicher Hinweis darauf. *"There is even a shadow of such a fancy in the fact that animals were again present; for it was a cave used as a stable by the mountaineers of the uplands about Bethlehem; who still drive their cattle into such holes and caverns at night*." (635)

Von der Höhle, in der Jesus geboren wird, schlägt Chesterton den Bogen zum Beginn der Menschheitsgeschichte, die er in einer Höhle mit den Bildern von Tieren an der Wand ihren Anfang nehmen ließ. Gott verschmähte es nicht, ein 'Höhlenmensch' zu werden und in der 'primitivsten' Form des menschlichen Lebens selbst da zu sein*: "God also was a Cave-Man, and had also traced strange shapes of creatures, curiously coloured, upon the wall of the world; but the pictures that he made had come to life*." (636)

Die Inkarnation Gottes in der Welt, ja sogar 'unter' der Welt in einer Höhle, hat ein für alle mal und auf grundlegende Weise die Stellung des Menschen und seine Würde festgehalten und bestimmt: "*It would be vain to attempt to say anything adequate, or anything new, about the change which this conception of a deity born like an outcast or even an outlaw had upon the whole conception of law and its duties to the poor and outcast. It is profoundly true to say that after that moment there could be no slaves*." (637) War es bis zu diesem Zeitpunkt,der Geschichte der Menscheit möglich gewesen, daß die Geschichte des einzelnen in den Geschichten von den Göttern verlorenging, oder auf einen philosophischen Begriff gebracht wurde, der sie verkürzte und ihre Authentizität bestritt, so entdeckte das Leben jetzt die Voraussetzungen seiner Übereinstimmung mit sich selbst. Der Gott, der ein 'Höhlenmensch' war, erzählte die erste wahrhaft menschliche Geschichte vom Menschen. "*Individuals became important in a sense in which no instruments can be important. A man could not be a means to an end, at any rate to any other man's end*." (638)

Die getrennten Wege, die der Mythos und die Vernunft gegangen waren, und die Chesterton im ersten Teil von '*The Everlasting Man*' nachzeichnet, treffen am Geburtsort Jesu aufeinander. Er interpretiert die Gestalten der Weihnachtageschichte als Verkörperungen und Symbole der Suche der Menschheit nach der Wahrheit.

Da sind zunächst die Hirten, die die Geburt Jesu miterleben. Sie sind die Vertreter des Volkes und der 'Mythenmacher' und werden in Bethlehem Zeugen des Beginns einer menschlichen Geschichte, die göttlich ist, ohne ein Mythos zu sein. Das volkstümliche Bewußtsein des Mythos von der Bedeutung des Lebens selbst und dem Eigenwert seiner sinnlichen und materiellen Existenz bestätigt sich und wird in

Jesus neu gedeutet: "*And the thing they found was of a kind with the things they sought. The populace had been wrong in many things; but they had not been wrong in believing that holy things could have a habitation and that divinity need not disdain the limits of time and space*." (639)

Auf völlig neue Weise findet der Traum von der Absolutheit des Menschlichen eine Antwort. Die Sehnsucht in den Geschichten, die im Menschen mehr zu finden glaubten als nur das Menschliche und Vergängliche, war kein vermessener Wahn, sondern bezog sich auf die Realität: "*The place that the shepherds found was not an academy or an abstract republic; it was not a place of myths allegorised or dissected or explained or explained away. It was a place of dreams come true. Since that hour no mythologies have been made in the world. Mythology is a search*." (640)

Aber auch die Philosophen haben die Botschaft gehört. Kaspar, Melchior und Balthasar, die Weisen aus dem Morgenland, begegnen dem Leben selbst, das immer mehr ist als die Begriffe, die man von ihm bilden kann. Auch die Philosophie, die sich in den bunten Geschichten und Bildern der Mythologien nicht beruhigen konnte, findet die Antwort an einer Kinderkrippe: "*They were those who sought not tales but the truth of things; and since their thirst for truth was itself a thirst for God, they also have had their reward. But even in order to understand that reward, we must understand that for philosophy as much as mythology, that reward was the completion of the incomplete*." (641) Die Denker entdecken gemeinsam mit dem Volk den Glauben und seine Universalität: "*It is the realisation of this truth that gives its traditional majesty and mystery to the figures of the Three Kings; the discovery that religion is broader than philosophy and that this is the broadest of religions, contained within this narrow space*." (642)

Neben den Philosophen und den Hirten, die die Existenz des Guten im Menschen vertreten, ist auch das Böse bei der Geburt Jesu gegenwärtig. Herodes steht für die 'Dämonen' und die zerstörerische Dimension des Mythos, wo sich das Leben in Magie und der Verehrung des Bösen selbst vergißt: *"Unless we understand the presence of that Enemy we shall not only miss the point of Christianity, but even miss the point of Christmas.*" (643) Während sich die 'Tagträume' des Mythos durch die Botschaft des Christentums bestätigen, werden seine dunklen Seiten, die 'Nachtmahre', zerstört und überwunden. Der Gott in der Höhle arbeitet subversiv an der Entkräftung aller Entwürfe des Lebens, die sich dem Bösen verschreiben. In Christus ist es besiegt: "*There is in this buried divinity an idea of undermining the world; of shaking the towers and palaces from below; even as Herod the great king felt that earthquake under him and swayed with his swaying palace*." (644)

Der neue Begriff des Lebens verändert das Leben. Der Mensch kann sich im Glauben gegen das Böse entscheiden. Insofern ist der Glaube revolutionär. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte seiner revolutionären Kraft. Das Christentum wird der Welt gefährlich: "*Those who charged the Christians with burning down Rome with firebrands were slanderers; but they were at least far nearer to the nature of Christianity than those among the moderns who tell us that the Christians were a sort of ethical society, being martyred in a languid fashion for telling men they had a duty to their neighbours, and only mildly disliked because they were meek and mild*." (645)

Chesterton findet in der Weihnachtsgeschichte ein Bild, das er im Sinn seiner Auffassung vom Glauben interpretieren kann: " *... the purpose in this place is merely to sum up the combination of ideas that make up the Christian and Catholic idea, and to note that all of them are already crystallised in the first Christmas story*." (646) Er hält drei Aspekte des Glaubens fest.

Das Christentum steht der Welt nicht feindlich gegenüber. Der Glaube ist eine Größe des Lebens und seine Weltlichkeit keine Selbstentfremdung, sondern ein Prinzip seiner Existenz. Er ist ein Lob der Materie. Das Absolute existiert nicht jenseits der Welt, sondern ist eine Tatsache der Erfahrung: "*The first is the human instinct for a heaven that shall be as literal and almost as local as a home. It is the idea pursued by all poets and pagans making myths; that a particular place must be the shrine of the*

god or the abode of the blest; that fairyland is a land; or that the return of the ghost must be the resurrection of the body." (647) Chesterton behauptet den Glauben als Tatsache des Lebens. Er besitzt eine praktische Dimension.

Ein weiterer Aspekt des Glaubens ist seine Entdeckungskapazität. Er stellt einen Lebensentwurf dar, der den Entwürfen der Mythologien und Philosophien überlegen ist: "*The second element is a philosophy larger than other philosophies; larger than that of Lucretius and infinitely larger than that of Herbert Spencer*." (648) Die Philosophle des Glaubens ist universal, denn alle Menschen können sich als sie selbst auf sie beziehen. Der Glauben überformt das Leben in der Vielgestaltigkeit seiner Erkenntnisse nicht, sondern entdeckt deren Bedeutung, erschließt sie und hält sie fest. Er ist eine universale Philosophie des Lebens: "*It sees life with thousands of eyes belonging to thousands of different sorts of people, where the other is only the individual standpoint of a stoic or an agnostic. It has something for all moods of man, it finds work for all kinds of men, it understands secrets of psychology, it is aware of depths of evil, it is able to distinguish between real and unreal marvels and miraculous exceptions, it trains itself in tact about hard cases, all with a multiplicity and subtlety and imagination about the varieties of life which is far beyond the bald or breezy platitudes of most ancient or modern moral philosophy. In a word, there is more in it; it finds more in existence to think about; it gets more out of life*." (649)

Chesterton behauptet den Glauben als eine Tatsache des Denkens. Er besitzt eine theoretische Dimension.
Der Glaube fordert zu Entscheidungen im Leben heraus. Seine Theorie von ihm ist ein Prüfstein. Sie ist nicht eine Zugabe zur Praxis, sondern ihre Perspektive. Deshalb verlangt er bestimmte Handlungsweisen und lehnt andere ab: "*And the third point is this: that while it is local enough for poetry and larger than any other philosophy, it is also a challenge and a fight*." (650) Wenn man sich im Glauben für die Wirklichkeit entscheidet, macht man sich auf einen Weg, der ein 'Kampf' ist. Es ist ein Weg, auf dem es reale Auseinandersetzung mit realen Siegen und Niederlagen und ein reales Ziel gibt. Man kann auf diesem Weg seine Identität gewinnen oder sie verlieren. Der Glaube initiiert und kontrolliert das Handeln, in dem sich die Wahrheit einer bestimmten Existenz offenbart: "*It gets every kind of man to fight for it, it gets every kind of weapon to fight with, it widens its knowledge of the things that are fought for and against with every art of curiosity or sympathy; but it never forgets that it is fighting*." (651) Der dritte Aspekt des Glaubens ist seine Handlungsdimension.

Diese drei Dimensionen im Glauben und die Art und Weise wie sie aufeinander bezogen sind, machen die Einzigartigkeit und den Wirklichkeitsgehalt des Christentums aus. Es läßt sich von sich selbst her, seiner Praxis, seiner Theorie und seiner Tätigkeit in der Welt, von allen anderen Religionen unterscheiden. Sein Dogma ist ein anderer Begriff der Wirklichkeit: "*It is simply not true to say that other religions and philosophies are in this respect its rivals. It is not true to say that any one of them combines these characters; it is not true to say that any one of them pretends to combine them*." (652) Der christliche Glaube ist ein Novum in der Geschichte. Er hat sie und die Geschichten der Menschen in ihr tatsächlich verändert und verändert sie immer wieder, weil er eine Handlungsperspektive verkörpert, in der das Leben zu sich selbst findet: "In other words: this combination of ideas has emphatically, in the much disputed phrase, altered human nature. There is really a difference between the man who knows it and the man who does not." (653)

>Inhaltsverzeichnis

b) Der Jesus der Evangelien

Chesterton betont zu Beginn von '*The Everlasting Man*', daß er sein Buch im wesentlichen für

Nichtchristen geschrieben habe. Folgerichtig gibt er dem Neuen Testament einen hohen Stellenwert, denn es ist derjenige Zugang zur Offenbarung, der allen Menschen offensteht. Wer das Neue Testament liest, aus welcher Motivation heraus auch immer, begegnet ihr. Auch für die Nichtchristen und die Kritiker des Christentums ist das Neue Testament immer wieder ein Bezugspunkt.

Oft jedoch wird der Jesus der Evangelien gegen die Kirche ausgespielt: *"We have all heard people say a hundred times over, for they seem never to tire of saying it, that the Jesus of the New Testament is indeed a most merciful and humane lover of humanity, but that the Church has hidden his human character in repellent dogmas and stiffened it with ecclesiastical terrors till it has taken on an inhuman character. This is, I venture to repeat, very nearly the reverse of the truth*." (654) Allen Lesern des Neuen Testaments stellt sich das Problem, sich von den zahlreichen Jesusbildern zu befreien und zu Jesus selbst vorzustoßen, wie er sich in den Evangelien findet. Sowohl die Kritiker, die den Menschen Jesus gegen die vermeintliche Karikatur seines Wesens in den Dogmen in Schutz nehmen, als auch die Kirche selbst, wenn sie von seiner Menschlichkeit oder Göttlichkeit in unangemessener Weise spricht, verweist Chesterton auf die Evangelien selbst, die, würde man sie nur unbefangen lesen, von vornherein den meisten einseitigen Jesusbildern den Boden entzögen. Er bleibt sich aber bewußt, daß die größte Schwierigkeit bei diesem Unternehmen, sich den Evangelien unbefangen zu nähern, eben die zahlreichen Bilder von Jesus sind, die bereits existieren*: "Both for good and evil familiarity fills us with assumptions and associations; and no man of our civilisation, whatever he thinks of our religiony can really read the thing as if he had never heard of it before*." (655)

Chesterton ist ungeachtet dieser Schwierigkeiten, sich von unangemessenen Assoziationen und Vorurteilen zu befreien, der Ansicht, daß die Geschichte Jesu in den Evangelien als solche interessant, überraschend und rätselhaft genug ist, um die Elnzigartigkelt und Absolutheit dieses Lebens wahrzunehmen. Er stellt sich vor, den Evangelien zum erstenmal zu begegnen, und führt einige Beobachtungen an, die er bei seiner Lektüre gemacht hat. Er findet Anknüpfungspunkte, die für jeden Nichtchristen zu einer Begegnung mit der Offenbarung führen könnten: "*I must try to imagine what would happen to a man who did really read the story of Christ as the story of a man; and even of a man of whom he had never heard before. And I wish to point out that a really impartial reading of that kind would lead, if not immediately to belief, at least to a bewilderment of which there is really no solution except in belief*." (656)

Die erste Beobachtung, die Chesterton macht, betrifft das Neue Testament in seiner Gesamtheit als Bericht vom Leben eines großen Mannes. Er findet in ihm eine irritierende Merkwürdigkeit, die allen anderen Geschichten berühmter Männer zuwiderläuft und nicht erfunden sein kann. Das Neue Testament schweigt über Jesus: "*There are a great many things about it which nobody would have invented, for they are things that nobody has ever made any particular use of; things which if they were remarked at all have remained rather as puzzles. For instance, there is that long stretch of silence in the life of Christ up to the age of thirty.*" (657)

Jesus wird nicht als Wunderkind mythisiert. Die längste Zeit seines Lebens bleibt im Dunkeln: "*The ordinary trend of hero-worship and myth-making is much more likely to say the precise opposite. It is much more likely to say (as I believe some of the gospels rejected by the Church do say) that Jesus displayed a divine precocity and began his mission at a miraculously early age*." (658)

Jesus hingegen tritt erst als DreißIgjähriger in die Geschichte und spricht von Anfang an auf unerhörte und nie gehörte Weise vom Leben.

Chesterton beobachtet weiter, daß es keine Platitüden in den Evangelien gibt. Selbst die größten Philosophen haben sich in Wiederholungen und Allgemeinplätzen ergan-gen, hier jedoch ist das nicht der Fall. Der unbefangene Beobachter steht vor etwas Neuem: "*For instance, he would not find the*

ordinary platitudes in favour of peace. He would find several ideals of non-resistance, which taken as they stand would be rather too pacific for any pacifist." (659) Die Worte Jesu sind nicht allgemein und unverbindlich, sondern sie sind revolutionär und fordern zur Umkehr heraus. In den Evangelien findet man nicht den blassen und kitschigen Jesus der Bibelillustrationen, sondern einen Mann, der etwas zu sagen hat: "*The statement that the meek shall inherit the earth is very far from being a meek statement. I mean it is not meek in the ordinary sense of mild and moderate and inoffensive. To justify it, it would be necessary to go very deep into history and anticipate things undreamed of then and by many unreallsed even now*... " (660) Was Jesus sagt, steht allem entgegen, was die Welt zu hören erwarten könnte. Er verkündet keine Binsenwahrheiten, sondern hat eine Botschaft, die Widerspruch herausfordert. Wer sich der Radikalität des Jesus in den Evangelien stellt und sich auf sie einläßt, wird erkennen, daß er mehr ist als das, was aus ihm gemacht wird. " ... *but the moral is that the Christ of the Gospel might actually seem more strange and terrible than the Christ of the Church*." (661)

Immer wieder wird von den Kritikern behauptet, Jesus sei ein 'Kind seiner Zeit' gewesen, und deshalb habe seine Botschaft und insbesondere seine Ethik nur relativen Charakter. Sie könne nicht in unversaler Weise angewandt werden und sei zeitbedingt. Chesterton zeigt, daß eine Lektüre der Evangelien das Gegenteil dieser Auffassung zum Vorschein bringt. Das Erstaunliche an Jesus ist nämlich, daß er in seiner Ethik und in seinem Verhalten innerhalb der jüdischen Gesellschaft gerade kein Kind seiner Zeit war. Ein Beispiel dafür ist das Wort von der Ehescheidung, das unableitbar im Horizont der damaligen Zeit steht: "*But Christ in his view of marriage does not in the least suggest the conditions of Palestine in the first century*." (662) Diese Souveränität und die Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen und kulturellen Merkmalen seiner Zeit ist ein Rätsel*: "The same truth might be stated in another way by saying that if the story be regarded as merely human and historical, it is extraordinary how very little there is in the recorded words of Christ that ties him at all to his own time*." (663)

Selbst wenn man die Worte Jesu nur in literarischer Hinsicht untersucht, entdeckt man ungewöhnliche Dinge. Chesterton hebt die Gleichnisse hervor, wo er insbesondere am 'Gleichnis von den Lilien auf dem Felde' (664) das 'a fortiori' bewundert. Nichts sei eindrucksvoller als die Verwendung des 'um wieviel mehr' in dieser Perikope: "*Merely in a literary sense it would be more of a masterpiece than most of the masterpieces in the libraries; yet it seems to have been uttered almost at random while a man might pull a flower*." (665) Auch die Gleichnisse sind für Chesterton ein Zugang zu den Evangelien, wodurch für jeden die Einzigartigkeit des Menschen Jesus und seiner Botschaft greifbar werden kann.

Das unstetige Wanderleben Jesu ist ein weiterer Anhaltspunkt, von dem aus man das Ungewöhnliche an Jesus entdecken kann. Auch dieser Aspekt seines Lebens wird gemeinhin verharmlost. Sein 'Vagabundendasein' steht in direktem Bezug zu der Tatsache, daß er sich den 'Menschensohn' nennt. Es ist eine Kritik an allen bürgerlichen Lebensformen, die das Beste im Lebens versäumen: *"It is expressed in his own great saying about the holes of the foxes and the nests of the birds, and, like many of his great sayings, it is felt as less powerful than it is, through lack of appreciation of that great paradox by which he spoke of his own humanity as in some way collectively and representatively human; calling himself simply the Son of Man; that is, in effect. calling himself simply man*." (666)

Wie an vielen anderen Punkten seiner Geschichte wird auch hier das Zeugnis der Evangelien vernachlässigt. Sein Umherwandern ist nicht einfach nur eine Folge widriger Umstände, sondern ein Prinzip in seinem Leben. Es ist Ausdruck der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten und Bild einer radikalen Auffassung vom Leben, die nie aus den Augen verliert, daß der Mensch ein Fremder auf der Erde ist: "*It is well to speak of his wanderings in this sense and in the sense that he shared the drifting life of the most homeless and hopeless of the poor. It is assuredly well to remember that he would quite certainly have been moved on by the police, and almost certainly arrested by the police. for having no visible means of subsistence*." (667)

Wer die Evangelien unvoreingenommen liest, kann die Tatsachen in ihnen, die Chesterton anführt, nicht bestreiten. Selbst wenn man Jesus nur als Mensch betrachtet, ist sein Menschsein eine Entdeckung und eine Überraschung: "*If Christ was simply a human character, he really was a highly complex and contradictory human character. For he combined exactly the two things that lie at the two extremes of human variation. He was exactly what the man with a delusion never is: he was wise; he was a good judge. What he said was always unexpected; but it was always unexpectedly magnanimous and often unexpectedly moderate. Take a thing like the point of the parable of the tares and the wheat. It has the quality that unites sanity and subtlety*." (668)

Der Jesus der Evangelien läßt sich nicht auf einen Nenner bringen. Die zahlreichen Bilder von ihm, die es gibt, und die neuen, die immer wieder entworfen werden, schöpfen sein Leben nicht aus. Er bleibt immer mehr, als seine Interpreten in ihm zu sehen vermögen. Chesterton ist der Überzeugung, daß die Lektüre des Neuen Testamente jeden dazu führen kann zu erkennen, daß die Geschichte Jesu mehr ist als nur die Geschichte eines Menschen unter vielen:. "*Even on the purely human and sympathetic side, therefore, the Jesus of the New Testament seems to me to have in a great many ways the note of something superhuman, that is, of something human and more then human*." (669) Von daher kann die Beschäftigung mit dem Leben Jesu zum Verständnis des Christustitels führen. Die Göttlichkeit Jesu und die Rede vom 'Sohn Gottes' sind keine mythologische Überhöhung eines ansonsten gewöhnlichen Lebens, sondern sie begreifen das Ungewöhnliche und Offenbarende an diesem Leben. Die Bedeutung Jesu für die Menschen liegt nicht darin, daß er ein besonders guter Mensch, sondern daß er Gott war. Deshalb kann man sich zu ihm bekennen: "*Nothing short of the extreme and strong and startling doctrine of the divinity of Christ will give that particular effect that can truly stir the popular sense like a trumpet; the idea of the king himself serving in the ranks like a common soldier. By making that figure merely human we make that story much less human*." (670)

>Inhaltsverzeichnis

c) Der Glaube: Die Vernunft der Geschichten

Die Geschichte Gottes mit den Menschen, die in Bethlehem beginnt, stellt etwas Neues dar. Das Leben Jesu, das ein Gegenstand des christlichen Glaubens ist, bildet eine Antwort auf Mythos und Philosophie, die nicht zu erwarten, nicht herzuleiten und nicht zu fordern war. Es ist eine Offenbarung. Der Glaube der christlichen Religion geht über Mythos und Vernunft hinaus: "*The moral of all this is an old one; that religion is revelation. In other words, it is a vision, and a vision received by faith; but it is a vision of reality. The faith consists in a conviction of its reality. That, for example, is the difference between a vision and a day-dream. And that is the difference between religion and mythology*." (671)

Das unterscheidende Merkmal des Christentums im Hinblick auf die anderen Religionen ist der Stellenwert der Geschichte in ihm. Gott offenbart sich in ihr. Die Geschichte Jesu verkörpert die Selbstmitteilung Gottes. Sie ist die einmalige und endgültige Offenbarung der Bedeutung des menschlichen Lebens: "*There is something in the reasonable use of the very word vision that implies two things about it; first that it comes very rarely, possibly that it comes only once; and secondly that it probably comes once and for all*." (672)

Ebensowenig wie der Glaube ein Mythos ist, weil er sich in einem realen Ereignis der Geschichte entdeckt, ebensowenig ist er nur eine Philosophie, denn er ist eine Wirklichkeit und übersteigt so die Begriffe, die man von ihm bildet: "*But if it is not a mythology neither is it a philosophy. It is not a philosophy because, being a vision, it is not a pattern but a picture. It is not one of those simplifications which resolve everything into an abstract explanation...* " (673)

Der Glaube ist eine 'Geschichte', die neue 'Geschichten' hervorbringt, Geschichten, die nicht illusionärer Natur sind, sondern die das Leben selbst verkörpern. "*It is not a process but a story. It has proportions, of the sort seen in a picture or a story; it has not the regular repetitions of a pattern or a process; but it replaces them by being convincing as a picture or a story is convincing. In other words, it is exactly, as the phrase goes, like life. For indeed it is life*." (674)

Das Leben genügt sich selbst nicht. Es kann sich nicht aus sich selbst verstehen, weil es in der Erfahrung dem begegnet, was es überschreitet. Chestertons Begriff der 'story' begreift die Zukunft der menschlichen 'Geschichten' und ihre Offenheit als Ort der Erfahrbarkeit der Transzendenz. Kein Mensch kann seine eigene Geschichte zu Ende erzählen. Wie in 'Orthodoxy' identifiziert Chesterton Gott mit dem 'Autor' der menschlichen Geschichten, in dessen unverfügbarer Freiheit die Entscheidung darüber liegt, zu welchem Ende sie kommen. Das Leben bedarf der Offenbarung, die übernatürlich ist, um das Natürliche zu verstehen: "*And this is why it had to be a revelation or vision given from above. Any one who will think of the theory of stories or pictures will easily see the point. The true story of the world must be told by somebody to somebody else*." (675)

Der Glaube ist die Vernunft der Geschichten. Seine 'Philosophie der Geschichten' erschließt die Gesamtheit des menschlichen Lebens in seiner Einheit von Geschichten und Reflexion auf diese Geschichten als Geschichte. "*The Catholic faith is the reconciliation because it is the realisation both of mythology and philosophy. It is a story and in that sense one of a hundred stories; only it is a true story. It is a philosophy and in that sense one of a hundred philosophies; only it is a philosophy that is like life. But above all, it is a reconciliation because it is something that can only be called the philosophy of stories. That normal narrative instinct which produced all the fairy-tales is something that is neglected by all the philosophies - except one. The Faith is the justification of that popular instinct; the finding of a philosophy for it or the analysis of the philosophy in it*." (676)

Der Glaube ist ein Entwurf des Lebens, der die den Geschichten des Lebens innewohnende Vernunft offenbart. Er stellt eine Orientierung dar, die die Orte des Lebens nennt, an denen das Leben sich selber begreifen und zu sich selbst entscheiden kann: "*Exactly as a man in an adventure story has to pass various tests to save his life so the man in this philosophy has to pass several tests and save his soul. In both there is an idea of free will operating under conditions of design; in other words, there is an aim and it is the business of a man to aim at it; we therefore watch to see whether he will hit it*." (677)

Dieser Entwurf des Lebens, die Vernunft der Geschichten, ist dem Leben selbst nicht fremd. Er verkörpert es. Er ist keine Anmaßung, die es von sich selbst wegführt, sondern in ihm entdeckt es sich selbst. Im Glauben an diese 'Philosophie der Geschichten' offenbart sich die Wahrheit der Geschichte und damit die Bedeutung der eigenen Existenz. Der Glaube ist eine Offenbarung des Lebens: "*It is one among many stories; only it happens to be a true story. It is one among many philosophies; only it happens to be the truth. We accept it; and the ground is solid under our feet and the road is open before us. It does not imprison us in a dream of destiny or a consciousness of the universal delusion. It opens to us not only incredible heavens, but what seems to some an equally incredible earth, and makes it credible. This is the sort or truth that is hard to explain because it is a fact; but it is a fact to which we can call witnesses. We are Christians and Catholics not because we worship a key, but because we have passed a door; and felt the wind that is the trumpet of liberty blow over the land of the living*." (678)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Verteidigung der Theologie - Die Funktionen des Dogmas

Chesterton hat in '*Orthodoxy*' und '*The Everlasting Man*' das Dogma als einen Begriff des Lebens beschrieben. Er verteidigt die Vernünftigkeit des Glaubens und die Notwendigkeit seiner Reflexion auf

sich selbst als Theologie (679). Gleichzeitig hält er aber auch an der notwen-digen Kirchlichkeit des Glaubens fest. Es ist nicht nur theologisch, sondern auch historisch falsch, das Evangelium gegen die Kirche auszuspielen. Die Kirche ist ein ursprüngliches Phänomen und keine Verfallserscheinung des Glaubens. Was ihre Gegner als Kennzeichen der Herrschaft des Antichrist in ihr interpretieren, ist vom Glauben nicht zu trennen: "*It had a doctrine; it had a discipline; it had sacraments; it had degrees of initiation; it admitted people and expelled people; it affirmed one dogma with authority and repudiated another with anathemas. If all these things be the marks of Antichrist, the reign of Antichrist followed very rapidly upon Christ*." (680)

Symbol der Herrschaft des Antichrist in der Kirche ist für viele das Dogma. *Wells* ist nicht der einzige, der in ihm nur ein bedauerliches Hirngespinst des menschlichen Geistes erkennen kann. Der Angriff auf das Dogma ist ein Gemeinplatz jeder Kirchenkritik. Selbst die Theologie hat begonnen, das Dogma als Rest einer unaufgeklärten Phase der Geschichte des Glaubens zu betrachten. Chesterton lehnt diese Auffassung als völlig unzutreffend ab. Das Dogma beschränkt die Freiheit nicht, sondern es ist selbst ein Ausdruck der Freiheit des Glaubens, sich selbst zu verstehen und authentisch auszulegen. Das Dogma ist ein Begriff des Lebens, der die Existenz der menschlichen Freiheit festhält. In Anspielung auf den Determinismus bemerkt Chesterton, daß das Dogma genau betrachtet nicht Gegenstand der Kritik ist, weil es den Menschen in ein Gefängnis des Geistes sperrt, sondern weil es darauf insistiert, daß die Existenz des Menschen kein Gefängnis, sondern ein Ort der Freiheit ist: "*What the denouncer of dogma really means is not that dogma is bad; but rather that dogma is too good to be true. That is, he means that dogma is too liberal to be likely. Dogma gives man too much freedom when it permits him to fall. Dogma gives even God too much freedom when it permits him to die*." (681)

Das Dogma in der Geschichte der Kirche ist dem Glauben nicht fremd, sondern der Glaube kann sich ohne es nicht als er selbst behaupten. Indem er sich definiert und abgrenzt, erhält er sich die Freiheit er selbst zu sein. Nur mit dem Dogma als einem Begriff seiner selbst, durch den er Autorität besitzt, kann der Glaube gegenüber den Verlockungen und Gefahren mythologischer oder- philosophischer Spekulationen die Offenbarung verteidigen: "*Nothing else but dogma could have resisted the riot of imaginative invention with which the pessimists were waging their war against nature; with their Aeons and their Demiurge, their strange Logos and their sinister Sophia. If the Church had not insisted on theology, it would have melted into a mad mythology of the mystics, yet further removed from reason or even from rationalism; and, above all, yet further removed from life and from the love of life*." (682) Als abgekürzte Erzählung vom Glauben ist das Dogma der Inbegriff der 'Philosophie der Geschichten'. Es kann den Glauben verstehen, wo von ihm gesprochen wird, es kann die Erzählung von ihm initiieren, wo er verloren zu gehen droht, und es kann ihn dort entdecken, wo noch nicht von ihm erzählt wird.

>Inhaltsverzeichnis

a) Die Identifikation des Glaubens

Ein Blick in die Geschichte widerlegt die Behauptung, das Dogma habe den Glauben verengt und die Botschaft Jesu bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt. Die Häretiker legen Zeugnis dafür ab, daß das Dogma die Universalität des Glaubens bewahrt hat, denn es hat ihn dort identifiziert, wo er tatsächlich existierte und diejenigen Formen von Glauben kritisiert, in denen er seine Identität zu verlieren drohte oder tatsächlich verlor. Chesterton führt einige historische Beispiele an, um zu zeigen, inwiefern das orthodoxe Dogma in Abgrenzung von anderen religiösen Begriffen im Horizont einer bestimmten Zeit die Weite des Glaubens und des Menschseins in ihm gerettet hat.

Dem frühen Christentum wird vorgeworfen, es sei eine lebensfeindliche Religion gewesen, die die Verneinung des Lebens und eine extreme Materiefeindlichkeit propagiert habe. Tatsächlich aber hat es

sich von einer Religion, auf die diese Beschreibung zutrifft, und die die Welt als eine Schöpfung des Bösen betrachtete, eindeutig abgegrenzt. Die Gnosis und insbesondere die Lehren der Manichäer wurden von der Kirche verurteilt. Zwar war auch das frühe Christentum deutlich unter dem Einfluß östlicher Asketen und Einsiedler, aber es hat die Verneinung des Lebens und der Welt nur akzeptiert, insofern sie kein Ausdruck eines universalen Pessimismus und der Verweigerung der Loyalität gegenüber der Schöpfung war: "*The creed declared that man was sinful, but it did not declare that life was evil, and it proved it by damning those who did. The condemnation of the early heretics is itself contemned as something crabbed and narrow; but it was in truth the very proof that the Church meant to be brotherly and broad. It proved that the primitive Catholics were specially eager to explain that they did not think man utterly vile; that they did not think life incurably miserable; that they did not. think marriage a sin or procreation a tragedy*.' (683)

Eine beliebte Erklärung der Kritiker der Orthodoxie für den Aufstieg des Christentums ist die These, es sei allein deshalb so stark geworden, weil es als offizielle Religion des Römischen Reiches von den Kaisern durchgesetzt worden sei. Chesterton sieht in der Geschichte des Arianismus eine Widerlegung dieser Auffassung. Indem die Orthodoxie die Göttlichkeit Jesu definiert, tritt sie der unitarischen Neigung der Arianer entgegen, die in der Gefahr standen, Gott als welthafte Größe zu verneinen und dadurch dem alten Aberglauben wieder Raum zu geben*: "Exactly as a modern man might pass through Unitarianism to complete agnosticism, so the greatest of the Arian emperors ultimately shed the last and thinnest pretence of Christianity; he abandoned even Arius and returned to Apollo*." (684) Die Orthodoxie setzt sich nicht durch. weil sie Staatsreligion ist, sondern obwohl ale sich vom staatlich gestützten Arianismus distanziert: "*It is a very interesting history often repeated in this connection; and the upshot of it is in that in so far as there ever was a merely official religion, it actually died because it was a merely official religion; and what destroyed it was the real religion*." (685) Das Dogma steht nicht im Dienst der Macht, sondern es identifiziert den Glauben auch im Widerspruch zu ihr.

Die Abgrenzungsfunktion des Dogmas und seine Fähigkeit, im Glauben Unterscheidungen zu treffen, ist deshalb keine Engstirnigkeit, sondern die Grundlage für die Identität des Glaubens mit sich selbst: "*I know of no explanation except that such a thing is not unreason but reason; that if it is fanatical it is fanatical for reason and fanatical against all the unreasonable things. That is the only explanation I can find of a thing from the first so detached and so confident, condemning things that looked so like itself. refusing help from powers that seemed so essential to its existence, sharing on its human side all the passion of the age, yet always at the supreme moment suddenly rising superior to them, never saying exactly what it was expected to say and never needing to unsay what it had said...* " (686)

>Inhaltsverzeichnis

b) Die Behauptung der Existenz des Glaubens

Der Glaube kann altern und er kann sogar sterben. Er ist nicht davor gefeit, hinter den leeren Fassaden der Konventionalität zu verschwinden und jede lebensstiftende Kraft zu verlieren. Unter Beibehaltung der orthodoxen Terminologie wird er zu einer Häresie, weil man durch ihn im Leben keine Entdeckungen mehr machen kann. Wenigstens fünfmal in der Geschichte des Christentums war vom Glauben nur noch die Fassade geblieben und das Leben hinter ihr erstorben: "*At least five times, therefore, with the Arian and the Albigensian, with the humanist sceptic, after Voltaire and after Darwin, the Faith has to all appearance gone to the dogs.*" (687) Immer wieder wurde behauptet, der Glaube sei das Überbleibsel einer vergangenen Zeit und habe sich eben noch in die jeweilige Gegenwart retten können, jetzt aber sei sein Ende wirklich gekommen. Doch der Anschein hat in jedem Fall getrogen: "*The Faith is not a survival. It is not as if the Druids had managed somehow to survive somewhere for two thousand years*." (688)

Der Glaube hat nicht überlebt, er ist auferstanden. Er existiert nicht als bloße Idee weiter, sondern er ist mit Leib und Seele gegenwärtig: "*What follows this process of apparent death is not the lingering of the shade; it is the resurrection of the body. These people are quite prepared to shed pious and reverential tears over the Sepulchre of the Son of Man; what they are not prepared for is the Son of God walking once more upon the hills of morning*." (689) Die Auferstehung des Glaubens in der Gegenwart kann man beobachten. Es ist das Dogma, das ihn nicht nur identifiziert, sondern seine Existenz immer wieder zur Geltung bringt. Der Glaube braucht das Dogma als Begriff seiner Gegenwart: "*But the point to seize in the modern case, as in all other cases, is that what returns is not in that sense a simplified theology; not according to that view a purified theology; it is simply theology*." (690) Das Dogma ist nicht die Vergangenheit des Glaubens, sondern seine Zukunft.

>Inhaltsverzeichnis

c) Die Entdeckung des Glaubens

Der Begriff des Glaubens ist ein Instrument der Entdeckung der Lebenswelt des Glaubens. Chesterton sieht diese Entdeckungskapazität in den Schlüsseln des Petrus symbolisiert. Christen sind Menschen, die über einen Schlüssel verfügen, der das Leben öffnet. Er vergleicht das Glaubensbekenntnis in drei Punkten mit einem Schlüssel.

Ein Schlüssel hat eine festumrissene Gestalt. Der Begriff des Glaubens umschreibt den Glauben präzise und legt fest, was er ist und was nicht*: "First, a key is above all things a thing with a shape. It is a thing that depends entirely upon keeping its shape. The Christian creed is above all things the philosophy of shapes and the enemy of shapelessness*." (691)

Die Gestalt des Schlüssels ist keine Sache der phantastischen Spekulation. Das Dogma ist tatsächlich die Form des Glaubens und der Antwort auf die Frage nach dem Leben selbst. Es legt die Offenbarung aus und die Offenbarung ist eine objektive Realität, an deren Objektivität das Dogma nicht vorbeigehen kann: "*A key is not a matter of abstractions; in that sense a key is not a matter of argument. It either fits the lock or it does not. It is useless for men to stand disputing over it, considered by itself; or reconstructing it on pure principles of geometry or decorative art. It is senseless for a man to say he would like a simpler key; it would be far more sensible to do his best with a crowbar*." (692)

Weil das Dogma in einem komplexen Lebenszusammenhang steht, muß seine eigene Komplexität von daher verstanden werden. Die Welt und der Glaube sind nicht in dem Sinn 'einfache' Phänomene, daß die simpelsten Kategorien diejenigen sind, die das Leben am präzisesten begreifen: "*And thirdly, as the key is necessarily a thing with a pattern, so this was one having in some ways a rather elaborate pattern. When people complain of the religion being so early complicated with theology and things of the kind, they forget that the world had not only got into a hole, but had got into a whole maze of holes and corners. The problem itself was a complicated problem*..." (693)

Das Dogma bewährt sich als Instrument der Entdeckung. Es ist nicht nur eine versponnene und vielleicht auch interessante Konstruktion der Theologen, sondern es ist ein Schlüssel, der schließt. Nicht nur für Chesterton selbst, sondern in der Geschichte der Menschheit überhaupt hat es sich bewährt. Es ist eine abgekürzte Erzählung der Geschichten und der Geschichte, die den richtigen Umriß von ihnen verkörpert. Durch es kann man im Glauben zu sich selbst finden. Diese Tatsache macht seine humane Dimension aus. Der Glaube befreit: "*Only it happened to be the key that could unlock the prison of the whole world; and let in the white daylight of escape*." (694)

>Inhaltsverzeichnis

5. GLAUBENSBEGRIFF UND LITERATUR - EINE PÄDAGOGIK DER ENTDECKUNG

"*A Catholic putting Catholicism into a novel, or a song, or a sonnet or anything else, is not being a propagandist; he is simply being a Catholic*."

Chesterton, The Thing

5.1 Erkenntnis und Unterhaltung

"*Seit jeher ist es das Geschäft des Theaters wie aller anderen Künste auch, die Leute zu unterhalten. Dieses Geschäft verleiht ihm immer seine besondere Würde; es benötigt keinen anderen Ausweis als den Spaß, diesen freilich unbedingt*." (695) schreibt Brecht im 'Kleinen Organon', in dem er die Grundzüge seiner Theorie eines epischen Theaters entwickelt, das die Belehrung mit der Unterhaltung und die Abbildung der Wirklichkeit mit ihrer Analyse verbinden soll. Er stellt die Forderung der Unterhaltsamkeit an alle Kunstgattungen und sieht die Kunst von daher in sich selbst gerechtfertigt. Die Freude an ihren Hervorbringungen bedarf keiner Legitimation von anderswoher*: "Weniger als alles andere brauchen Vergnügungen eine Verteidigung*." (696)

Aber Brechts Intention ist es nicht, eine Kunst zu propagieren, die billige Ablenkung von den Problemen der Realität bietet, sondern sie soll unterhalten mit der Einsicht in die Dinge. Die Besucher eines Theaterstückes oder die Leser eines Buches sollen lernen, indem sie an der Kunst ihr Vergnügen haben: *"Sie seien unterhalten mit der Weis-heit, welche von der Lösung der Probleme kommt, mit dem Zorn, in den das Mitleid mit den Unterdrückten nützlich sich verwandeln kann, mit dem Respekt vor der Respektierung des Menschlichen, das heißt Menschenfreundlichen, kurz mit all dem, was die Produzierenden ergötzt*." (697) Unterhaltung und Erkenntnis stehen sich in seinem Kunstverständnis nicht feindlich gegenüber, sondern es gibt eine Unterhaltung, die der Erkenntnis förderlich ist, und eine Erkenntnis, die unterhält. Ihre Unterhaltsamkeit ist für Brecht wesentlich, denn in ihr bewahrt die Kunst die Freiheit und Unbefangenheit, ihre Konsumenten selbst etwas an sich entdecken zu lassen. Verliert sie sie, verkommt sie zur platten Propaganda, die der Einsicht der Zuschauer oder Leser und ihrer Zustimmung zu den Erkenntnissen, die sie zu vermitteln vorgibt, nicht mehr bedarf. Sie erschlägt sie mit der Keule der Eindeutigkeit: "*Dies können besonders wir Deutschen uns nicht oft genug wiederholen, denn bei uns rutscht sehr leicht alles in das Unkörperliche und Unanschaullche, worauf wir anfangen, von einer Weltanschauung zu sprechen, nachdem die Welt selber sich aufgelöst hat*." (698) Die Verfremdung des Gegenstandes in seiner Unterhaltsamkeit, die unvertraute und nicht beachtete Tatsachen an ihm feststellt, dient dem Gegenstand selbst. Sie zeigt, wo die Weltanschauung mit ihren Begriffen tatsächlich die Welt erreicht.

Chesterton, den *Mason* den 'Charlie Chaplin der Theologie' und den 'Walt Disney der religiösen Parabel' nennt, ist in der bewußten Unterhaltsamkeit und den Verfremdungseffekten seiner Literatur und in seinem Versuch, theoretische Auffassungen anschaulich zu vermitteln, ebenso wie *Shaw* in seinen Dramen ein Verwandter Brechts. (699)

Was Chesterton von Brecht unterscheidet, ist seine Überzeugung, daß nicht nur die objektiven Gesetzlichkeiten des wissenschaftlichen Zeitalters, die Brecht zu vermitteln sucht, sondern auch die Dogmen Gegenstand einer unterhaltsamen Erkenntnis sein können. Nicht nur die scheinbare Naturhaftigkeit von Herrschaftsstrukturen kann in der Kunst verfremdet werden, sondern auch die Vorurteile über den Glauben können ein Opfer des Lachens werden. Wie es eine Erkenntnis der gesellschaftlichen Mißstände gibt, gibt es eine Erkenntnis der Zustände des Lebens in Orthodoxie und Häresie. Chestertons erzählerisches Werk ist weithin der Versuch, seine Leser die Unterhaltsamkeit der

Erkenntnisse des Glaubens entdecken zu lassen. Seine Literatur verflüssigt als eine Pädagogik der Entdeckung die bloß weltanschaulichen und ideologisch verwendeten Glaubensbegriffe, indem er zeigt, was sie begreifen. Sie führt den Leser zu einer Betrachtung der Welt durch die er nicht nur die Tatsache der Existenz des Glaubens feststellt, sondern auch dessen Geltung entdeckt.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.1.1 Die Unterhaltsamkeit als Ort der Vermittlung

Brechts Seitenhieb auf den deutschen Hang zur Eigentlichkeit, der die Sinnlichkeit und Unterhaltsamkeit des Lebens in Weltanschauung verschwinden läßt, trifft häufig auch den Glauben. Niemand weiß, daß er eine Entdeckung ist. Die Theologie, insbesondere die akademisch betriebene Theologie, kommt deshalb gemeinhin nicht in den Verdacht unterhaltsam zu sein. Sie leidet bei uns darüberhinaus unter dem Erbe großer philosophischer und theologischer Systeme und ihrer Denker, denen unbesehen Respekt gezollt wird, einem Hang zur blutleeren Systematik und Universalität und einer wissenschaftlichen Methodik, deren elaborierte und abstrakte Begrifflichkeit den Zugang erschwert und schnell zum Selbstzweck wird. Wenn ein Denken nicht wenigstens vorgibt, die Grenzen der menschlichen Existenz ausloten, in die 'Tiefe' zu gehen und die letzten Wahrheiten zum Vorschein zu bringen, wird es sich schwertun, Anerkennung zu finden. Nichts ist für einen Gedanken, ganz unabhängig von seiner Gewichtigkeit und Relevanz, ein größeres Handikap, als der Makel des Seichten und bloß Populären.

Unterhaltsame und allgemeinverständliche Vermittlungsversuche von Wissenschaft stehen von vornherein unter dem Verdacht der mangelnden sachlichen Korrektheit und Kompetenz. *Metz* meint diese kulturelle Tatsache insbesondere im Hinblick auf den theologischen Raum, wenn er schreibt: "*Hätten wir, wie in angelsächsischen Ländern, in slawischen und romanischen, eine Kultur der öffentlichen Verbindlichkeit der Poesie, auch nur des Essayistischen, dann wäre nicht der Vorwurf des 'Dilettantismus' so schnell bei der Hand*." (700)

Der Glaube ist auf Vermittlung angewiesen. Vermittlung ist keine zusätzliche Popularisierung und Verwässerung des ohnehin schon besser Gesagten, sondern konstitutive Bedingung für die Wirkung von Ideen überhaupt. Vermittlung bedeutet die Inkarnation einer Erkenntnis in einem ihrer Entstehung fremden Raum. Sie ist nicht das bloße Weitergeben von Erkenntnissen, sondern das Zu-Sich-Selbst-Kommen von Erkenntnissen in Horizonten, für die sie bisher keine Auslegungsrelevanz besaßen. Wer etwas nicht auf sich bezieht, kann ihm auch nicht begegnen. Wissen ist erst dann wirklich, wenn es nicht an sich, sondern für jemanden ist. Es muß daher zu vermitteln sein, wenn es Sinn und Bedeutung haben will.

Weit mehr als andere Tatsachen des Lebens ist heute der Glaube auf die Vermittlung angewiesen. Wenn er sich durchsetzen soll, dann muß er Im Raum der Meinungen über das Leben und der Diskussion über sie gegenwärtig sein. Er muß sich zumindest als '*hypothetisch relevant*' (701) behaupten können und nicht von vornherein mit den Merkmalen des Autoritären, Irrelevanten oder Irrationalen behaftet sein. Um wenigstens diese hypothetische Relevanz zu erlangen, muß er auf sich aufmerksam machen können. Er muß überhaupt vorhanden sein. Nur so besteht die Möglichkeit, daß sein Wissen als relevant erkannt werden kann und im Glauben, der so begründet wird, seine Entdeckungskapazität zur Geltung kommt.

Die in der Mediengesellschaft populärste Form der Vermittlung des Wissens von einer Sache ist ihre Unterhaltsamkeit, wenngleich ihr auch oft die analytische Schärfe fehlt, die Brecht für die Künste fordert. Sie ist auch eine Vermittlungskategorie der Theologie, denn der Glaube ist nicht unabhängig von den Bedingungen, unter denen er lebt. Unterhaltsam vorgetragenes Wissen zieht Aufmerksamkeit auf sich, auch wenn der Gegenstand, um den es geht, normalerweise nicht in den Bereich dessen gehört, was

einen selbst interessiert. Ist die Unterhaltsamkeit über diesen Aufmerksamkeitseffekt hinaus mit Sachkenntnis und sachbezogener Information verbunden, kann ein Wissen, das aus für einen selbst an sich fremden und unverständlichen Welten stammt, im eigenen Denken zumindest eine hypothetische Relevanz gewinnen. Es verliert möglicherweise den Anschein des Absurden und Belanglosen und die Aura des Vorurteils wird demontiert. Die Unterhaltsamkeit von Wissen kann der Schlüssel zum Verständnis der Bedeutung dieses Wissens sein, denn im Horizont des Unterhaltsamen kann der Zugang zu Wirklichkeiten eröffnet werden, denen sonst die einschlägigen Klischees jedes Interesse absprechen. Ist Wissen erst einmal im Raum der Unterhaltsamkeit zu sich selbst gekommen und damit 'übersetzt' worden, ist viel gewonnen, denn dann kann es sich von sich selbst her durchsetzen.

Chesterton ist ein bestechendes Beispiel für den unterhaltsamen Umgang mit Wissen und Wissenschaft. Seine unterhaltsame Literatur ist nicht Ausdruck einer harmlosen Oberflächlichkeit, sondern Antwort auf die immer weiter voranschreitende Spezialisierung der Gesellschaft. Diese zerfällt in immer eigenständigere Welten, deren Bewohner sich gegenseitig immer weniger verstehen können. Sie sprechen verschiedene Sprachen, haben keine gemeinsamen Probleme mehr und legen auch keinen Wert darauf, mit den Bewohnern von anderen Welten in Kontakt zu treten. Die einzelnen Welten scheinen nicht mehr nur graduell, sondern prinzipiell unterschieden: "As Mr.Wells imagined man evolving into two animals, we are really called on to imagine mind breaking up not so much into cliques as into species." (702) Die Verständigung zwischen den Welten wird nahezu unmöglich. Die Wirklichkeit erscheint als ein Verschwörungszusammenhang, in dem nicht mehr festgestellt werden kann, welche Meinung jemand tatsächlich vertritt und was tatsächlich der Fall ist*: "There is under the surface of all this conspiratorial culture, a fantastic notion of new and even disparate psychologies breaking up the brotherhood of common human mind; incommunicable or at least without communication between one and another*." (703) Chesterton befürchtet sogar, daß die Unterhaltsamkeit als Ort der Vermittlung verloren gehen kann. Die eine Welt kann die andere nicht einmal mehr im Scherz verstehen. Selbst der Humor verliert die Kraft, Häresie und Orthodoxie im Sinn der Orthodoxie in Beziehung zu setzen: "*But if aberration and mystery be so deliberately cultivated that the jest of one school is not a jest at all but only a riddle to another, we are at the beginning of a schism more perilous than any in the past. We are suffering Taste to tear men asunder as they have never been torn asunder by religion or revolution or the wars of the world.*" (704)

Diesen Verlust der Bezüge zwischen den Welten will Chesterton bekämpfen, indem er die Unterhaltsamkeit als Ort der Vermittlung verteidigt. Er ist in seiner '*Apology for Buffoons*' ein Anwalt der Possenreißerei. Das Unterhaltende ist die letzte Brücke zwischen den Welten. Auch das Dogma kann auf seine unterhaltsame Dimension nicht verzichten. Nur wer die Unterhaltsamkeit seiner Erkenntnis zeigt, erreicht die zahlreichen und isolierten Welten, die im Pluralismus der Gegenwart unvermittelt nebeneinander bestehen: "*To make what is now called a popular speech it is indeed necessary to make it only too like what is called an after-dinner speech; to keep our connection with the normal life only by a thin thread of flippancy. But at least the connection is kept; and something remains of what is really the archetypal relation implied in the very existence of the arts. It is not altogether our fault if a chasm has opened in the community of beliefs and social traditions, which can only be spanned by the far halloo of the buffoon*." (705)

>**Inhaltsverzeichnis**

5.1.2 Die Sachbezogenheit des Unterhaltsamen - 'Conscious Buffoonery'

Chesterton bezeichnet sich gelegentlich als 'mystischen' Künstler, aber der Begriff 'mystisch' bedarf bei ihm einer genaueren Erläuterung. Schon in seiner Blake-Biographie hatte er den Begriff 'mysticism' im Sinn einer Erfahrung verwendet, die ungewöhnlich sein mag, die aber nichtsdestoweniger kommunikabel

ist. Der 'mystische' Künstler versucht nicht, das 'Unsagbare' zu sagen, sondern er ist in der Lage, das Alltägliche als das 'Unsagbare', den Alltag der 'gewöhnlichen' Menschen als Ort der Transzendenzerfahrung zu begreifen. Die Dunkelheiten des Lebens sind jedem Menschen selbst bewußt. Der Künstler kann sich auf sie berufen, er muß sie nicht erzeugen. *"No pure mystic ever loved mere mystery. The mystic does not bring doubts or riddles: the doubts and riddles exist already. We all feel the riddle of the earth without anyone to point it out. The mystery of life is the plainest part of it. The clouds and curtains of darkness, the confounding vapours, these are the daily weather of this world*." (706) Aber es gibt Antworten auf diese Rätsel und es gibt auch Menschen, die sie vermitteln können. Der 'Mystiker' im Sinne Chestertons ist derjenige, der sich mitteilen kann: "*The mystic is not the man who makes mysteries but the man who destroys them. The mystic is one who offers an explanation which may be true or false, but which is always comprehensible - by which I mean, not that it is always comprehended, but that it always can be comprehended, because there is always something to comprehend*." (707) Antworten, sie mögen noch so bedeutsam daherkommen, die diejenigen nicht verstehen, die fragen, sind keine Antworten. Die Erfahrung des Mystikers oder des 'mystischen Künstlers' muß in der jeweils eigenen Erfahrung auffindbar sein: "*The man whose meaning remains mysterious falls, I think, as a mystic*." (708)

Hunter hat in ihrer Arbeit zwar recht, wenn sie sagt, daß Chesterton das Menschliche und das Göttliche in Beziehung setzt, aber ihr Schluß ist falsch*: "Chesterton spends most of his life trying to find a approach to a sacred language*." (709) Im Gegenteil, er sucht nach einer profanen und damit verständlichen Sprache, die es erlaubt, das Heilige als Realität des Alltags zu begreifen. Ebenso verkürzt *Boyd* Chestertons Werk, wenn er es auf die Vermittlung des Distributismus beschränkt. Es geht Chesterton nicht nur um den ökonomischen Aspekt des Lebens, sondern um eine Sicht des Lebens überhaupt. Er vertraut auf die Sache, die er vertritt, und weil er weiß, daß der Glaube Sache des Lebens ist, kommt es ihm nicht darauf an, auf welche Weise, sondern daß man ihn überhaupt findet. Seine Kunst ist eine 'transparente Propaganda' für ihn. Auch Jahrzehnte nach '*Blake*', in der '*Apology of Buffoons*', hat ihn die Überzeugung von der Notwendigkeit der Transparenz und Sachbezogenheit von 'Propaganda' nicht verlassen. Der Glaube ist keine Sache der schlechten Mystik. Er hat es nicht nötig, seine Botschaft mit einer Aura des Unverständlichen, Geheimnisvollen und Esoterischen zu umgeben. Die Sachbezogenheit der Kunst, auch wenn sie 'nur' unterhaltsam ist, bleibt der Kern von Chestertons Bemühungen: "*The artist is the man who is more and not less intelligible than other men; it is the mass of men whose feelings remain relatively incomprehensible, even to themselves.*" (710)

McCabes Vorwurf der Frivolität hatte Chesterton schon in '*Heretics*' entgegengehalten: "*The question of whether a man expresses himself in a grotesque or laughable phraseology, or in a stately and restrained phraseology, is not a question of motive or of moral state, it is a question of instinctive language and self-expression. Whether a man chooses to tell the truth in long sentences or short jokes is a problem analogous to whether he chooses to tell the truth in French or German*" (711) Aber der Vorwurf *McCabes* verläßt ihn nicht. Seine Verteidigung der Possenreißerei ist ein weiteres Mal eine Verteidigung ihrer Entdeckungen. Der Humor lebt davon, daß er sich auf befreiende Weise mit den Realitäten befaßt. Er bringt die Sache selbst zur Geltung, denn er trifft den Witz einer Sache. Voraussetzung dafür ist seine Transparenz. Man kann Witze nur verstehen, wenn man auch die Sache verstanden hat, über die sie gerissen werden*: "The whole case for buffoons is that jokes ought to be obvious. We may even say that they are not really jokes unless they are obvious*." (712) Chestertons Kunst ist deshalb ein Versuch der 'Conscious Buffoonery' (713), einer Form der Unterhaltung, die sich ihrer selbst bewußt bleibt und deren Verfremdungen einer Sache dienen. Beispiele für die literarischen Mittel, die Chesterton einsetzt, sind vor allem die Paradoxie und die Typisierung. (714)

Die Aufgabe des Paradoxons bei Chesterton ist es, schon auf der Ebene des Stils das vermeintlich Fraglose zu relativieren. *Bader* stellt fest: *"He employs paradoxes to test traditional vocabulary, to offer a*

new vocabulary, and to juxtapose the two vocabularies so that they may define each other." (715) Paradoxien zerstören durch ihre scheinbare Widersprüchlichkeit konventionelle Sprachklischees und entdecken neue oder durch das übliche Vokabular verschüttete Sachverhalte. Chesterton kritisiert damit insbesondere auch die Wissenschaftssprache, die sich anderen Begrifflichkeiten überlegen dünkt, weil sie vergessen hat, daß auch sie nur ein Modell der Wirklichkeit und nicht die Wirklichkeit selbst besitzt: "*His criticism of the language of science, however, is not only that it obscures wonder but that it refuses to admit that it is metaphorical. It poses as the language of truth and, while accurate for describing a limited portion of the world, has usurped such power that it is now the only language by which anyone dares to describe anything.*" (716) Die Paradoxie öffnet die Augen für neue Wirklichkeiten: "Paradox often creates a sense of 'wonder' by distinguishing between the 'essence' of a thing and the accidental characteristics that have become associated with it at any particular time and place." (717) Chestertons Stil ist Ausdruck seiner Überzeugung, daß man die Wirklichkeit durch den Begriff tatsächlich erreichen kann. Er stellt die Dinge auf den Kopf, damit dem Leser ein Licht. aufgeht.

Chestertons literarische Welt ist von bestimmten Typen bevölkert, die man in die Orthodoxen und die Häretiker einteilen kann. Die eine Gruppe repräsentiert eine angemessene Auslegung der Welt, die plötzlich unangemessen ist, die andere eine unangemessene Auslegung, die aber zu etwas Neuem führt und dadurch ihre scheinbare Unangemessenheit widerlegt.

In '*The Man Who Was Thursday*' etwa gibt es die 'Polizisten' und die 'Anarchisten', in '*Manalive*' den 'Wissenschaftler' und den 'Spaßmacher', in '*The Poet and the Lunatics*' den 'Dichter' und die 'Verrückten' und in den *Pater-Brown-Geschichten* den 'Detektiv' und die 'Verbrecher'. Nur wenige dieser Gestalten verlieren ihre Typenhaftigkeit und sie sollen sie auch nicht verlieren. Chesterton personifiziert in ihnen die Dichotomien von Optimisten und Pessimisten, Gut und Böse, Glauben und Aberglauben und demonstriert, inwiefern es die Orthodoxie in der Häresie und die Häresie in der Orthodoxie gibt. Ihre Typenhaftigkelt steht in direktem Bezug zu seiner Lebensgeschichte und ihrer Dogmatik. Wie die Paradoxie soll die Zuspitzung und Überzeichnung der auftretenden Typen dem Leser die Augen für Orthodoxie und Häresie öffnen. Es wird ihm leichtgemacht, die Wirklichkeit um sich herum und sich selbst in ihnen zu belächeln. In der Literatur geht es wie im Leben. Durch manches kommt man weiter, durch anderes nicht.

Chesterton hat im Bewußtsein von der Objektivität seiner Sache keine Angst, sich in '*Apology for Buffoons*' einen Dogmatiker und sogar einen Demagogen zu nennen. Es gilt: "*First. this dogmatist is always something of a demagogue. Second: this demagogue is always something of a buffoon. But he does not do so because he prefers superficial things, but rather because he is concerned with fundamental things*." (718)

'Dogmatik', 'Demagogie' und 'Buffoonery' haben ihre Berechtigung, solange sie bewußt bleiben und im Dienst der Verfremdung stehen. Chesterton bittet deshalb seine Kritiker weder ihn noch *Shaw* im Sinne eines Dogmatismus oder der bloßen Effekthascherei mißzuverstehen: "*And I do ask them to believe that when we try to make our sermons and speeches more or less amusing, it is for the very simple and even modest reason that we do not see why the aucience should listen unless it is more or less amused. Our mode of speech is conditoned by the fact that it really is what some have fancifully supposed the function of speech to be; something addressed by somebody to somebody else*." (719)

Die Sachbezogenheit des Unterhaltsamen geht dann verloren, wenn nicht mehr die Unterhaltsamkeit der Sache, sondern die Gefallsucht und Publicity-Süchtigkeit einer Person in den Vordergrund tritt. In Abgrenzung zu einer Essayistik, die den Witz einer Person, aber nicht den Witz einer Sache betont, meint Chesterton: "*I confess to thinking that the things which occupy me are more important; but I am disposed to deny that the thing I think important is myself*." (720) Seine Unterhaltsamkelt ist nicht

'egoistischer' Natur und seine 'Demagogie' keine Demagogie im Interesse der Macht, sondern im Interesse des Gesprächs. Deshalb bestreitet Chesterton, ein Egoist zu sein, der nur seine Person in den Vordergrund rücken will, indem er allenthalben mit irgendwelchen Scherzen die Aufmerksamkeit auf sich zieht: "*I am only a dogmatist; which seems to be much more generally disliked. The fact that I believe in God may be, in all modesty, of some human interest; because any man believing in God may affect any other man believing in God. But the fact that I do not believe in gold-fish, as ornaments in a garden pond, cannot be of the slightest interest to anybody on earth, unless I assume that some people are interested in anything whatever that is connected with me*." (721)

Das Leben kommt zu sich selbst über seinen Begriff. Der Begriff hat Macht darüber. Deshalb ist es eine Sache des Lebens, daß die ihm angemessenen Begriffe Verbreitung finden. Was Brecht für die Politik zu leisten versucht, entspricht dem, was Chesterton für den Glauben unternimmt. 'Conscious Buffoonery', die Sachbezogenheit des Unterhaltsamen, ist die Kunst , eine Sache dort zur Geltung zu bringen, wo man sie nicht sieht. Chestertons 'Propaganda' will nicht verschleiern, sondern erhellen, sie ist immer dogmatisch, aber niemals doktrinär. Sie bietet Erklärungen an und hält daran fest, daß diese Erklärungen tatsächlich Erklärungen sind. Jeder kann ihren Wert in der eigenen Erfahrung überprüfen. Chesterton will Wirkung ausüben, weil seine Meinung Wert besitzt und sein Begriff vom Leben eine Befreiung für jedermann bewirkt. Die Sache des Glaubens darf nicht in Vergessenheit geraten: "*Some of the simplest things of human history are now quite invisible to minds that have grown accustomed to subdivision or specialism. Thus the idea of the vow, one of the first facts about our social foundation, is not disputed or denied; it is simply nibbled out of existence by people who do not know that it exists. It is so with the gesture of sacrifice, without which man is hardly human; and it is so with the gesture of the speaker or the singer dealing directly with the people*." (722)

>**Inhaltsverzeichnis**

5.1.3 Literatur als Modell von Erzählung

Das Medium von Chestertons 'Conscious Buffoonery' ist seine Literatur. Sein erzählerisches Werk ist umgesetzte Lebensphilosophie. *"His seventeen volumes of fiction (more than Dickens wrote) may be considered as an important extension of this intellectual or propagandistic activity.*" (723) stellt *Clipper* fest und *Carol* meint stellvertretend für die gesamte Sekundärliteratur: "*In all the novels, the most serious intention behind the fantasy, however, is a positive philosophical one*." (724) Ungeachtet dieser Einmütigkeit im Urteil über die Tatsache der philosophischen Absicht seines Werks, wird der Zusammenhang und der Bezug von Philosophie und literarischem Ausdruck in ihr, abgesehen von *Hunters* Versuch ihn als 'Allegorie' und *Boyds* unscharfer und mißverständlicher Bestimmung als 'Propaganda', nicht präzisiert oder sogar zum Vorwurf gemacht. Die Vernachlässigung Chestertons in der Literaturwissenschaft geht nicht zuletzt auf die meist unbesehen als 'katholisch' abqualifizierte Dogmatik in seinem poetischen Werk zurück. *Clipper* glaubt behaupten zu können: "*One is forced to conclude that Chesterton is most poetic when he least thinks about it - when he is writing those ephemeral pieces of journalism under the pressure of deadline. In the 'serious' poems and romances, his creative imagination is stifled by the abstract idea*." (725) Clipper nimmt die Herkunft seiner Literatur aus dem Dogma als abgekürzter Erzählung nicht wahr oder bewertet sie negativ. Deshalb spielt er das Poetische gegen das Gedankliche und Theoretische bei ihm aus.

Wie die Beziehung zwischen dem Dogma als abgekürzter Erzählung und der Literatur als einem Modell von Erzählung gedacht werden kann, läßt sich an einigen Überlegungen zeigen, die sich auf Colin *Turbaynes* Werk '*The Myth of Metaphor*' stützen (726). In Anlehnung an seinen Ansatz kann man die grundlegende erzählerische Bedeutung des Dogmas für Chestertons Literatur bestimmen.

Turbayne, der naturwissenschaftlich orientiert ist, liefert einen Beitrag zur Modelltheorie, indem er darstellt, welche Funktion die Metapher in der Wissenschaft besitzt. Er bestimmt sie von ihrer Entdeckungskapazität her.

Alle Begriffe, auch die der Naturwissenschaft, sind Metaphern, wenn auch von unterschiedlicher Bedeutung. Nicht alle sind gleich fruchtbar in ihren Entdeckungen: "*There is surely some difference, with respect to their cognitive content, between good metaphor, bad metaphor, and outright misuse of language. Now it seems to us that one metaphor is cognitively better than another if it lends itself better to modeling than the other*." (727)

'Modeling' bezeichnet die der Metapher innewohnende Fähigkeit, bestimmte Tatsachen unter sich zu fassen. Je fruchtbarer sie in dieser Hinsicht ist, um so besser läßt sich der Wirklichkeitsentwurf, den sie nahelegt, zu einem Modell ausbauen: " *... a good metaphor is one which can be extended to a good model*." (728) Ein solches aus einer Metapher entwickeltes Modell führt die in ihr gegebenen Beziehungen explizit aus: "*Models, it seems, are indeed extended metaphors if by 'extending the metaphor' we mean 'constructing the model whose existence is suggested by the metaphor'*." (729)

Die ausgebaute Metapher wird so zu einem Erklärungsmodell, durch das man eine Beziehung zwischen bestimmten Sachverhalten erkennt. Es verkörpert eine Theorie, die Bekanntes im Horizont des ihm Fremden begreift: "*Thus, the assertion 'man is a wolf' seems metaphorical in as much as it suggests that the intended interpretation of some theory regarding wolves can serve as a model which is adequate to a partial theory regarding men*." (730) Das Modell. das durch eine Metapher nahegelegt wird, kann völlig unergiebig sein. Wenn Menschen in keiner Weise als Wölfe betrachtet werden können, entdeckt die Metapher nichts. Sie kann aber auch die Tatsachen in ein neues Licht rücken, wann Menschen wie die Wölfe sind. Derartige Modelle werden zu 'Tools of Discovery' (731). Eine neugebildete Metapher und das ihr zugeordnete Modell liefern tatsächliche Erkenntnisse, wenn sich zeigt, daß sie im Verhältnis zur alten Metapher mehr oder etwas anderes an der Wirklichkeit entdecken (732).

Analog zur Metapher als abgekürztem Erklärungsmodell kann man das Dogma als abgekürzte Erzählung charakterisieren. Durch seine Auffassung von der Wirklichkeit legt es Erzählungen, die sich auf es beziehen, in ihrer Grundstruktur fest. Es bildet ihren Kern. Stellt eine Metapher in der Naturwissenschaft Beziehung zwischen Tatsachen im Raum der Dingwelt her, so ein Dogma zwischen Tatsachen im Raum der Lebenswelt. Man kann nur in seinem Sinn vom Menschen erzählen, wenn man sich zu ihm bekennt. Wie man die Beziehungen in der Metapher zu einem wirklichkeitserschließenden Modell erweitert, kann man die Beziehungen im Dogma zur Erzählung von der Wirklichkeit des Menschen und der Identität des Lebens mit sich selbst erweitern.

Chesterton führt die abgekürzte Erzählung des Dogmas aus. Er erzählt vom Glauben als einem Prinzip des Lebens und macht ihn dadurch zu einer literarischen Größe. Literatur wird zum Modell von Erzählung über ihn. Sie verkörpert Fälle, die Tatsachen des Dogmas sind. Erzählung ist die typische Form, in der man von Entdeckungen berichtet. Sie macht anschaulich, welche Auffassung vom Leben das Dogma ist, und beschreibt, was man durch es entdeckt.

Wer Chestertons erzählerisches Werk an den Maßstäben eines literarischen Realismus mißt, verkennt es. Es erhebt nicht Anspruch auf einen Realismus der Abbildung von Wirklichkeit, sondern auf einen Realismus des Denkens im Umgang mit der Wirklichkeit. Es spielt modellhaft in der Erzählung die Zuordnung von Erfahrung, Wissen und Handeln durch, die im Glauben zur Entdeckung menschlicher Identität führt. In seinen Geschichten begreift Chesterton diese Entdeckung als.eine überprüfbare Größe. Er weiß, warum er sich auf das Dogma bezieht und inwiefern seine Literatur Ausfaltung des Dogmas und damit Verkündigung ist. Seine 'Conscious Buffoonery' und somit seine Pädagogik der Entdeckung öffnet

im Bewußtsein der Leser, die den Glauben gering schätzen, den Raum für ein Gegenexperiment. Er begründet ihn als eine Tatsache des Lebens, die befreit. Insofern verkündet er die Botschaft des Christentums. Seine Literatur ist eine Form des Kerygmas.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2 Das erzählerische Werk

Die siebzehn Bände des erzählerischen Werks von Chesterton lassen sich in drei Gruppen ordnen. Es umfaßt elf Bände Erzählungen, unter denen die *Pater-Brown-Geschichten* mit fünf Bänden einen eigenen Komplex bilden, und sechs Romane (733).

Überall in diesem Riesenwerk tauchen dieselben Motive auf, die auch in der Autobiographie und im theoretischen Werk immer wieder Verwendung finden: Das Rätsel und seine Lösung; die Entdeckung des fremden Landes, das sich als vertraut zu erkennen gibt; die Befreiung aus der 'Verrücktheit'; das Umschlagen der Wahrnehmung von Wirklichkeit wie in einem Vexierbild; die Häresie in der Orthodoxie und die Orthodoxie in der Häresie; der Mord und seine Aufklärung.

Chesterton verkündet die Botschaft des Christentums in Abenteuer- und Detektivgeschichten, also in der Erzählung von der Entdeckung des Glaubens in der Wirklichkeit und der Entdeckung der Wirklichkeit im Glauben. Die Orthodoxie ist bei ihm Abenteuer und Verbrechen (734). Die prägnantere Form bei Chesterton ist dabei zweifellos die Detektivgeschichte. In ihr gelingt ihm die Verkündigung des Kerygmas vom Menschen am überzeugendsten und am unterhaltsamsten. Sein Weltruhm liegt in der Figur des Pater Brown begründet.

Der Umfang des Werks macht es notwendig, im Rahmen dieser Arbeit eine Auswahl zu treffen. Ihr Hauptkriterium war es, Chestertons Kerygma möglichst plastisch und beispielhaft vor Augen zu führen. Die gewählten Paradigmen gestatten es außerdem, den lebensgeschichtlichen Ort von Chestertons erzählerischem Werk aufzuzeigen.

'*The Man Who Was Thursday*', Chestertons bekanntester Roman, erschien 1908. Er befindet sich entstehungsgeschichtlich in direkter Nachbarschaft zu '*Orthodoxy*' und ist das Werk, das Chestertons Jugendkrise am eindrucksvollsten gestaltet und ihre Überwindung reflektiert. '*Manalive*' (1912) zeigt insbesondere, welche Funktion Chesterton dem Glaubensdogma zuspricht. Der Band von Erzählungen schließlich, der ausgewählt wurde, '*The Poet and the Lunatics'*, erschien 1929, sieben Jahre nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche und demonstriert in einsichtiger Weise die Handlungsrelevanz des Glaubens.

Die Figur des Pater Brown ist noch heute Chestertons populärste Schöpfung. Aber nicht allein deshalb ist eine Beschäftigung mit ihr unumgänglich. Während sonst nur 'weltliche' Protagonisten sein Werk bevölkern, ist Pater Brown als ein Vertreter der offiziellen Kirche bedeutsam. Er ist ein Dogmatiker und deshalb die ideale Verkörperung von Chestertons Glaubensauffassung. Pater Brown ist ein Gläubiger, der nicht trotz, sondern wegen seines Glaubens Entdeckungen in der Wirklichkeit macht.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2.1 'The Man Who Was Thursday' - Glaube und Erfahrung

Der argentinische Schriftsteller Jorge Luis *Borges*, der sich intensiv mit dem Kriminalroman beschäftigte und ein großer Verehrer von Chesterton ist, spürt bei ihm überall die Abgründe des Daseins lauern.

Seiner Ansicht nach ist das " *... wertvolle Werk Chestertons, dieses Prototyps physischer und moralischer Gesundheit, immer nahe daran, sich in einen Alpdruck zu verwandeln. Es ist umlauert von Teufelsschreck und Grauen; es kann an der harmlosesten Stelle sich in die Formen des Entsetzens kleiden*." (735) '*The Man Who Was Thursday*' ist ein schlagendes Beispiel für die Richtigkeit dieser Beobachtung. Der Roman trägt den Untertitel 'A Nightmare'.

Dieser Untertitel wurde von der Kritik kaum beachtet. Chesterton weist jedoch ausdrücklich darauf hin, daß er ein Schlüssel zur Interpretation des Romans ist, der in den gängigen Späßen über den Titel selbst wie '*The Man Who Was Thirsty*' oder '*The Cow Who Was Tomorrow Evening*' verloren ging: "*But what interests me about it was this; that hardly anybody who looked at the title ever seems to have looked at the sub-title; which was 'A nightmare,' and the answer to a good many critical questions*." (736)

Den Bezug des Romans zu Chestertons solipsistischer Krise macht die Widmung an *Bentley* bewußt, die ihm vorangestellt ist, und wo es heißt*: "This is a tale of those old fears,/ Even of those emptied hells,/And none but you shall understand/The true thing that it tells*." (737) In '*The Man Who Was Thursday*' erzählt Chesterton in der Form eines phantastischen Romans von seiner Begegnung mit dem Bösen. Der Roman ist der literarische Ausdruck seiner Entscheidung zur Wirklichkeit: "*I was still oppressed with the metaphysical nightmare of negations about mind and matter, with the morbid imagery of evil, with the burden of my own mysterious brain and body; but by this time I was in revolt against them; and trying to construct a healthier conception of cosmic life, even if it were one that should err on the side of health. I even called myself an optimist, because I was so horribly near to being a pessimist. It is the only excuse I can offer. All this part of the process was afterwards thrown up in the very formless form of a piece of fiction called 'The Man Who Was Thursday'*." (738)

In einem Artikel der '*Illustrated London News*', der kurz vor seinem Tod erschien, und der ebenfalls Bezug auf '*The Man Who Was Thursday*' nimmt, weist Chesterton auch auf die Lösung seiner Problematik hin, die der Roman nahelegt: "*It was intended to describe the world of wild doubt and despair which the pessimists were generally describing at that date; with just a gleam of hope in some double meaning of the doubt, which even the pessimists felt in some fitful fashion*." (739) Er handelt davon, daß das Leben im Bösen nicht mit sich selbst identisch ist, und daß das Leben, solange es davon noch weiß, sich gegen das Böse entscheiden kann.

'*The Man Who Was Thursday*' ist deshalb nicht nur die Beschreibung einer ausweglosen Situation, sondern auch eine Erzählung von der Befreiung aus ihr. Sie verkörpert den Glauben an die Wirklichkeit in einer Weise, die die Geltung des Dogmas überzeugend demonstriert. Chesterton berichtet in '*Autobiography*' von der überraschenden Bestätigung der Überzeugungskraft seines Romans durch einen angesehenen Psychoanalytiker, der ihm sagte " *... that he had found my very juvenile story useful as a corrective among his morbid patients; especially the process by which each of the diabolical anarchs turns out to be a good citizen in disguise. I know a number of men who nearly went mad,' he said quite gravely, 'but were saved because they had really understood 'The Man Who Was Thursday'*." (740)

'*The Man Who Was Thursday*' schildert die Befreiung aus einer verrückten Welt, in der jeder Realitätsbezug verloren gegangen ist. Der Psychoanalytiker bestätigt Chesterton, daß der Glaube an die Schöpfung, den sein Roman verkörpert, die menschliche Erfahrungswirklichkeit zur Geltung bringt. Chestertons eigene 'period of madness' wird in '*The Man Who Was Thursday*' fruchtbar für andere Verrückte. Der Roman erzählt von derjenigen Perspektive des Glaubens auf die Wirklichkeit, die in Chestertons Lebensgeschichte ihre Geltung bewiesen hat, und deren Geltung immer wieder bestätigt wird: "*But I confess it flatters me to think that, in this my period of lunacy, I may have been a little useful to other lunatics*." (741)

>**Inhaltsverzeichnis**

(1) Polizisten und Anarchisten

Zwei Poeten geraten in eine heftige Auseinandersetzung. Lucian Gregory, überzeugter Anarchist, wird von Gabriel Syme, einem Advokaten der Ordnung, herausgefordert. Während Gregory gegen die Routine im Leben und seine Institutionalisierung wütet, die die Menschen nur traurig mache, betrachtet Syme die Zuverlässigkeit der fahrplanmäßig verkehrenden Züge als eine Gnade: "'*I tell you..that every time a train comes in I feel that it has broken past batteries of besiegers, and that man has won a battle against chaos. You say contemptuously that when one has left Sloane Square one must come to Victoria. I say that one might do a thousand things instead, and that whenever I really come there I have the sense of hair-breadth escape*.'" (742)

Die Diskussion verschärft sich und wird polemisch. Syme nennt Gregorys Anarchismus eine Pose, ein Vorwurf, der diesen zutiefst trifft und ihn zu einer ungewöhnlichen Reaktion veranlaßt. Gregory macht ihm ein Angebot, um die Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit seiner Worte zu beweisen: "'There is only one way by which that insult can be erased, and that way I choose. I am going, at the possible sacrifice of my life and honour, to prove to you that you were wrong in what you said...'" (743)

Syme muß Gregory bei seiner Ehre als Katholik absolute Verschwiegenheit zusichern und schwören, daß er nichts von dem, was er in der Folge erfahren würde, der Polizei mitteilen werde. Syme willigt ein.

In einer Gaststätte, wohin sich die beiden Kontrahenten begeben haben, enthüllt Gregory seine Identität. Er redet nicht nur von Anarchie, sondern er fördert sie durch sein aktives Handeln. Gregory ist Mitglied einer straff organisierten anarchistischen Bewegung. Sie wird von einem siebenköpfigen Gremium, dem 'Central Anarchist Council' geleitet. Seine Mitglieder tragen Decknamen. Jeder von ihnen heißt nach einem Wochentag. Der Präsident nennt sich Sonntag.

Gregory geht noch weiter. Er berichtet Syme von den Schwierigkeiten, in denen sich die Leitung der anarchistisehen Bewegung momentan befindet, weil eines der Mitglieder des Rates, Donnerstag, gestorben ist. Syme soll Gregory auf die Wahlversammlung begleiten, bei der Gregory zum Nachfolger des verstorbenen Donnerstag gewählt werden wird, damit seine Zweifel an Gregorys Aufrichtigkeit ein für allemal beseitigt sind.

Aber der Überraschungen ist kein Ende. Auch Syme ist nicht der, der er zu sein scheint. Nachdem Gregory ihm ebenfalls Verschwiegenheit zugesichert hat, offenbart er sich: "I am a police detective." (744) Syme wurde von Scotland Yard angeworben, um der anarchistischen Bewegung ein Ende zu setzen. Im Unterschied zu gewöhnlichen Polizisten ist er ein '*philosophical policeman*' (745). Diese Abteilung der Polizei hat eine besondere Aufgabe. "*The ordinary detective goes to pot-houses to arrest thieves; we go to artistic tea-parties to detect pessimists. The ordinary detective discovers from a ledger or a diary that a crime has been committed. We discover from a book of sonnets that a crime will be committed. We have to trace the origin of those dreadful thoughts that drive men on at last to intellectual fanaticism and intellectual crime*." (746)

Syme ist aus persönlichen Motiven dieser Sondereinheit der Polizei beigetreten. Er war Zeuge eines blutigen Bombenanschlags geworden.

Als Syme sich zu erkennen gibt, will ihn Gregory sofort erschießen. Doch Syme kann seine Absicht verhindern: "'*Don't you see we've checkmated each other?' ... 'I can't tell the police you are an anarchist. You can't tell the anarchists I'm a policeman. I can only watch you, knowing what you are; you can only watch me, knowing what I am. In short, it's a lonely, intellectual duel, my head against yours...The one*

solitary difference is in your favour. You are not surrounded by inquisitive policemen; I am surrounded by inquisitive anarchists. I cannot betray you, but I might betray myself."' (747)

Gemeinsam begeben sich die beiden zur Wahlversammlung der Anarchisten, die im Untergrund von London tagt. Syme versucht seine Chance zu nutzen. In einem rhetorischen Furioso gelingt es ihm, sich selbst als den geeigneten Nachfolger für Donnerstag in Szene zu setzen und die Stimmen der Wahlberechtigten für sich zu gewinnen, obwohl die Wahl Gregorys sicher schien. Gregory ist nahe daran, die Fassung zu verlieren, aber er hält sein Wort. Syme wird gewählt, ohne daß Gregory ihn verraten hätte: "*The roar rose like the sea,.the hands rose like a forest, and three minutes afterwards Mr. Gabriel Syme, of the Secret Police Service, was elected to the post of Thursday on the General Council of the Anarchists of Europe*." (748)

Nach der Wahl kommt Gregory wutschnaubend auf Syme zu: "*'You are a devil!' ... 'And you are a gentleman,' said Syme with gravity*." (749)

Das Boot, das Donnerstag zum Rat der Anarchisten bringen soll, wartet bereits, die Auseinandersetzung wird abgebrochen. Syme, Dichter, Philosoph und Polizist, betritt als Anarchist Donnerstag eine andere Welt: "*When Syme stepped out on to the steam-tug he had a singular sensation of stepping out into something entirely new; not merely into the landscape of a new land, but even into the landscape of a new planet*." (750) Er hat das Gefühl "... *that he was actually on some other and emptier planet, which circled round some sadder star*." (751)

Das Offensichtlichste ist das Verborgenste (752). Der Rat tagt mitten in London am belebten Leicester Square. Da niemand die Aktivitäten der Anarchisten ernst nimmt, sind sie in der Öffentlichkeit am besten getarnt. Syme ist in einem prekären Zustand, als er die anderen Mitglieder des Rates trifft. Nach den Ereignissen dieser Nacht ist nichts mehr so, wie es vorher war: "*Syme, indeed, was one of those men who are open to all the more nameless psychological influences in a degree a little dangerous to mental health. Utterly devoid of fear in physical dangers, he was a great deal too sensitive to the smell of spiritual evil. Twice already that night little unmeaning things had peeped out at him almost pruriently, and given him a sense of drawing nearer and nearer to the headquarters of hell*." (753)

Die Mitglieder des Rates sehen bedrohlich aus. Syme merkt ihnen ihre Anarchie an. Der Rat plant soeben einen neuen Bombenanschlag. Mitten in der Diskussion jedoch deutet Sonntag an, daß sich ein Verräter im Raum befindet. Syme rechnet jeden Augenblick mit seiner Entlarvung und seinem Tod. Als von der Straße eine Drehorgel heraufklingt, steigt in ihm plötzlich wieder die gewöhnliche Welt auf, aus der er gekommen ist. Einen Moment lang weiß er wieder, was die Wirklichkeit ist. Die Welt der Anarchie verliert ihre absolute Vorherrschaft. "*A barrel-organ in the street suddenly sprang with a jerk into a jovial tune. Syme stood up taut, as if it had been a bugle before the battle. He found himself filled with a supernatural courage that came from nowhere. The jingling music seemed full of the vivacity, the vulgarity, and the irrational valour of the poor. who in all those unclean streets were clinging to the decencies and the charities of Christendom ... This liberation of his spirit from the load of his weakness went with a quite clear decision to embrace death. If the people of the barrel-organ could keep their old-world obligations, so could he*." (754)

Der Verräter heißt Gogol. Es ist Dienstag, der von Sonntag enttarnt und ausgestoßen wird. Syme ist gerettet.

Als Syme die Versammlung verläßt, stellt er fest, daß er von Freitag, einem gewissen Professor Worms, verfolgt wird. Offensichtlich ist also doch ein Verdacht auf ihn gefallen. Trotz verzweifelter Anstrengungen kann er Worms nicht abschütteln und er erinnert sich während der Verfolgung an " ... *all the nightmares He had ever known*." (755) In einer Spelunke wird er von Freitag schließlich zur Rede

gestellt: "*'Are you, or are you not, a police detective*?'" (756) Syme streitet alles ab. "'*That's a pity*,'" entgegnet Worms. "*'because I am*.'" (757) und präsentiert seine blaue Dienstmarke.

In diesem Augenblick schlägt Symes Nachtmahr um und die Wirklichkeit offenbart sich. "*Syme had for a flash the sensation that the cosmos had turned exactly upside down, that all the trees were growing downwards and that all stars were under his feet. Then came slowly the opposite conviction. For the last twenty-four hours the cosmos had really been upside down, but now the capsized universe had come right side up again. The devil from whom he had been fleeing all day was only an elder brother of his own house, who on the other side of the table lay back and laughed at him. He did not for the moment ask any questions of detail; he only knew the happy and silly fact that his shadow, which had pursued him with an intolerable oppression of peril, was only the shadow of a friend trying to catch him up. He knew simultaneously that he was a fool and a free man*." (758)

Die absolute Verlassenheit und Isolation Symes im Land der Anarchie entpuppt sich als ein einziger Alptraum. Was er jetzt weiß, läßt die Wirklichkeit in einem neuen Licht erscheinen. Nichts von dem, was er für wirklich gehalten hatte, war tatsächlich wirklich: "*Through all this ordeal his root horror had been isolation, and there are no words to express the abyss between isolation and having one ally*." (759) Er ist aus seinem Nachtmahr erwacht.

Die Überraschungen häufen sich jetzt. Auch Samstag, mit Namen Bull, gehört zur Polizei. Syme kann es nicht fassen: "*'But Lord God Almighty', he cried out, 'if this is all right, there were more damned detectives than there were damned dynamiters at the damned Council!*'" (760) Donnerstag, Freitag und Samstag wollen den geplanten Anschlag in Frankreich vereiteln. Es gelingt ihnen, Mittwoch zu stellen, und kurz vor dem Kampf in erneuter Todesangst überkommt Syme ein weiteres Mal ein Gefühl für den Wert der Normalität: "*He felt a strange and vivid value in all the earth around him, in the grass under his feet; he felt the love of life in all living things. He could almost fancy that he heard the grass growing; he could almost fancy that even as he stood fresh flowers were springing up and breaking into blossom in the meadow - flowers blood-red and burning gold and blue, fulfilling the whole pageant of the spring. And whenever his eyes strayed for a flash from the calm, staring, hypnotic eyes of the Marquis, they saw the little tuft of almond tree against the skyline. He had the feeling that if by some miracle he escaped he would be ready to sit for ever before that almond tree, desiring nothing else in the world*." (761)

Die Situation spitzt sich zu, aber kurz vor einem tragischenAusgang der Konfrontation entpuppt sich der Marquis als Polizist. Alle Indizien verweisen nun auf Montag und Sonntag, das Haupt der Verschwörung. Sonntag scheint alles im Griff zu haben. Syme ist völlig irritiert. Die Dialektik seiner Erlebnisse im abrupten Wechsel von Schein und Wirklichkeit stellt sein Leben in Frage. Woran konnte er glauben? :"*Was he wearing a mask? Was anyone wearing a mask? Was anyone anything?...He felt almost inclined to ask after all these bewilderments what was a friend and what an enemy. Was there anything that was apart from what it seemed? ... Was not everything, after all, like this bewildering woodland, this dance of dark and light? Everything only a glimpse, the glimpse always unforeseen, and always forgotten*." (762)

Zusammen mit Mittwoch machen die Polizisten nun Jagd auf Montag, um ihn an der Ausführung des Anschlags zu hindern. Nach einer wilden Verfolgungsjagd werden sie jedoch von einem Mob, der sich mit der Polizei verbündet hat, in die Enge getrieben. Montag scheint die Oberhand zu behalten. "'*We are the last of mankind.*'" (763) ruft Syme in dieser ausweglosen Situation. Als aber auch Montag die blaue Dienstmarke vorzeigt, hat sich die Verschwörung endgültig aufgelöst. Bull resumiert: "*'There never was any Supreme Anarchist Council,' he said. 'We were all a lot of silly policemen looking at each other*.'" (764)

Als Gogol, der zuerst enttarnt worden war, wieder zu ihnen stößt, kehren die sechs nach England zurück und begeben sich zu Sonntag, der das Zentrum der Anarchie sein muß. Aber Sonntag verweigert die

Antwort auf die Frage nach seiner Identität: "*'You will understand the sea, and I shall be still a riddle; you shall know what the stars are, and not know what I am. Since the beginning of the world all men have hunted me like a wolf - kings and sages, and poets and law-givers, all the churches, and all the philosophers. But I have never been caught yet, and the skies will fall in the time I turn to bay*.'" (765)

Die Antwort, die Sonntag schließlich gibt, macht, seine Identität noch rätselhafter: "'*There's one thing I'll tell you, though, about who I am. I am the man in the dark room. who made you all policemen*.'" (766) Sonntag entzieht sich einer weiteren Diskussion, indem er vom Balkon des Raumes aus, in dem sie sich befinden, ins Freie flüchtet.

Die sechs Polizisten versuchen die Identität Sonntags zu beschreiben. Jeder der sechs vertritt eine andere Auffassung von ihm: "*'Each man of you finds Sunday quite different, yet each man of you can only find one thing to compare him to - the universe itself. Bull finds him like the earth in spring. Gogol like the sun at noonday. The Secretary is reminded of the shapeless protoplasm, and the Inspector of the carelessness of virgin forests. The Professor says he is like a changing landscape*.'" (767) Syme selbst meint: "*'Shall I tell you the secret of the whole world? It is that we have only known the back of the world. We see everything from behind, and it looks brutal. That is not a tree, but the back of a tree. That is not a cloud, but the back of a cloud. Cannot you see that everything is stooping and hiding a face? If we could only get round in front -* '" (768)

In der Schlußszene des Romans verkörpert jeder der Polizisten entsprechend seinem Decknamen einen Schöpfungstag. In ihren Verkleidungen treffen sie sich mit Sonntag an einem Platz, der sie an ihre Kindheit erinnert: *"All the six friends compared notes afterwards and quarrelled; but they all agreed that in some unaccountable way the place reminded them of their boyhood*." (769) Sie beginnen den Sinn ihrer Verkleidung als Schöpfungstage zu verstehen. Syme entdeckt, daß sie jeweils die Wirklichkeit ihres Lebens treffen: "For these disguises did not disguise. but reveal." (770) Syme hat seine Identität gefunden: "*If Syme had been able to see himself, he would have realized that he, too, seemed to be for the first time himself and no one else ... The philosopher may sometimes love the infinite; the poet always loves the finite*." (771) Als sich Sonntag zu erkennen gibt, sagt er: "'*I am the Sabbath.' ... 'I am the peace of God*.'" (772)

Doch dann taucht Gregory auf, der einzige wirkliche Anarchist, der seinen Überzeugungen weiterhin treu geblieben ist, und wirft Sonntag und den anderen Wochentagen vor, sie seien realitätsblind, denn sie könnten das Elend und die Not in der Welt nicht sehen, die den Anarchismus rechtfertlgen: "'You sit in your chairs of stone, and have never come down from them. You are the seven angels of heaven, and you have had no troubles. Oh. I could forgive you everything, you that rule mankind, if I could feel for once that you had suffered for one hour a real agony such as I -'" (773)

Doch Syme weist seinen Vorwurf mit Nachdruck zurück. "*'It is not true that we have never been broken. We have been broken upon the wheel. It is not true that we have never descended from these thrones. We have descended into hell*.'" (774) Und an Sonntag gewandt stellt Syme Gregorys Frage ein zweites Mal: "*'Have you,' ... 'have you ever suffered?'*" (775) Sonntag antwortet mit einem Zitat aus den Evangelien: "*'Can ye drink of the cup that I drink of?'*" (776) Das Leid, das die Entscheidung gegen das Böse bedeuten kann, widerlegt den Glauben an das Leben nicht.

>**Inhaltsverzeichnis**

(2) Die Angst des Gabriel Syme

Chestertons Roman 'The Man Who Was Thursday' steht unterschiedlichen Interpretationen offen. Man

kann Sonntag als Gott, die Natur oder auch die Welt überhaupt verstehen. Solche Interpretationen lassen aber die lebensgeschichtliche und autobiographische Dimension des Romans außer acht. Er ist eine poetische Beschreibung und Bewältigung des Solipsismus, der Chestertons Jugend bestimmt. In ihm beschwört er die Erfahrung der absoluten Isolation herauf und schildert ein Leben, das den Bezug zur Wirklichkeit verloren hat. Für Syme ist die Welt zweigeteilt. Es gibt seine eigene Welt und die Welt der Anarchie, zu der er keinerlei Beziehung herstellen kann. Als Polizist kann sie sich ihm nicht erschließen, weil die Behauptung seiner Identität in ihr sein Tod wäre. Der Roman demonstriert die Realitätsfremdheit einer solchen Zweiteilung der Welt, weil die Welt eben kein Verschwörungszusammenhang ist. Wer sie so betrachtet, lebt in einer Traumwelt.

Die Angst Gabriel Symes ist authentisch und dennoch unbegründet. Er hat einen falschen Begriff von der Wirklichkeit. Alle seine Beobachtungen und Überlegungen schießen zu einer umfassenden und überzeugenden Interpretation der Wirklichkeit zusammen, die trotzdem täuscht. Ihm fehlt das Wissen, das der Wirklichkeit entspricht. Die vermeintlichen Anarchisten sind selbst Polizisten. Der ganze Roman erzählt von dieser Entdeckung. In dem Moment, in dem Syme erkennt, daß das nicht wirklich ist, was er für wirklich gehalten hat, bricht seine Isolation zusammen.

Als Freitag sich als Polizist zu erkennen gibt, erlebt Syme eine Konversion und eine Offenbarung. Alles kehrt sich um, die Welt steht auf dem Kopf und die Wirklichkeit bricht herein. Seine Angst weicht der Erfahrung, daß es in der Welt der Anarchie Freunde gibt. Sie befreit ihn zu einem neuen Leben. Sein Glaube an die Anarchistenverschwörung wird durch die Begegnung mit den Tatsachen zerstört.

Die Angst Symes war auch die Angst Chestertons, aber '*The Man Who Was Thursday*' schildert sie schon in der Perspektive seines Glaubens an die Wirklichkeit. Syme zeigt in den Augenblicken der Todesgefahr jenes Minimum an Dankbarkeit für die bloße Existenz, das auch Chestertons Entscheidung zum Leben motiviert hat. Als am Ende des Romans Gregory , '*the real anarchist*' (777), auftritt, und die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Existenz des Bösen im Leben anklingt, bestreitet Syme die Macht des Bösen nicht, aber er bestreitet die von Gregory behauptete allumfassende Herrschaft des Bösen. Der Glaube, daß es das Böse wirklich gibt, entspricht den Realitäten, aber das Leben erschöpft sich nicht im Bösen. Man kann seine Herrschaft brechen, denn seine Macht ist beschränkt: "'*So that the real lie of Satan may be flung back in the face of this blasphemer, so that by tears and torture we may earn the right to say to this man, you lie!*'" (778) entgegnet Syme Gregory.

'*The Man Who Was Thursday*' erzählt vom Leben in der Perspektive des Schöpfungsglaubens. Chesterton entfaltet die abgekürzte Erzählung des Dogmas. Er verkündet die Botschaft des Christentums von der Realität der menschlichen Existenz und der Schöpfung überhaupt, indem er von Polizisten und Anarchisten erzählt. Das Leben ist kein böser Traum, sondern der Ort, an dem der Mensch sich selbst begegnet. Im Glauben erschließen sich die fundamentalen Bedingungen des menschlichen Lebens. Er verkörpert ein Wissen davon, welche Entdeckungen man als Mensch machen kann und machen muß, um ein Mensch zu werden. Die Bedeutung seines Wissens liegt nicht in sich selbst, sondern darin, daß es richtig ist. Der Glaube bewährt sich als das Prinzip des Lebens.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2.2 '*Manalive*'- Das Bekenntnisproblem

Chesterton kommt leicht in den Verdacht ein Romantiker in dem Sinn zu sein, daß er der Wirklichkeit eine Aura verleiht, die sie verklärt. Sein Bekenntnis zum Leben sei eine Illusion.

Er selbst versteht sich jedoch als Realist. Er bekennt sich zu dem, was es auch wirklich gibt. In dem

Essay '*Wonder and the Wooden Post*' (779) formuliert er diesen Realismus unmißverständlich. Er schildert in ihm die Erleuchtung, die ihm kam, als er abends im Garten etwas suchte: "*In so doing I knocked my head against a post and saw stars; stars of the seventh heaven, stars of the secrete and supreme firmament*." (780)

Die Spiritualität des wahren Mystikers richtet sich auf die Realitäten wie beispielsweise den besagten Holzpfosten aus. Romantisch und illusionär ist jene Mystik, die etwas sieht, was es nicht gibt: "Now what I found finally about our contemporary mystics was this. When they said that a wooden post was wonderful (a. point on which we are all agreed, I hope) they meant that they could make something wonderful out of it by thinking about it ... The modern mystic looked for the post, not outside in the garden, but inside, in the mirror of bis mind." (781) Chesterton hat insbesondere W.B.*Yeats* im Auge, der diese schlechte Mystik pflegt. Yeats bekennt sich zu etwas, was es gar nicht gibt, Sein eigenes Bekenntnis hingegen ist nicht ein Begriff der Wirklichkeit, der dieser: äußerlich ist, sondern der sie erreicht. Man kann durch ihn die Objektivität der eigenen Erfahrung entdecken: "*But I was never interested in mirrors; that is, I was never primarily interested in my own reflection - or reflections. I am interested in wooden posts, which do startle me like miracles. I am interested in the post that stands waiting outside my door, to hit me over the head, like a giant's club in a fairy tale. All my mental doors open outwards into a world I have not made*." (782)

Begriffe sind keine Spiegelungen oder Abbilder der Realität, man kann durch sie etwas an ihr herausfinden. Chesterton stellt somit klar, daß man ein Bekenntnis nicht als die Behauptung der Existenz von etwas mißverstehen darf, was es überhaupt nicht gibt. Es ist überprüfbar, insofern im Leben dessen, der sich zu etwas bekennt, Worte und Taten im Sinn des Bekenntnisse aufeinander bezogen sein müssen.

In "Manalive' hat Chesterton diese Problematik gestaltet. Der Roman folgt den schon bekannten Mustern. Er ist zweigeteilt (783), wobei im ersten Teil unerklärliche Begebenheiten vorgestellt werden, die im zweiten Teil ihre Erklä-rung finden. Im Mittelpunkt des Geschehens steht Innocent Smith, ein Mensch, der auf immer neue Weise Wirklichkeit zu entdecken sucht, und anderen Menschen zu Entdeckungen in ihrem Leben verhelfen will.

>**Inhaltsverzeichnis**

(1) Smiths Experimente

Der Schauplatz des Romans ist eine Pension, in der sich eines Tages ein gewisser Innocent Smith einquartiert. Es stellt sich heraus, daß er ein Schulfreund von Arthur Inglewood ist, der ebenfalls in der Pension wohnt. Inglewood ist dort Dauergast, ebenso wie Dr.Herbert Warner, Michael Moon, Rosamund Hunt, Mary Gray und Diana Duke.

Die Situation in der Pension ist verfahren. Ihre Bewohner haben sich mit dem Leben arrangiert, aber sie erwarten nichts mehr von ihm. Innocent Smith bringt durch sein Auftreten eine radikale Veränderung der Stimmung in der Pension hervor. Er macht einen etwas verrückten Eindruck, aber die Experimente, die er anstellt, bringen Leben in das resignierte Einerlei der Pensionsbewohner.

Kaum angekommen, lädt Smith Inglewood und Moon zu einem Picknick ein. Er hat in seinem Zimmer eine Falltür entdeckt, die es ermöglicht, auf das Dach des Hauses zu steigen. Dort soll das Picknick stattfinden. Inglewood und Moon nehmen die absurde Einladung erst nach einigem Zöger an, weil sie völlig davon überrascht sind, etwas Neuem zu begegnen: "*They were both men who had long been unconsciously imprisoned in the commonplace, though one took it comically, and the other seriously.*

They were both men, nevertheless, in whom sentiment had never died." (784)

Als sie auf dem Dach sitzen, auf die Welt hinunterschauen, essen, reden und Wein trinken, erscheint ihnen die scheinbar so vertraute Pension und ihre gleichgült!ge Umgebung in einem völlig neuen Licht. Diese Offenbarung macht ihnen bewußt, daß sie seit Jahren kein ähnlich intensives Erlebnis mehr hatten. Nachdenklich blicken sie auf ihre Vergangenheit zurück, und Inglewood relativiert die Entdeckung auf dem Dach des Hauses, zu der er sich so wenig bekennen zu können glaubt wie zu anderen Erfahrungen seines Lebens: "*'I have formed opinions, but I haven't the cheek to push them, because I've so often changed them. That's the upshot, old fellow. We can't trust ourselves - and we can't help it*.'" (785) Aber beide hat das Erlebnis verändert. Moon sieht jetzt die Möglichkeit eines Wandels in seinem Leben: "'Let us go and do some of these things we can't do...'" (786)

In der Folgezeit bringt Smith die Pension durch immer wieder neue skurrile Ideen auf Trab und bricht den Leerlauf auf, der bisher dort geherrscht hat. Moon beginnt Smith zu verstehen, während die anderen Pensionsbewohner eher dazu neigen, ihn für verrückt zu halten. Als er nach wenigen Stunden Aufenthalt in der Pension Mary Gray einen Heiratsantrag macht, den diese ohne Zögern und ungeachtet der Bemühungen, sie davon abzuhalten, auch annimmt, wird die Verblüffung noch größer.

Innocent errichtet eine neue Ordnung in der Pension und er hält auch daran fest, daß es eine Ordnung ist, obwohl man ihm Anarchie vorwirft: "*We are never free until some institution frees us, and liberty cannot exist till it is declared by authority. Even the wild authority of the harlequin Smith was still authority, because it produced everywhere a crop of crazy regulations and conditions*." (787) Die Spielregeln von Smith haben einen Sinn, weil sie neue Zusammenhänge in der Wirklichkeit entdecken lassen. Smith stellt sich beispielsweise einmal vor, was geschehen würde, wenn die Pension einer Belagerung standhalten müßte, und man sich allein mit dem behelfen könnte, was zufällig vorhanden ist. Smith behauptet, man würde unter diesen Umständen eine neue Welt entdecken: "*If we were really besieged in this garden, we'd find a hundred English birds and English berries that we never knew were here.*" (788)

Als Smiths Treiben immer exzentrischer wird, ist es Moon, der ihn gegenüber den anderen Pensionsbewohnern verteidigt. Er argumentiert, daß außergewöhnliche Umstände auch außergewöhnliche Maßnahmen rechtfertigen: "*'As most of our maladies are melancholic, of course he has to be extra cheery*.'" (789)

Auch Inglewood hat erkannt, daß Smiths Experimente mit den Pensionsbewohnern ein Ziel verfolgen. Er erläutert Diana Duke die Notwendigkeit einer Veränderung: "*'There must be!' cried Inglewood, turning round in a singular excitement - 'there must be something to wake up to! All we do is preparations - your cleanliness, and my healthiness, and Warner's scientific appliances. We're always preparing for something - something that never comes off. I ventilate the house and you sweep the house; but what is going to <u>happen</u> in the house?*'" (790)

Und es geschieht etwas. Moon macht Rosamund eine Liebeserklärung, nachdem sie über Jahre in der Pension zusammen gewohnt hatten und auch aneinander interessiert waren, aber nie das befreiende Wort finden konnten. Als Moon sich erklärt, entdeckt Rosamund, daß er Recht hat. Bislang hatte sie die Ehe für ein viel zu riskantes und unwägbares Unternehmen gehalten, auf das sich einzulassen sie den Mut nicht fand. Jetzt sieht sie eine Perspektive ihres Lebens darin.

Der erste Teil von '*Manalive*' endet schließlich in einem Chaos, denn Smiths Späße nehmen bedrohliche Formen an. Er schießt im Garten mit dem Revolver auf den Wissenschaftler Warner, ohne ihn allerdings zu treffen. Warner, der Smith auch schon vor diesem Vorfall abgelehnt hatte und der einzige bleibt, den Smith nicht bekehren kann, wendet sich an den Kriminalexperten Cyrus Pym. Er fordert, daß Innocent

Smith unter allen Umständen sofort eingesperrt werden müsse. Moon, der Smith unterstützen will, schlägt dagegen eine Gerichtsversammlung vor, in der die Pensionsbewohner die Wahrheit über Smith selbst herausfinden sollen und er Gelegenheit bekommt, sein Verhalten zu rechtfertigen: "'*A man can't tell the truth in public nowadays. But he can still tell it in private; he can tell it inside that house*.'" (791) Smith sei nicht verrückt, sondern er habe mit seinem Verhalten versucht, seiner Auffassung vom Leben Ausdruck zu verleihen:"'*Innocent Smith is not a madman - he is a ritualist. He wants to express himself. not with his tongue, but with his arms and legs - with my body I thee worship, as it says in the marriage service*.'" (792) Seine 'practical jokes' verfolgen eine bestimmte Absicht und haben eine Bedeutung: "'*Poor Smith, properly considered, is an allegorical practical joker*.'" (793)

Im zweiten Teil von 'Manalive' werden die 'practical jokes' von Smith, seine Experimente mit der Welt und seinen Mitmenschen, in einer Gerichtsverhandlung aufgerollt. Moon hat die Verteidigung von Smith übernommen, während Warner und Pym die Anklage vertreten. Erkundigungen, die über Smith eingeholt wurden, haben ergeben, daß er neben den Vorwürfen, die sich aus seinem Verhalten in der Pension ergeben, auch vorher schon Anlaß zu einer gerichtlichen Verfolgung gegeben hat. Er steht unter dem Verdacht, einen Einbruch begangen zu haben, seine Familie auf unverantwortliche Weise im Stich gelassen zu haben und wird überdies der Bigamie und des Mordes angeklagt.

Die Gerichtsverhandlung ergibt, daß alle diese Vorwürfe unberechtigt sind. Als das Gericht den Einbruch untersucht, der Smith zur Last gelegt wird, stellt sich heraus, daß er in sein eigenes Haus eingebrochen war. Der Zeuge Mr. Raymond Percy, der zusammen mit Smith den Einbruch verübte, berichtet dem Gericht über diese Tat. "'*To enter a modern interior at so strange an angle, by so forgotten a door, was an epoch in one's psychology. It was like having found a fourth dimension*.'" (794)

Percy vergleicht Smith mit einem Seelsorger, der die ihm Anvertrauten auf ungewöhnliche Weise mit einer Wirklichkeit konfrontiert, die sie verloren oder vergessen haben. Smith bringt den Glauben an die Wirklichkeit zur Geltung: "'*I don't deny,' ... 'that there should be priests to remind men that they will one day die. I only say that at certain strange epochs it is necessary to have another kind of priests, called poets; actually to remind men that they are not dead yet. The intellectuals among whom I moved were not even alive enough to fear death. They hadn't blood enough in them to be cowards*.'" (795)

Der Vorwurf, Smith habe seine Familie im Stich gelassen, relativiert sich ebenfalls. Er war um die ganze Welt gereist, um am Ende der Reise sein eigenes Haus wiederzuentdecken. Unterwegs hatte er einem Franzosen erklärt: "'*That way is very long and very weary. At the end of the world, at the back of the dawn, I shall find the wife I really married and the house that is really mine*." (796) Seine Weltreise war eine Pilgerfahrt zur eigenen Identität: "'*I have become a pilgrim to cure myself of being an exile*.'" (797)

Der Vorwurf der Bigamie, der sich von seiner Heiratserklärung an Mary Gray herleitet, bricht ebenfalls zusammen. Mary Gray ist die Frau von Innocent Smith. Smith und seine Frau pflegen Urlaub zu machen, indem sie die Kinder zu einer Tante geben, Mary sich in einer Pension einmietet, und Smith nochmals, auf je neue Art und Weise, um sie wirbt.

Der Hintergrund von Smith Verhalten kommt in der Untersuchung des Mordvorwurfs gegen ihn zum Vorschein. Sie führt in die Phase seiner Lebensgeschichte zurück, in der sich sein Bekenntnis gebildet hat.

Die Anklage wirft Smith vor, er habe während seiner Studentenzeit versucht, den Rektor von Brakespeare College in Cambridge zu ermorden. Ein Brief des Rektors Wilfrid Einerson Eames, den er gemeinsam mit Innocent Smith verfaßt hat, entkräftet diesen Vorwurf. Beide versichern in ihm ausdrücklich, daß er ihre tatsächliche Meinung zu dem zur Diskussion stehenden Vorfall wiedergebe.

Smith war als Student ein begeisterter Anhänger von Professor Eames, einem großen Fachmann auf dem Gebiet der pessimistischen Philosophie, der eine besonders ausgepräg-te Vorliebe für Schopenhauer hatte. Die Hauptthese seiner Vorlesungen lautete: "'*All thinkers ... are pessimist thinkers.*'" (798)

Smith sucht Eames eines Abends auf, weil er noch mit ihn reden will, und Eames hält ihm einen seiner Vorträge über die Bedeutung des Pessimismus und der pessimistischen Philosophie. Nachdem sich Smith das eine Zeitlang angehört hat, zieht er plötzlich einen Revolver und bedroht Eames damit: "'I'll help you out of your hole, old man,' said Smith, with rough tenderness. 'I'll put the puppy out of his pain.'" (799)

Eames ist entsetzt und versucht aus dem Fenster seines Zimmers zu fliehen, gelangt aber nur bis zu einem Wasserspeier außerhalb, an dem er sich festhalten kann. Smith zwingt ihn mit vorgehaltener Pistole in der Dämmerung des neuen Morgens, die die Welt in ein eigentümliches Licht taucht, sich zu seiner Weltauffassung zu bekennen oder sich dankbar für das Leben und die Schönheiten der Welt zu zeigen. Eames wird in dieser prekären Situation seiner Philosophie untreu und bekennt sich zum Leben. Daraufhin holt Smith Eames zurück. Er wird nicht erschossen.

In der anschließenden Aussprache erklärt Smith seine Handlungsweise: "'*I had to do it, Eames; I had to prove you wrong or die. When a man's young, he nearly always has someone whom he thinks the top-water mark of the mind of man - someone who knows all about it. If anybody knows.*'" (800) Es war lebenswichtig für ihn herauszufinden, ob sich Eames zu seiner Philosophie bekannte und gemäß ihrer Grundsätze lebte. Smith stellte ein Experiment an, um herauszufinden, ob die Indifferenz gegenüber dem eigenen Leben, die Eames behauptete, auch wirklich existierte: "'*If you really thought there was nothing anywhere, it was because you had been there to see. Don't you see that I had to prove you didn't really mean it? - or else drown myself in the canal*.'" (801)

In dem Moment, in dem der Pessimist Eames für sein Leben und für die Schöpfung dankt, sei es nicht einfach sein Lebenstrieb gewesen, der ihn dazu gebracht habe, sondern er habe Freude über die Tatsächlichkeit seiner Existenz empfunden:, "'*What you knew when you sat on that damned gargoyle was that the world, when all is said and done, is a wonderful and beautiful place; I know it, because I knew it at the same minute*.'" (802)

Eames wie Smith ändern nach diesem Erlebnis ihren Lebensplan. Eames revidiert seine Philosophie und will in seinen Vorlesungen von der Erfahrung reden, die er in den bangen Minuten auf dem Wasserspeier gemacht hat. Er verantwortet sein Denken von seiner Entscheidung her.

Smith beginnt nach dieser Nacht sein Leben als 'practical allegorical joker'. Er will Menschen zur Entdeckung ihres Lebens führen. Die Pistole soll ihm dabei helfen: "'*I mean to keep the remaining shots for people in the shameful state you and I were in last night ... I mean to keep those bullets for pessimists - pills for pale people.*'" (803) Indem er Menschen in Situationen bringt, in denen sie Entscheidungen treffen müssen, konfrontiert er sie mit der Realität: "'*I don't want people to anticipate me as a well-known practical joke. I want both my gifts - to come virgin and violent, the death and the life after death, I am going to hold a pistol to the head of Modern Man. But I shall not use it to kill him - only to bring him to life. I begin to see a new meaning in being the skeleton at the feast*'" (804)

Der Brief von Eames und Smith, der dem Gericht vorliegt, ist ihr Bekenntnis zum Leben, das in den Entscheidungen jener Nacht begründet ist: "*Each of the two actors is described as he appeared to the other. But the undersigned persons absolutely guarantee the exactitude of the story; and if their version of the thing be questioned, they the undersigned persons, would deucedly well like to know who does know about it if they don't*." (805) Er entlastet Smith von der Mordanklage und rückt seine 'practical jokes' in das richtige Licht. Sie sind eine Form der Verkündigung von Smiths Glauben an das Leben.

>**Inhaltsverzeichnis**

(2) Wissen, zu dem man steht - Leben, das man ist

Was man weiß, konstituiert das, was man erfährt, und was man erfährt, verändert das, was man weiß. Jeder Glaube umfaßt deshalb Erfahrung und das Wissen von ihr. Im Bekenntnis zum Glauben sind sie aufeinander bezogen. Es ist ein Ausdruck der Zuordnung, die das Subjekt zwischen dem Glauben und seinem Begriff herstellt. Das Bekenntnis ist ein Denken, das sich seiner Verantwortung bewußt ist, ein Wissen zu dem man steht und zu dem man stehen kann, weil es das Leben verkörpert, das man ist.

In 'Manalive' wird das Bekenntnisproblem in dem gemeinsamen Brief von Eames und Smith diskutiert. Smith, der begeisterte Anhänger von Eames, erkennt, daß eine pessimistische Philosophie bestimmte Handlungskonsequenzen fordert, wenn man sich tatsächlich zu ihr bekennt. Er kann sie nur als ein Wissen betrachten, nach dem er sein Handeln ausrichtet und das Geltung besitzt, wenn Eames sie in seiner Person auch vertritt und Zeugnis für sie gibt. Besitzt sie Geltung, so muß es Situationen geben, in denen sie sich bewährt und er sich zu ihr bekennt. Smith stellt eine solche Situation her, indem er Eames mit der Pistole bedroht. Er will in Erfahrung bringen ob das, was Eames lehrt, ihn auch tatsächlich trägt. Das Bekenntnis von Eames zur Schönheit des Lebens ist für beide eine Entdeckung. Eames trifft eine Entscheidung, die ihn zwingt, sein Bekenntnis zu revidieren, während Smith erfahren muß, daß er sich an der Lebensauffassung von Eames nicht länger orientieren kann. Seine Philosophie besitzt keine Autorität mehr für ihn. Sie dient nicht der Entdeckung von Leben, sondern verhindert sie, denn sie gestattet nicht, die Tatsachen des Lebens als Tatsachen zu behaupten, die in seiner Schönheit begründet liegen. Die extreme Situation, in der sie sich befunden haben, legt den Grund für ein Bekenntnis, an das sie glauben.

Ihr gemeinsamer Brief besiegelt ihren neuen Glauben. Er ist ein Bekenntnis zu dem Glauben des jeweils anderen. Der Glaube von Eames kann die Interpretation von Smith akzeptieren, und jene von Smith erreicht tatsächlich den Glauben von Eames. Ihre Konversion verändert ihr Leben. Sie bekennen sich zu ihrem Denken als einer Tatsache ihres Lebens, für die sie Verantwortung übernehmen. Wenn Eames fortan etwas lehrt, das in Bezug zu seinen Entscheidungen steht, dann ist sein Bekenntnis der authentische Begriff des Lebens, das er ist. Smith wiederum wird sich zu etwas bekennen, das immer neu bestätigt werden kann. Er sieht seine philosophische Aufgabe in der Erzeugung von modellhaften Lebenssituationen, in denen die Geltung seines Glaubens überprüfbar wird.

Weil sich sein Glaube an das Leben bewährt, was die Entwicklungen in der Pension gezeigt haben, wird Smith zu Recht von allen Anklagepunkten freigesprochen. Sein Bekenntnis erreicht tatsächlich die Realitäten, an denen man sich stoßen kann und muß. Das Wissen, zu dem er steht, verkörpert das Leben. Deshalb nennt ihn Inglewood einmal 'Manalive' und Smith kann diesen Namen akzeptieren: "'*That's right! that's right ... that's my real name*.'" (806)

Liegt bei '*The Man Who Was Thursday*' der Akzent auf der Botschaft von der Vertrauenswürdigkeit und dem Wert des Lebens, die der Glaube verkündet, so demonstriert Chesterton in '*Manalive*', daß man sich auch zu ihm bekennen kann. Indem er den Ursprung von Smiths Bekenntnis in seiner Studienzeit erzählt, rückt er nicht nur dessen Verrücktheiten in den ihnen angemessenen Horizont, sondern stellt auch den Bezug von Dogma und Leben im Bekenntnis her. In ihm wird das Dogma als zustimmungsfähiges Wissen vom Leben anerkannt und als Inbegriff des Lebens festgehalten. Wer sich zu ihm bekennt, bekennt sich zum Leben.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2.3 'The Poet and the Lunatics' - Die Handlungsrelevanz des Glaubens

Der Glaube inspiriert Handlungen. Chesterton setzt sich in dem Essay '*The Feasts and the Ascetic*' mit dem Vorwurf auseinander, es würde gegen den Glauben sprechen, daß er die unterschiedlichsten Handlungen motivieren könne. Wie soll ein Glauben, so die Kritik, Geltung besitzen, der sowohl Feste der Freude wie Weihnachten veranstalte, gleichzeitig aber Formen der Askese hervorrufe und sie fördere.

Chesterton fordert den Leser auf, sich vorzustellen, irgendwo sei eine wundertätige Quelle entdeckt worden: "*Suppose. for instance, it is a fountain of magic water, said to be flowing at the top of a mountain. It blesses like holy water; it heals diseases; it inspires more than wine, or those who drink of it never thirst again.*" (807)

Die Nachricht von dieser Quelle verbreitet sich, und unabhängig davon, ob sie stimmt oder nicht, gibt es viele, die an die Existenz der Quelle glauben und entsprechend handeln: "*Well, this story may be true or false, but among those who spread it as true, it is perfectly obvious that the story will produce a number of other stories*." (808)

Die Geschichten, die der Glaube an die Quelle hervorruft, können von ganz verschiedener Gestalt sein. Die erste Form von Geschichten ist optimistisch. In ihnen wird erzählt: "'*When the water was brought down to the valley there was dancing in all the villages; the young men and maidens rejoiced with music and laughter...A. cripple was sprinkled and he went capering about gaily, like an acrobat. The gardens were watered and became gay with flowers,' and so on.*" (809)

Aber es verbrelten sich auch pessimistische Geschichten: "*It is quite equally obvious that there will be another sort of story from exactly the same source, told with exactly the same motive. 'A man limped a hundred miles, till he was quite lame, to find the sacred fountain. Men lay broken and bleeding among the rocks on the mountain-side in their efforts to climb after it. A man sold all his lands and the rivers running through them for one drop of water...' and so on*." (810)

Beide Typen von Geschichten gehen davon aus, daß die Quelle tatsächlich existiert. Die Handlungen, die sie inspirieren, können das Ziel erreichen oder auch scheitern. Dennoch sind beide Traditionen im Christentum, die lebensbejahende und die asketische, legitim, wenn man die Quelle entdecken kann. Kann man sie nämlich nicht entdecken, so sind die optimistischen wie die pessimistischen Lebensentwürfe, die sich auf sie beziehen, sinnlos. Die Bedeutung der Geschichten von der Quelle beruht auf ihrem tatsächlichen Entdeckungswert: "'The more a man could live only on the water, the more he would prove it to be the water of life.'" (811)

Von dieser Handlungsrelevanz des Glaubens erzählt Chesterton in '*The Poet and the Lunatics*'. Gabriel Gale, die Hauptperson der Erzählungen, bekennt sich zur Botschaft des Glaubens, indem er im Sinn des Glaubens handelt. Er führt andere zum 'Wasser des Lebens'.

>**Inhaltsverzeichnis**

(1) Der gerettete Theologiestudent

Gabriel Gale ist ein ungewöhnlicher Mensch, der als Landschaftsmaler und Dichter durch das Land zieht. Sein ständiger Begleiter ist ein Verrückter namens Hurrel, der ihm einmal das Leben gerettet hat. Hurrel verhinderte, daß Gale in das Irrenhaus eingeliefert wurde, aus dem er selbst geflohen war. Damals hatte Gale aus Dankbarkeit eine Entscheidung für den Verrückten getroffen und ihm gelobt, zu ihm zu stehen und für ihn zu sorgen, so daß er nicht mehr in die Anstalt zurück mußte: "'*It is you who have given me*

all this,' he said. 'Under God, and so far as my life goes, it is you who have created heaven and earth. You set up along my triumphal way these trees like seven-branched candlesticks with their grey branches silver in the sun. You spread before my feet these red leaves that are better than roses. You shaped clouds. You invented birds. Do you think I could enjoy all these things when I knew you were back again in the hell that you hate? I should feel I had tricked you out of everything you have given me. I should feel like a thief who had stolen the stars. You shan't go back there if I can help it; you saved me and I am going to save you. I owe you my life and I give it you; I vow I will share anything you suffer; God do so to me and more also, if aught but death part thee and me.'" (812)

Dieses Gelübde bestimmt Gales weitere Geschichte. Die Vernunft des Verrückten rettet Gale und Gales eigene Verrücktheit, sich zu ihm zu bekennen, erweist sich als Vernunft in einer verrückten Welt. Kern seiner Lebensauffassung ist die Überzeugung, daß die Dinge nicht unbedingt so sind, wie sie zu sein scheinen. Er empfiehlt den Kopfstand als spirituelle Übung, um eingefahrene Denkund Erfahrungsmuster aufzubrechen und um die Objektivität des Lebens selbst wieder zur Geltung zu bringen: "'*The world is upside down. We're all upside down. We're all flies crawling on a ceiling, and it's an everlasting mercy that we don't drop off.*'" (813)

Das, woran man glaubt, bestimmt das, was man tut. Gale weiß aus eigener Erfahrung, daß ein Glaube zu den absurdesten Handlungen führen kann, wenn er ein Aberglaube ist. Es gibt jede Art von Verrückten: "'*I've known a lot of them, one way or another - religious maniacs who thought they were divine or damned, or what not, and revolutionary maniacs, who believed in dynamite or doing without clothes; or philosophical lunatics, of whom I could tell you some tall stories, too - men who behaved as if they lived in another world and under different stars, as I suppose they did.*'" (814) Aber nicht jeder Glaube ist ein Aberglaube. Weil sein Glaube Geltung hat, kann Gale Menschen retten. Ein Beispiel dafür ist die Geschichte von Herbert Saunders. Saunders ist einer der Verrückten, die Gale in die Wirklichkeit zurückführt.

In der Erzählung '*The Crime of Gabriel Gale*' kommt Gale wie Innocent Smith in den Verdacht, einen Mordanschlag verübt zu haben. Garth, der die Verrücktheiten Gales beobachtet, berichtet einigen Bekannten, daß er Gale wegen des Mordanschlags jetzt endgültig einsperren muß. Während eines Gewitters hatte er einen jungen Mann an einen Baum gebunden und ihn so zwischen die Zinken einer Mistgabel gespießt, daß der junge Mann zwar nicht verletzt worden war, aber sich nicht mehr bewegen konnte. Garth zieht nach diesem Vorkommnis die nüchterne Konsequenz: "'*Well, if he doesn't go to an asylum, he'll go to jail' ... 'That's why I'm in such a hurry to have him certified; God knows I don't like doing that. But he's broken out this time in a way he never did before*.'" (815)

Was war vorgefallen? Herbert Saunders, Theologiestudent und Priesteramtskandidat, war zu einer Party eingeladen. Weil es zu regnen begann, als er eintraf, sagte eine Dame scherzend zu ihm: "'*You brought bad weather with you.*'" (816) Zufällig ergibt es sich, daß bei einer späteren Gelegenheit an einem wunderschönen Nachmittag wiederum Saunders eingeladen ist. Man macht sich ein bißchen lustig über ihn, weil er zu spät kommt, und spielt auf seine Fähigkeit oder Unfähigkeit an, das Wetter zu beeinflussen:" *... and there was a good deal of laughter as he sat down, much to his embarrassment; because the weather joke had been repeated and people were quite pleased to see it falsified for once*." (817)

Aber das Unwahrscheinliche geschieht. Ein schnell aufziehendes Gewitter verdunkelt den Himmel und es beginnt zu regnen. In diesem Augenblick entsteht in Saunders der Glaube, Macht über das Wetter zu haben. Gale, der ihn beobachtet hat und versteht, was in ihm vorgeht, ruft ihm zu: "'*Why don't you call the chairs and they'll come to you*.'" (818)

Wenig später wird Saunders vermißt und kurz darauf im Garten entdeckt: "*Herbert Saunders was found*

tied to a tree, still alive and even unwounded, but presenting the appearance of having barely missed a murderous attack; for the prongs of the pitchfork were driven by sheer fury into the tree on each side of his neck, holding him pinned there as by an iron ring." (819) Gale ist inzwischen verschwunden. Der Verdacht muß auf ihn fallen.

Als Gale schließlich aufgespürt ist, wird er von zwei Ärzten untersucht. Auch Garth ist dabei, der Gale anschließend in sicheren Verwahrsam bringen will, damit seine Verrücktheit keinen weiteren Schaden anrichtet. Aber Gale ist die Ruhe selbst. Er empfiehlt seinen Inquisitoren nur, sich doch erst einmal bei Saunders selbst zu erkundigen, wie dieser die ganze Angelegenheit sehe. Man telegraphiert und erhält die verblüffende Antwort: "'*Can never be sufficiently grateful to Gale for his great kindness which more than saved my life.*'" (820)

Das allgemeine Erstaunen ist grenzenlos. Gale erzählt nun, was eigentlich passiert ist. Er schildert den Zustand, in dem Saunders sich befand: "'*A very large number of young men nearly go mad. But nearly all of them only nearly do it; and normally they recover the normal. You might almost say it's normal to have an abnormal period. It comes when there's a lack of adjustment in the scale of things outside and within. Lots of those boys, those big healthy schoolboys you hear about, who care for nothing but cricket or the tuckshop, are bursting with a secret and swelling morbidity. But in this young man it was rather symbolically expressed even in the look of him. It was like his growing out of his clothes, or being too big for his boots. The inside gets too big for the outside. He doesn't know how to relate the two things; and generally he doesn't relate them at all. In one way his own mind and self seem to be colossal and cosmic and everything outside them small or distant. In another way the world is much too big for him; and his thoughts are fragile things to be hidden away. There are any number of cases of that disproportionate secretiveness. You know how silent boys have been about incredible abuses in bad schools.*'" (821)

Saunders ist einem Glauben verfallen, der Denken und Erfahrung nicht mehr sinnvoll aufeinander beziehen kann und deshalb zu einem realitätsblinden Handeln führt: "'Now in that dangerous time, there's a dreadfully dangerous moment; when the first connexion is made between the subjective and objective: the first real bridge between the brain and real things. It all depends what it is; because, while it confirms his self-consciousness, it may happen to confirm his self-deception." (822)

Saunders hält sich für Gott und vermeint, die Welt befinde sich in direkter Abhängigkeit von seinem Denken und er könne über sie herrschen. Gale beobachtet ihn, wie er die an der Fensterscheibe hinunterrinnenden Regentropfen anstarrt und auf den Tropfen wettet, der zuerst am unteren Rand des Fensters anlangt: "'*He was half trying to think he had really changed the weather and might change everything; and a game like that of the raindrops was just the thing to encourage him*.'" (823)

Gale weiß, daß nur die Begegnung mit der Wirklichkeit Saunders Aberglauben zerstören kann: "'*Nobody knew but I how far he had already gone along that road; and I knew that there was nothing for it but acute, practical, painful discovery that he could not control matter or the elements; that he could not move trees or remove pitchforks; that he could struggle for two hours with a rope and a pair of prongs and still be bound*.'" (824)

Als Theologiestudent, meint Gale, war Saunders ohnehin besonders gefährdet und anfällig für Spekulationen aller Art, denn die Begriffe der Theologie können leicht mißverstanden werden, wenn man ihren Status verkennt: "'*You must remember' ... 'that he was a theological student and was going to be a clergyman; and he may have brooded upon doubt and inspiration and prophecy till they began to work the wrong way. The worst is always very near the best; there is something much worse than atheism which is Satanism; otherwise known as Being God*.'" (825) Gale hat ihn durch seine Aktion wieder auf den Boden der Wirklichkeit zurückgeholt, weil er ihm den Glauben an sie wiedergegeben hat: "'*It is the only way,' ... 'it is the only answer to the heresy of the mystic; which is to fancy that mind is all. It is to*

break your heart. Thank God for hard stones; thank God for hard facts; thank God for thorns and rocks and deserts and long years.'" (826)

Saunders wurde später aufgrund dieses Erlebnisses der Entscheidung für die Wirklichkeit ein sehr beliebter und agiler Pfarrer mit einem ausgeprägten Sinn für die Realitäten und einem sicheren Gespür dafür, worum es in seiner Gemeinde ging und was jeweils zu tun war.

>**Inhaltsverzeichnis**

(2) Das helfende Handeln von Gabriel Gale

Die Lebensauffassung, zu der man sich bekennt, ist entscheidend für das, was man tut. Das Dogma besitzt Handlungsrelevanz. Mit dem eigenen Bekenntnis sind die Handlungsentwürfe strukturiert, die man zu verwirklichen sucht.

Herbert Saunders bekennt sich zu seiner Allmacht. Deshalb hegt er die Überzeugung, daß er das Wetter nach seinem Willen beeinflussen kann, und seine Wette auf die Regentropfen an der Scheibe ist ein Handlungsentwurf, der auf diesem Aberglauben beruht. In ihm verliert er die Fähigkeit, sich angemessen in der Wirklichkeit zu verhalten und zu orientieren. Seine Handlungsentwürfe müssen über kurz oder lang an der Wirklichkeit scheitern, weil er an etwas glaubt, das nicht existiert.

Nur der Glaube, der das Leben verkörpert, befreit wirklich zu menschlichem Handeln, da er den Bezug zwischen Subjektivität und Objektivität richtig bestimmt. Gale kann Saunders helfen, weil er die richtige Theorie vom Leben hat. Von seinem Glauben her versteht er sich als Therapeut und Seelsorger. In ihm ist das Verhältnis von Theorie und Praxis so gedacht, daß die Theorie eine Perspektive der Praxis und die Praxis der Maßstab der Geltung der Theorie ist. Deshalb ist die Praxis keine von der Theorie unabhängige Größe. Das Handeln ist eine Funktion des Handlungsentwurfs. Der Selbstmörder wird nicht von den Praktikern, sondern von den Theoretikern gerettet, die einen Handlungsentwurf haben, der das Leben gegenüber dem Tod zur Geltung bringt: "'*What can practical men do here? Waste their practical time in running after the poor fellow and cutting him down from one pub sign after another? Waste their practical lives watching him day and night, to see he doesn't get hold of a rope or a razor? Do you call that practical? You can only forbid him to die. Can you persuade him to live? Believe me, that is where we come in. A man must have his head in the clouds and his wits wool-gathering in fairyland, before he can do anything so practical as that*.'" (827)

In '*The Poet and the Lunatics*' zeigt Chesterton, warum der Gläubige anderen Menschen helfen kann. Das Dogma, das einen umfassenden Lebensentwurf verkörpert, befähigt ihn, andere Lebensauffassungen zu beurteilen und zu entscheiden, inwiefern sie dem Leben nützen oder ihm schaden. Deshalb ist er in der Lage, solche Entwürfe zu unterstützen oder zu kritisieren, und zu zeigen, daß das Leben mit sich selbst identisch sein kann, wenn es den richtigen Begriff von sich hat. Wer glaubt, ist noch handlungsfähig, wenn andere schon verzweifeln, weil er Hoffnung hat. Er handelt im Sinn des Lebens.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2.4 Pater Brown - Der weltweise Kleriker

Die Entstehungsgeschichte der Erzählungen um Pater Brown erstreckt sich fast über die gesamte Schaffenszeit Chestertons. '*The Innocence of Father Brown*' erscheint 1911, die anderen Bände folgen in unregelmäßigen Abständen: '*The Wisdom of Father Brown*' 1914, '*The Incredulity of Father Brown*' 1926,

'*The Secret of Father Brown*' 1927 und ein Jahr vor Chestertons Tod, 1935, '*The Scandal of Father Brown*'.

Das Konzept von 'Pater Brown' unterliegt in dieser Zeit keiner grundlegenden Wandlung. Schon in den frühen Erzählungen, lange bevor Chesterton der Kirche beitritt, ist Pater Brown der unscheinbare katholische Priester, der gegen den Aberglauben und das Verbrechen kämpft. Der hoffnungslos klerikale 'Irrationalist' ist klüger als die Kinder der Welt. Allerdings steht bei Pater Brown der Glaube nicht immer im Vordergrund. Viele Geschichten kommen ohne religiösen oder weltanschaulichen Bezug aus. Sie sind nur Detektivgeschichten, und es besteht keine erkennbare Notwendigkeit, daß der Detektiv ein Priester ist. Auch die Qualität der Geschichten ist starken Schwankungen unterworfen. Die meisten von ihnen hat Chesterton unter Zeitdruck geschrieben, weil er mit ihrer Hilfe finanzielle Nöte überwinden mußte. Sie haben sich von Anfang an sehr gut verkauft.

Pater Brown ist unverkennbar mit Syme, dem philosophischen Detektiv, mit Smlth, dem 'allegorical practical joker' und mit Gale, dem Dichter, verwandt. Als Priester jedoch ist er ein offizieller Vertreter des Dogma, das zu verteidigen Chesterton nicht müde wird. Er verschafft ihm Geltung, weil es sich in den Situationen seines Detektivlebens bewährt. Das Dogma geht davon aus, daß jemand, der einen bestimmten Begriff vom Leben hat, auch das Leben in bestimmter Weise angeht und auf bestimmte Weise handelt. Weil Brown wie die Kirche selbst mit Ideen umgehen kann, ist ihm die Logik der Verbrecher vertraut. Sie sind in den verschiedenen Kriminalfällen oft Spielarten der Verrückten und 'monoman#acs', die die Welt von einem einzigen Gedanken her zu erklären suchen. Aber weil sie sich zu ihren Überzeugungen bekennen, hat es Pater Brown nicht schwer, die Verbrecher zu überführen. In der Geschichte '*The Dagger with Wings*' erklärt er seinen Erfolg mit der Tatsache, daß er die umfassendere Theorie vom Leben besitzt. Der Verbrecher hat sich durch die Beschränktheit seiner Auffassungen verraten: "'*But it wasn't only the way he said it, it was what he said. It was the religion and philosophy of it*.'" (828)

Wenn also *Hart* in einer Fußnote anmerkt: "*Would it be too much to suggest that this solver of riddles stands for the Catholic Church, and that these stories have at least a slight apologetic intent?*" (829), dann kann man diese Vermutung nur mit Nachdruck verneinen. Es ist gewiß nicht zu weit gegriffen, die Pater-Brown-Geschichten als eine unterhaltsame Apologetik zu interpretieren. Pater Brown ist eine Modellfigur für die Lebensrelevanz des Dogmas. Der weltweise Kleriker tritt immer wieder gegen das Vorurteil an, der Glaube sei eine Sache von gestern. Er weiß, daß sein Glaube welthaltiger ist als die vielen Weltanschauungen, die ihren Anspruch nicht einlösen können, weil sie an der Wirklichkeit vorbeigehen.

Ungeachtet der Disparatheit der Pater-Brown-Geschichten und ihrer Inkonsistenz, kann man sie in den Mittelpunkt von Chestertons erzählerischem Werk stellen, insofern es eine Pädagogik der Entdeckung verkörpert. In ihnen finden sich alle Motive wieder, die Chestertons Lebensgeschichte, seine Philosophie und Theologie und sein Konzept der 'Conscious Buffoonery' bestimmt haben. Als Paradigmen einer unterhaltsamen Verkündigung sind sie von zweierlei Interesse: Einmal stehen sie noch weit deutlicher als andere der erzählerischen Werke in direktem Bezug zu Chestertons Lebensgeschichte und ihren Schlüsselerfahrungen. Die Existenz des Bösen, die Beichte und die Konversion sind immer gegenwärtige Motive in ihnen. Zum zweiten bilden sie den bekanntesten und erfolgreichsten Teil seines Werks, der bis heute der erste Zugang zu diesem literarischen Kosmos geblieben ist. Sie sind das Sprachrohr, mit dem Chesterton seinem Begriff vom Leben eine breite Öffentlichkeit verschafft hat. Pater Brown ist das Musterbeispiel für die Unterhaltsamkeit des Dogmas. (830)

>**Inhaltsverzeichnis**

(1) Pater Brown und Chesterton

Bei der Interpretation von Chestertons erzählerischem Werk ist es keine Schwierigkeit, dessen lebensgeschichtlichen Bezug festzustellen. Symes Nachtmahr, Innocent Smiths Erlebnis mit Eames oder der Glaube von Saunders sind immer neue Variationen solipsistischer Weltauffassungen, die Chesterton unter dem Stichwort vom 'Verrückten' abhandelt. Deutlicher als anderswo steht bei Pater Brown das Bewußtsein von der Existenz des Bösen im Vordergrund. Nicht umsonst ist die Figur des Pater Brown an jenen John O'Connor (831) angelehnt, mit dem Chesterton das Gespräch geführt hat, das ihm bewußt machte, daß er seine eigene Geschichte noch nicht bewältigt hatte. Die Kenntnisse dieses Geistlichen über die dunkelsten Seiten des menschlichen Lebens frappierten ihn. Deutlicher wird bei Pater Brown aber auch, daß man mit dem Bösen in der eigenen Existenz umgehen kann. Er ist Priester. Deshalb überführt er die Verbrecher nicht nur, er kann ihnen auch vergeben.

Pater Brown weiß, daß es das Böse im Leben gibt. Dieses Wissen ist eine zentrale Tatsache seines Glaubens und ein Schlüssel zur Realität. Das Böse kann nur bewältigt werden, wenn man sich ihm tatsächlich stellt. In der Geschichte '*The Purple Wig*' erklärt Pater Brown: "'*I know the Unknown God'...'I know his name; it is Satan. The true God was made flesh and dwelt among us. And I say to you, wherever you find men ruled merely by mystery, it is the mystery of iniquity. If the devil tells you something is too fearful to look at, look at it. If he says something is too terrible to hear, hear it. If you think some truth unbearable, bear it*.'" (832)

Brown kann deshalb der Überzeugung Ausdruck verleihen, daß er selbst zum Mörder werden könnte, und es in Gedanken auch wird, um die Welt des Mörders zu erreichen, ein Gedankenexperiment, das er '*a sort of religious exercise*' (833) nennt: "'*I try to get inside the murderer... Indeed it's much more than that, don't you see? I am inside a man. I am always inside a man, moving his arms and legs; but I wait till I know I am inside a murderer, thinking his thoughts, wrestling with his passions; till I have bent myself into the posture of his hunched and peering hatred;...Till I am really a murderer*.'" (834)

Weil für Chesterton selbst die Beichte ein entscheidender Schritt zur Bewältigung seiner Vergangenheit war, ist sie auch bei Pater Brown der Ort, an dem der Detektiv zum Priester wird, und Verbrechen und Verbrecher voneinander unterscheidet. Der Verbrecher gibt nicht einfach nur zu, daß er es gewesen ist, sondern er bekennt sich zu seiner Tat. Er identifiziert sich mit seiner Vergangenheit und macht sie erst so zu einem Tatbestand seines Lebens, für den er die Verantwortung übernimmt. Er befreit sich aus ihrem Bann.

Der Marquis von Marne, James Mair, in der Geschichte '*The Chief Mourner of Marne*' zum Beispiel, hat vor vielen Jahren in einem Duell seinen Vetter Maurice Mair getötet. So jedenfalls lautet die offizielle Version, und seitdem lebt James unter dem Vorwand der Trauer um den Freund und Vetter völlig zurückgezogen in seinem Schloß. Als Pater Brown der Sache auf den Grund geht, um d en Katholikenfresser John Cockspur zu widerlegen, der behauptet, die Zurückgezogenheit des Marquis sei den finsteren Machenschaften von Klerikern zuzuschreiben, kommt die Wahrheit ans Licht. Es stellt sich heraus, daß nicht James Maurice im Duell getötet hat, sondern daß Maurice James kaltblütig ermordete, und sich danach als James Mair ausgab. Als Maurice seine Tat bekennt, wollen ihn seine Bekannten, die ihn für einen seriösen Mann hielten, lynchen. Aber Pater Brown verteidigt ihn. Niemand hat das Recht, einen Menschen zu verdammen, der zu seiner Vergangenheit steht und das so lange Verborgene öffentlicht macht: "'*Let me ask you one question. You are great ladies and men of honour and secure of yourselves; you would never, you can tell yourselves, stoop to such squalid treason as that. But tell me this. If any of you had so stooped, which of you, years afterwards, when you were old and rich and safe, would have been driven by conscience or confessor to tell such a story of yourself? You say you could not commit so base a crime. Could you confess so base crime?*'" (835)

Schuld, zu der man sich nicht bekennt, vereinsamt die Menschen und zerstört ihr Leben. Das was man tut, was man denkt und wofür man sich verantwortlich fühlt, gehört zur eigenen Geschichte und kann nicht verdrängt werden. Eine Lebensgeschichte kommt nur dann ins Reine, wenn sie diesen Zusammenhang akzeptiert. Das Leben muß sich mit sich selbst identifizieren können.

Wie der Priester ein potentieller Verbrecher ist, so ist jeder Verbrecher ein potentieller Heiliger. Neben der Beichte ist die Konversion ein häufiges Motiv bei Chesterton. Sie ist ein Wendepunkt seines Lebens, der Ausgang aus der engen Welt des Verrückten in die weite Welt des Glaubens. Das schönste Beispiel für sie im erzählerischen Werk findet sich in der Erzählung '*The Flying Stars*', in der die Konversion von Flambeau beschrieben wird. Flambeau, Gentlemanverbrecher und routinierter Einbrecher, wandelt sich zum Detektiv und wird ein Freund von Pater Brown.

Flambeau war es gelungen, wertvolle Diamanten, 'The Flying Stars', zu stehlen. Pater Brown stellt Flambeau, als er eben mit seiner Beute über die Gartenmauer des Anwesens entwischen will, wo er seine Tat begangen hat. Er fordert ihn auf, die Diamanten zurückzugeben und sein Leben zu ändern: "'*I want you to give them back, Flambeau, and I want you to give up this life*.'" (836) Flambeau bleibt unschlüssig auf der Gartenmauer stehen, während Pater Brown beschwörend auf ihn einredet: "'*Your downward steps have begun. You used to boast of doing nothing mean, but you are doing something mean tonight. You are leaving suspicion on an honest boy with a good deal against him already; you are separating him from the woman he loves and who loves him. But you will do meaner things than that before you die.*'" (837) Brown appelliert an sein Selbstverständnis: "'*Many a man I've known started like you to be an honest outlaw, a merry robber of the rich and ended stamped with slime*.'" (838)

Flambeau muß zugeben, daß er nicht länger ein '*merry robber of the rich*' sein wird, und erkennt, daß Pater Brown recht hat. Er ändert sein Leben.

Ein zweites Beispiel für eine Konversion gestaltet Chesterton in der Erzählung '*The Man with two Beards*'. Michael Moonshine, ein berühmter Dieb wie Flambeau, hat sein Leben geändert und lebt jetzt zurückgezogen und rechtschaffen. Als ein gewisser John Bankes ihn ermordet, um den Verdacht auf ihn zu lenken und so den Anschein erweckt, er sei rückfällig geworden, verteidigt Pater Brown Moonshines Konversion: "'*I knew this dead man very well indeed; I was his confessor, and his friend. So far as a man can, I knew his mind when he left that garden today; and his mind was like a glass hive full of golden bees. It's an under-statement to say his reformation was sincere. He was one of those great penitents who manage to make more out of penitence than others can make out of virtue. I say I was his confessor; but indeed, it was I who went to him for comfort.*'" (839) Es gibt kein Verbrechen, das eine Umkehr unmöglich machen würde. Pater Brown erinnert an die Kreuzigung Jesu: "'... *and only a convicted thief has ever in this world heard that assurance: 'This night shalt thou be with Me in Paradise*.'" (840) Und wie er Moonshine verteidigt, verteidigt er auch John Bankes, als er ihn des Mordes überführt hat: "'*Any man can be a murderer like poor John; any man, even the same man, can be a saint like poor Michael*.'" (841)

>**Inhaltsverzeichnis**

(2) Die Rationalität des Glaubens

Der Glaube verkörpert die Vernunft in Chestertons Leben. Er ist aber auch die Vernunft des Lebens überhaupt. Pater Brown insistiert deshalb immer wieder auf der Rationalität des Glaubens. Es gibt einen Begriff vom Leben, der nicht wissenschaftlich ist im Sinne der Naturwissenschaft, aber dennoch präzise ist und zu Entdeckungen im Leben führt. Die Theologie als Wissenschaft des Glaubens stellt keine kalte und neutrale Begriffsbildung dar. Sie ist nicht Ausdruck einer 'reinen' Vernunft, sondern der Vernunft des

Lebens. Aber meist wird Wissenschaft positivistisch mißverstanden. In '*The Secret of Father Brown*' erklärt Brown einem Amerikaner, der von der 'Wissenschaft' der Verbrechensaufklärung spricht: "'*Science is a grand thing when you can get it; in its real sense one of the grandest words in the world. But what do these men mean, nine times out of ten, when they use it nowadays? When say say detection is a science? When they say criminology is a science? They mean getting outside a man and studying him as if he were a gigantic insect; in what they would call a dry impartial light, in what I should call a dead and dehumanized light. They mean getting a long way off him, as if he were a distant prehistoric monster ... I don't deny the dry light may sometimes do good; though in one sense it's the very reverse of science. So far from being knowledge, it's actually suppression of what we know. It's treating a friend as a stranger. and pretending that something familiar is really remote and mysterious.*'" (842)

Die Vernunft der exakten und 'objektiven' Wissenschaften verliert aus dem Blick, daß die Menschen nicht nur Objekte in einem großen Zusammenhang sind, sondern auch Subjekte, die sich zu diesem Zusammenhang verhalten können.

Die Wissenschaft vom Glauben behält diese Tatsache im Blick. Ihre Rationalität besteht in dem Bezug, den sie zwischen Subjektivem und Objektivem herstellt, und in ihrem Festhalten an jedem einzelnen als einem Ort des Lebens und des Glaubens:"'*All men matter. You matter. I matter. It's the hardest thing in theology to believe*.'" (843) meint Pater Brown in der Geschichte '*The Quick One*' zu einem verblüfften Polizelinspektor. Der Glaube rettet die Würde des Menschen, weil er alle Formen von Verdinglichung des Menschlichen im Namen von Wissenschaft kritisiert und nicht zuläßt.

Als Pater Brown in der Geschichte '*The Resurrection of Father Brown*' in eine Intrige verwickelt wird, deren Ab-sicht es ist, den Anschein zu erwecken, er sei von den Toten auferstanden, um ihn dann als Betrüger hinzustellen, hat er wieder einmal Gelegenheit, den Glauben zu verteidigen. Wie in anderen Fällen, wo es um angeblich wunderbare, übernatürliche und unerklärliche Erscheinungen geht, bestreitet er, daß Glaube und Theologie für das Irrationale zuständig sind. Er telegraphiert sofort an seinen Bischof: "'*There is some mad story about a miracle here; hope his lordship not give authority. Nothing in it*.'" (844)

Der Glaube handelt nicht, wie die allgemeine Auffassung ist, von dem was es nicht gibt, sondern von Tatsachen. Er verkörpert kein abergläubisches oder das bloß innerliche Wissen einer falschen Mystik, sondern ein Wissen, das die eigene Erfahrung unter der richtigen Perspektive analysiert. Seine Wunder sind wirkliche Wunder, keine Machenschaften wie die Auferstehung eines Priesters zur Freude der Sensationspresse: "'*What? No; of course it's not a miracle. Why should there be a miracle? Miracles are not so cheap as all that*.'" (845) hält er den Leuten entgegen, die ihn nach seiner 'Auferstehung' verehren wollen.

Vernunft und Wissen im Glauben begründen seine Autorität. Als Flambeau noch vor seiner Konversion schon einmal von Pater Brown überführt wurde, war ihm seine angenommene Priesterrolle zum Verhängnis geworden, denn er hatte einen falschen Begriff vom Glauben. Als er seine Vernunft bestritt, machte er sich verdächtig: "'*But, as a matter of fact, another part of my trade, too, made me sure you weren't a priest.' 'What?' asked the thief, almost gaping. 'You attacked reason,' said Father Brown. 'It's bad theology.*'" (846)

>**Inhaltsverzeichnis**

(3) 'The Doom of the Darnaways'

Chesterton erzählt davon, was man durch das Dogma tatsächlich entdeckt. Er zeigt, inwiefern der Glaube

dem Aberglauben überlegen ist.

'The Doom of the Darnaways' ist eine der Erzählungen, wo diese Tatsache besonders einsichtig dargestellt wird. Der Glaube von Pater Brown an die Freiheit des Menschen erweist seine Entdeckungskapazität in den mysteriösen Ereignissen um das Geschlecht der Darnaways.

Das alte Geschlecht der Darnaways steht unter einem Fluch, der sein Geschick bestimmt. Auch Adelaide Darnaway, die letzte weibliche Vertreterin der Darnaways, lebt im Glauben an diesen Fluch. Sie ist davon überzeugt, daß er direkten Einfluß auf ihr Leben hat, und versinkt deshalb in tiefe Melancholie. Es scheint kein Entrinnen zu geben aus dem Verderben, das der Fluch ankündigt. "*In the seventh heir I shall return:/In the seventh hour I shall depart:/ None in that hour shall hold my hand:/And woe to her that holds my heart.*" (847)

Die Familientradition berichtet nämlich, daß die Ehe des jeweils Siebten der erbberechtigten Darnaways eine Katastrophe wurde. Einer der Erben beging Selbstmord, er arrangierte ihn aber so, daß seine Frau als seine Mörderin dastand. Ein anderer brachte sich erst um, nachdem er seine Frau vergiftet hatte.

Überliefert wird auch, daß diese Untaten stets um sieben Uhr stattgefunden haben. Aufgrund einer alten Famillenabmachung fühlt sich Adelalde dennoch verpflichtet, den letzten der männlichen Darnaways zu heiraten, der eines Tages aus Australien zurückkehrt. Sie weiß aber, daß er an siebter Stelle der Erbfolge steht, und damit ihre zukünftige Ehe und ihr Leben akut gefährdet sind.

Auch der australische Darnaway glaubt an den Fluch und hält deshalb einen Familienrat ab, der die Angelegenheit diskutieren soll: "'*Is there anything in it? Is there any Doom of the Darnaways or only a damned queer accident? Have I got a right to marry, or shall I bring something big and black out of the sky. that I know nothing about, on myself and somebody else?*'" (848)

Pater Brown, ein Freund der Familie, betrachtet den Fluch als baren Unsinn. Er glaubt nicht an einen Mechanismus und sei es der eines Fluches, der das menschliche Leben steuert. Der Mensch ist frei: "'*Of course there's no Doom of the Darnaways to prevent your marrying anybody you have any decent reason for marrying ... You can't be made to do wicked things against your will because your name is Darnaway, any more than I can because my name is Brown*." (849)

Eine Woche nach dem Familienrat wird der Australier kurz nach sieben Uhr tot in seinem Photoateller aufgefunden. Offenbar beging er Selbstmord. Der Fluch hat erneut seine Macht über die Darnaways bewiesen.

In der anschließenden erregten Diskussion über das Geschehen unter den Familienmitgliedern und den Freunden des Hauses stehen sich drei Interpretationen gegenüber. Sie konkurrieren in der Frage der Auslegung des Todesfalls und sind jeweils Ausdruck einer bestimmten Theorie.

Für Adelaide ist die Sache entschieden. Der Tod des Australiers bestätigt die Existenz des Fluches in ihrem Leben. Sie gibt sich ganz der Apathie und Melancholie hin. Ihr Leben ist ohne Perspektive, denn alles kommt so und muß so kommen, wie der Fluch es will.

Dr. Barnet, der Hausarzt der Familie, hält an einer wissenschaftlichen Deutung fest. Er behauptet, daß bei den Darnaways die Neigung zum Selbstmord erblich sei. Er beruft sich auf die Gesetze der Wissenschaft und meint:"'*The laws of heredity can't be dodged; the truths of science can't be denied ... I dare say all the rest will commit suicide.*'" (850) Nicht Flüche, sondern die objektiven Gesetzlichkeiten der Materie determinieren den Menschen. Die Wissenschaft beweist, daß dieser unaufhaltsame Mechanismus existiert, nach dessen Ordnung sich das menschliche Leben vollzieht.

Pater Brown jedoch wird seinem Glauben nicht untreu. Er hält daran fest, daß der Fluch nur Unsinn sein kann, und wendet sich in gleicher Weise gegen die abergläubische wie gegen die wissenschaftliche Auffassung des Fluches: "'*I don't see a pin to choose between your scientific superstition and the other magical superstition. They both seem to end in turning people into paralytics, who can't move their own legs or arms or save their own lives or souls*.'" (851)

Es gibt keine objektiven Gesetze oder ein objektives Wissen, auf das sich der einzelne nicht jeweils selbst noch einmal beziehen müßte. Er kann Einfluß nehmen auf das, was in seinem Leben geschieht.

Da also die angebotenen Erklärungen keine zutreffenden Erklärungen sein können, muß es eine andere, vernünftige Erklärung des Selbstmorde geben. Pater Brown vertraut dem Dogma von der Freiheit des Menschen und entdeckt so die richtige Erklärung: "It was murder, but murder is of the will, which God made free.'" (852) Die Geschichte des Fluches ist, wie sich herausstellt, im Interesse des Mörders erzählt worden. Die Deutung Pater Browns, sein Begriff von der gegebenen Situation, stellt den tatsächlichen Zusammenhang her und erreicht die Wirklichkeit.

Adelaide Darnaway erfährt auf die Nachricht hin, daß es sich um einen Mord gehandelt hat, eine Konversion, Diese Entdeckung Pater Browns befreit sie. Ihr Leben, das durch den Glauben an den Fluch verstellt war, bekommt eine neue Dimension. Ihr Aberglaube bricht zusammen. Er hat die Wirklichkeit des Lebens verdeckt: "'*Come up into the daylight and hear the truth. I have brought you a word; it is a terrible word, but it breaks the spell of your captivity*.'" (853) Der Verblendungszusammenhang, in dem sie aufgrund ihres falschen Begriffs von der Wirklichkeit lebte, hat keine Macht mehr über sie, als das Schlüsselwort 'Mord' fällt: "'*The word is murder,' ... 'In that dream of yours everything that happened to you came from inside you; the Doom of the Darnaways was stored up in the Darnaways;...There was no escape even by happy accident; it was all inevitable ... But this man who died was not the victim of a magic curse or an inherited madness. He was murdered; and for us that murder is simply an accident; requiescat in pace; but a happy accident. It is a ray of daylight, because it comes from outside*.'" (854)

>**Inhaltsverzeichnis**

6. FAZIT - ZUR AKTUALITÄT CHESTERTONS

"'*I'm afraid I'm a practical man...and don't bother much about religion and philosophy.' 'You'll never be a practical man till you do'*, said Father Brown."

Chesterton, The Innocence of Father Brown

Das unterhaltsame Dogma Chestertons hat sich im Verlauf der Untersuchung seines Lebens und seines Werks als geeignet erwiesen, Zusammenhänge zwischen Leben und Glauben modellhaft zu beschreiben und anschaulich zu illustrieren. Mit seltener Klarheit und Brillanz führt Chesterton vor, wie die Gleichgewichtsstörung von Theorie und Praxis im Bekenntnis zum Glauben überwunden werden kann.

Seine Lebensgeschichte ist ein Ort dieser Entdeckung. Der Glaube, zu dem er findet, befreit ihn aus seiner Orientierungslosigkeit und Handlungsunfähigkeit. Er ist ein Handlungsentwurf, der als Perspektive des Lebens neues Leben erschließt.

In seiner Reflexion auf den Glauben hat Chesterton diesen Handlungsentwurf dogmatisch bestimmt. Er kann zeigen, daß das theoretische Element im Glauben von prinzipieller Bedeutung für ihn ist. Erst sein Wissen begründet seine Fähigkeit, Wirklichkeit zu entdecken, Unterscheidungen zu treffen und etwas als etwas Bestimmtes zu identifizieren.

Chesterton kann seine Einsichten auf unterhaltsame Weise vermitteln. Literatur wird zum Modell von Erzählung über den Handlungsentwurf, den er vertritt. Der Glaube vertraut hier darauf, daß er von sich selbst her überzeugt. Der Leser ist aufgefordert, den Wert der Chestertonschen Entdeckungen in der eigenen Erfahrung zu überprüfen. Indem Chesterton die erzählerische Dimension des Dogmas erschließt und es in seinen Erzählungen vom Glauben entfaltet, berichtet er von den Entdeckungen des Christentums und verkündet seine Botschaft.

Im Blick auf diese Ergebnisse kann Chestertons Denken als Beitrag zu einer lebensgeschichtlichen Theologie und insbesondere einer lebensgeschichtlichen Dogmatik betrachtet werden. Er zeigt, daß Glaube als Tatsache der Lebensgeschichte und Welterfahrung eines Menschen sinnvoll begründet ist. Er muß tatsächlich zu neuen Entdeckungen im Leben führen, wenn er Wahrheit verkörpert. Er entfaltet befreiende Kraft. Für die Theologie ergibt sich daraus die Forderung, Lebensgeschichte mit ihren vielfältigen und widersprüchlichen Erfahrungen als Ort des Glaubens zu entdecken und zu behaupten. Nur so kann sie ihn in der Gegenwart als die Objektivität der eigenen Subjektivität verteidigen und die Wende zum Subjekt mitvollziehen. Bislang fehlen ihr oft Sprache und Methodik für diese Aufgabe. Sie muß den Menschen selbst in das Zentrum ihrer Bemühungen rücken.

Chestertons Denken überwindet das Vorurteil gegenüber dem Dogma. Er beschreibt das Dogma als ein Wissen, das Leben entdeckt und deshalb Bekenntnis fordert. Lebensgeschichte und Dogma können und müssen aufeinander bezogen werden. Weder darf sich der Glaube in der Berufung auf seine subjektive Evidenz in sich selbst isolieren, noch seine Begriffe verdinglichen, so daß sie den Bezug zur Erfahrung und zur Geschichte verlieren. Die Theologie muß in der Lage sein anzugeben, was das Dogma entdeckt, und damit den Glauben greifbar machen. Das kann ihr gelingen, wenn sie ihn lebensgeschichtlich faßt. Es gibt keine Horizonte des Lebens, in denen er von vornherein ausgeklammert ist.

Um den Glauben als relevant für die eigene Welterfahrung entdecken zu können, bedarf er der Vermittlung in die Pluralität des Lebens. Indem Chesterton die Unterhaltsamkeit des Dogmas in seiner Literatur zum Medium seiner Vermittlung macht, betreibt er 'fröhliche Wissenschaft'. Sein Werk baut auf

die Lust des Menschen an der eigenen Erkenntnis. Auch die Theologie muß dieser Fröhlichkeit fähig sein, denn damit kann sie eigene und fremde Berührungsängste gegenüber dem Glauben überwinden. Je mehr Sprachen sie spricht, desto mehr konkrete Welterfahrung erreicht sie und kann bei den verschiedensten Menschen die Sache des Glaubens geltend machen. Ein Dogma, das Humor zeigt, ist souverän, denn es beweist, daß die Wahrheit beweist, daß die Wahrheit Freude und Lust hervorruft. In seiner Unterhaltsamkeit wird das Dogma zu einer Sache des Volkes und die Theologie zu einem Begriff des Lebens.

Die Arbeit hat gezeigt, daß eine Beschäftigung mit Chesterton heute fruchtbar und sinnvoll ist. Sie hat einen Ansatz geliefert, der die Spaltungen überwindet, die die Chestertonforschung beherrschen. Erst wenn man den Bezug von Lebensgeschichte und Glaubensgeschichte, Dogma und Erfahrung und Kunst und Kerygma bei Chesterton wahrnimmt, offenbart sich die Bedeutung seines Werks. Erst dann verschwinden die scheinbaren Widersprüchlichkeiten, die ihn Gläubigen als blasphemischen Witzbold und Nichtgläubigen als Propagandisten einer Ideologie verdächtig machen, oder dazu führen, ihn um den Preis seiner Weltlichkeit zum frommen Heiligen und um den Preis seines Glaubens zum bewunderten Literaten zu machen.

Weil dieser Bezug bei Chesterton gegeben ist, sind sein Werk und sein Beitrag zur Theologie zukunftsweisend. Sein Bekenntnis kann keinesfalls als überholt oder gar als integralistisch qualifiziert werden. Sein Glaube. umfaßt die unterschiedlichsten Lebensbereiche. Seine Stärke ist die Einheit in der Pluralität, die er verwirklicht. Chesterton hat erkannt, daß das Dogma nicht eine Beschränkung des Glaubens ist, sondern die entscheidende Ursache seiner Universalität und Vielseitigkeit. Ihm ist deshalb jede Ghettomentalität fremd. Er ist ein Dogmatiker, aber er verwirft den Dogmatismus. Weil er tatsächlich eine Meinung vertritt, sind andere Meinungen keine Bedrohung, sondern eine Herausforderung für ihn. Chestertons Christsein kann als Beispiel für ein weitoffenes, tolerantes, aber auch selbstbewußtes Christentum gelten. Es hat keinen Grund, sich der Dogmen zu schämen, denn sie sind auch in der Gegenwart ein Schlüssel zum Leben. Das Christentum ist der Inbegriff des Glaubens an den Menschen.

>**Inhaltsverzeichnis**

7. ANHANG

7.1 Literaturverzeichnis

7.1.1 Werke Chestertons

Der Fülle und Disparatheit des Werks von Chesterton entsprechend gibt es bislang keine Gesamtausgabe und keine Ausgabe, die man als Standardedition ansprechen könnte. Die benutzten Werke sind deshalb chronologisch nach dem Jahr der Erstausgabe geordnet, unbeschadet des Erscheinungsjahrs der verwendeten Ausgabe. Was eine vollständige Auflistung der Werke Chestertons betrifft, sei hier nochmals auf die Bibliographie von John Sullivan verwiesen (Vgl. 7.1.3 Sekundärliteratur).

1900

Greybeards at Play and Other Comic Verse. Herausgegeben von John Sullivan. London 1974.

1901

The Defendant. London 1901.

1902

Twelve Types. 3.Auflage, London 1903.

1903

Robert Browning. London 1903.

1904

G.F.Watts. 3.Auflage. London und New York 1909.
The Napoleon of Notting Hill. London 1904.

1905

Heretics. 15.Auflage. London 1960.

1906

Charles Dickens. 16.Auflage. London 1927.

1908

The Man Who Was Thursday. Harmondsworth 1976. (Penguin Books).
Orthodoxy. New York 1959. (Image Books)
All Things Considered. London 1908.

1909

George Bernard Shaw. Neuausgabe mit einem zusätzlichen Kapitel. 3.Auflage. London 1948.
Tremendous Trifles. London 1909.

The Ball and the Cross. Beaconsfield 1963.

1910

Alarms and Discursions. London 1910.
What's Wrong with the World? London u.a. 1910.
William Blake. London und New York 1910.

1911

Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens. London und New York 1911.
The Innocence of Father Brown. Harmondsworth 1977. (Penguin Books).

1912

The Club of Queer Trades. London 1912.
A Miscellany of Men. London 1912.
Manalive. London u.a. 1912.

1913

The Victorian Age in Literature. London u.a. 1966.
Magic. A Fantastic Comedy. London o.J. (1913).

1914

The Wisdom of Father Brown. Harmondsworth 1978. (Penguin Books).
The Flying Inn. New York 1956.

1920

The New Jerusalem. London o.J. (192o).

1922

Eugenics and Other Evils. London u.a. 1922.
The Man Who Knew Too Much. Beaconsfield 1964.

1923

St. Francis of Assisi. 28. Auflage. London 1954.

1925

The Everlasting Man. London o.J. (1925).
Tales of the Long Bow. London u.a. 1925.

1926

The Outline of Sanity. London 1926.
The Incredulity of Father Brown. Harmondsworth 1976. (Penguin Books).
The Catholic Church and Conversion. London 1926.

1927

The Judgement of Dr.Johnson. London 1930.
The Collected Poems of G.K.Chesterton. London 1927.
The Return of Don Quixote. London 1927.
The Secret of Father Brown. Harmondsworth 1981. (Penguin Books).
Robert Louis Stevenson. London 1929.

1929

The Thing. 2.Auflage. London 1929.
The Poet and the Lunatics. Episodes in the Life of Gabriel Gale. London 1962.

1930

Come to Think of It. A Book of Essays. London 1930.
Four Faultless Felons. London 1962.

1932

The Surprise. London und New York 1952. (Das Drama ist 1932 entstanden und 1952 erstmals erschienen).
Chaucer. London 1959.

1933

St. Thomas Aquinas. 2.Auflage. London 1947.

1935

The Well and the Shallows. 3.Auflage. London 1937.
The Scandal of Father Brown. Harmondsworth 1978. (Penguin Books).

1936

Autobiography. 3.Auflage. New York 1936.

1937

The Paradoxes of Mr.Pond. London 1963.

1938

The Coloured Lands. Mit Illustrationen des Verfassers. London 1938.

1953

A Handful of Authors. Essays on Books and Writers. Herausgegeben von Dorothy Collins. London und New York 1953.
Essays. Herausgegeben von K.E.Whitehorn. London 1953.

1955

The Glass Walking Stick. Herausgegeben von Dorothy Collins. London 1955.

1958

Lunacy and Letters. Herausgegeben von Dorothy Collins. London und New York 1958.

1963

The Man Who Was Orthodox. A Selection from the Uncollected Writings of G.K.Chestorton. Auswahl und Einführung von A.L.Maycock. London 1963.

1964

The Spice of Life. Herausgegeben von Dorothy Collins. 2.Auflage. Beaconsfield 1967.

1970

G.K.Chesterton. A Selection from his Non-Fictional Prose. Herausgegeben von W.H.Auden. London 1970.

1975

The Apostle and the Wild Ducks and Other Essays. Herausgegeben von Dorothy Collins. London 1975.

>**Inhaltsverzeichnis**

7.1.2 Übersetzungen der Werke Chestertons (Auswahl)

Der Mann, der Donnerstag war. München 1909.
Orthodoxie. München 1909.
Häretiker. München 1912.
Priester und Detektiv (The Innocence of Father Brown). Regensburg 1913.
Magie. Eine phantastische Komödie. Berlin 1914.
Dickens. Wien 1916.
Verteidigung des Unsinns, der Demut, des Schundromans und anderer mißachteter Dinge. Leipzig und München 1917.
Das fliegende Wirtshaus. München 1922.
Was unrecht ist an der Welt. München 1924.
Der Mann, der zuviel wußte. München 1925.
G.B.Shaw. Wien 1925.
Menschenskind. München 1926.
Ein Pfeil vom Himmel. Kriminalerzählungen. Berlin 1927.
Das Paradies der Diebe (The Wisdom of Father Brown). München 1927.
Der Held von Notting Hill. Bremen 1927.
Die verdächtigen Schritte (The Innocence of Pather Brown). München 1927.
Don Quijotes Wiederkehr. Bremen 1927.
Das Geheimnis des Pater Brown. Frankfurt und Hamburg 1928.
George Bernard Shaw und Gilbert Keith Chesterton. Ein Streitgespräch unter Vorsitz von Hilaire Belloc. Bremen 1930.
Das neue Jerusalem. Bremen 1930.
Der unsterbliche Mensch. Bremen 1930.

Wie denken Sie darüber? Untersuchungen und Betrachtungen. Bremen 1932.
Der hl. Thomas von Aquin. Salzburg 1935.
Wer war der Täter? (The Scandal of Father Brown). Wien 1948.
Der Mann mit dem goldenen Schlüssel (Autobiography). Freiburg 1952.
Ballspiel mit Ideen. Freiburg 1963.

Insbesondere die 'Pater-Brown-Geschichten', 'Das fliegende Wirtshaus' und 'Der hl.Thomas von Aquin' sind immer wieder aufgelegt worden. Sie sind in verschiedenen Ausgaben erschienen und leicht zugänglich. Verwiesen sei auch auf die Neuausgaben von 'Der Held von Notting Hill' (Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Carl Amery. Freiburg und Heidelberg 1981 und von 'Der Mann, der Donnerstag war' (Stuttgart 1982). Von 'Orthodoxie', 'Häretiker' und 'Der unsterbliche Mensch' liegen keine neueren deutschsprachigen Ausgaben vor.

>**Inhaltsverzeichnis**

7.1.3 Sekundärliteratur

ABBOTT,A.S.: Shaw and Christianity. New York 1965.

AMERY,C.: G.K.Chesterton oder Der Kampf gegen die Kälte. Freiburg und Heidelberg 1981.

ARNS,K.: Gilbert Keith Chesterton. Umriß seiner Künstlerpersönlichkeit und Proben seines Schaffens. Dortmund und Würzburg 1925.

- , Grundriß der Geschichte der englischen Literatur. Von 1832 bis zur Gegenwart. Paderborn 1941.

BADEN,H.J.: Der verschwiegene Gott. Literatur und Glaube. München 1963.

- , Literatur und Bekehrung. Stuttgart 1968.

BADER,E..D.: The Self-Reflexive Language. Uses of Paradox in Wilde, Shaw, and Chesterton. Ann Arbor 1970.

BAKER,E.A.: The History of the English Novel. Band X: Yesterday. New York 1957.

BALICE,V.: Chesterton and Ibsen. A Misunderstanding. In: The Chesterton Review 2(1975/1976), 215 - 225.

BARKER,D.: G.K.Chesterton. A Biography. New York 1973.

BARLEY,D.: Wissenschaft und Lebenswahrheit. Zwei Bereiche der Wirklichkeltserfahrung. Stuttgart 1980.

BATHO,E. und DOBRÉE,B.: The Victorians and After. 1830 - 1914. 2.Auflage. London 1950. (Introductions to English Literature).

BEERBOHM,M.: A Christmas Garland. London und Toronto 1950.

BEHN,I.: Gilbert Keith Chesterton. In: Stimmen der Zeit 132(1937), 283 - 297.

BEHN,S.: G.K.Chesterton schreibt Detektivromane. In: Katholischer Digest 2(1948), H.2, 34 - 36.

BELLOC,H.: Der Weg nach Rom. Freiburg, Basel, Wien 1964.

- , Gilbert Chesterton. In: Hochland 33/II(1936), 474 - 477.

- , Millionär wider Willen. Roman. München und Zürich 1981.

- , On the Place of G.K.Chesterton in English Letters. Shepherdstown 1977.

BENTLEY,E.C.: Biography for Beginners. Being a Collection of Miscellaneous Examples for the Use of Upper Forms. London o.J. (19o5).

- , Clerihews Complete. London 1951.

- , More Biography for Beginners. London 1929.

- , Those Days. London 1940.

- , Trent's Last Case. London 1913.

- , Trents letzter Fall. München 1978.

BERGER,P.L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt 1981.

- , Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt und New York 1975.

- , Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt 198o.

- , Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt 1973.

BERGER,P.L. und LUCKMANN,T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt 1980.

BERGONZI,B.: Before 1914. Writers and the Threat of War. In: The Critical Quarterly. 6(1964), 126 - 134.

- , Chesterton and/or Belloc. In: The Critical Quarterly 1(1939), 64 - 71.

BIANCOLLI,L.: Große Gespräche aus Geistesgeschichte und Weltpolitik. 2.Auflage. Hamburg 1959.

BLATCHFORD,R.: My Eighty Years. London u.a. 1931.

BLAVATSKY,H.P.: Collected Writings. 6 Bände. Zusammengestellt von Boris de Zirkoff. Los Angeles 1950 - 1954.

BLOCH,E.: Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt 1962.

BLUMENBERG,H.: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960. (Sonderdruck aus: Archiv für Begriffsgeschichte. Band VI).

BOGAERTS,A.M.A.: Chesterton and the Victorian Age. (Hilversum 1940). Reprint New York 1966.

BONIN,W.F.: Lexikon der Parapsychologie und ihrer Grenzgebiete. Bern und München 1976.

BORGES,J.L.; Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur. München 1966.

BOYD,I.: The Novels of G.K.Chesterton. A Study in Art and Propaganda. London 1975.

BRAND,G.: Gesellschaft und persönliche Geschichte. Die mythologische Sinngebung sozialer Prozesse.

Stuttgart 1972.

BRAYBROOKE,P.: Gilbert Keith Chesterton. (London 1920). Reprint New York 1973.

BRECHT,B. Gesammelte Werke in 20 Bänden. Band 16: Schriften zum Theater 2. Frankfurt 1967.

- , Band 19: Schriften zur Literatur und Kunst 2.

BROME,V.: H.G.Wells. A Biography. London 1951.

- , Six Studies in Quarreling. London 1958.

BROWER,R.A. (Hrsg.): Twentieth Century Literature in Retrospect. Cambridge 1971. (Harvard English Studies 2).

BROWNING,R.: Der Ring und das Buch. Übertragen von Cecile Gräfin Keyserlingk. Leipzig 1927.

- , Works. Band V und VI: The Ring and the Book. London 1912. (Centenary Edition).

BRY,C.C.: G.K.Chesterton. In: Hochland 20/I(1922/1923), 374 - 391.

BUDD,S.: Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society 1850 - 1960. London 1977.

BUTLER,R.A.: The Difficult Art of Autobiography. Oxford 1968.

CAMMAERTS,E.: The Laughing Prophet. The Seven Virtues and G.K.Chesterton. London 1937.

- , The Poetry of Nonsense. (London 1926). Reprint Folcroft 1971.

CANOVAN,M.: G.K.Chesterton. Radical Populist. New York und London 1977.

CAROL,Sr.M.: G.K.Chesterton. The Dynamic Classicist. Patna 1971.

CHAMBERS,L.H.: Gide, Santayana, Chesterton, and Browning. In: Comparative Literature Studies 7(1970), 216 - 228.

CHESTERTON,A.: The Chestertons. London 1941.

CLEMENS,C.: Chesterton as seen by his Contemporaries. (Webster Groves 1939). Reprint New York 1969.

CLIPPER,L.: G.K.Chesterton. New York 1974.

CONCILIUM 12(1976), H.5: Theologie und Literatur, Mit Beiträgen von Metz, Chenu, Scannone u.a.

CONGAR,Y.: Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart 1956.

CONLON,D.: G.K.Chesterton. The Critical Judgements. 1900 - 1937. Antwerpen 1976.

CORRIN,J.P.: G.K.Chesterton and Hilaire Belloc. The Battle Against Modernity. Athens und London 1981.

CRIMMANN,R.: Literaturtheologle. Studien zum Vermittlungsproblem zwischen Germanistik und Theologie, Dichtung und Glaube, Literaturdidaktik und Religionspädagogik. Frankfurt, Bern, Las Vegas 1978.

CUNLIFFE,I.W.: English Literature in the Twentieth Century. (New York 1933). Reprint New York 1967.

DANGERFIELD,G.: The Strange Death of Liberal England. London 1966.

DAYRAS,S. und D'HAUSSY,C.: Le Catholicisme en Angleterre. Paris 1970.

DENIS,Y.: G.K.Chesterton. Paradox et Catholicisme. Paris 1978.

DERUS,D.L.: Chesterton and W.B.Yeats. Vision, System, and Rhetoric. In: The Chesterton Review 2(1973/1976), 197 - 213.

- , The Literary Theory and Practice of G.K.Chesterton. Ann Arbor 1968.

D'HAUSSY,C.: La vision du monde chez G.K.Chesterton. Val-de-Marne 1981.

- , Le symbolisme de la cle dans l'oeuvre de G.K.Chesterton. Typoskript.

- , L'image de la femme dans l'oeuvre de G.K.Chesterton. In: Annales publiées trimestriellement par l'Université de Toulouse - Le Mirail. Nouvelle Série 16(1980), Fascicule 1, 137 - 148.

DONAGHY,H.: A Comparison of the Thought of George Bernard Shaw and G.K.Chesterton. Ann Arbor 1967.

DULLES,A.: A History of Apologetics, New York 1971.

- , Revelation and Discovery. In: Kelly,W. (Hrsg.): Theology and Discovery. Essays in Honor of Karl Rahner S.J. Milwaukee 1980.

- , The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World. New York 1973. (Image Books).

DUX,G.: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt 1982.

DYLAN,B.: Writings and Drawings/Texte und Zeichnungen. Deutsch von Carl Weissner. Frankfurt 1975.

EDWARDS,P. (Hrsg.): The Encyclopedia of Philosophy. New York und London 1967.

ELIADE,M.: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957.

ELLIOTT-BINNS,L.E.: English Thought 1860 - 1900. The Theological Aspect. London 1956.

ERIKSON,E.H.: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytiache Studie. Frankfurt 1975.

- , Lebensgeschichte und historischer Augenblick. Frankfurt 1977.

ESSINGER,H.: Wege nach Rom. Kritische Betrachtung von Konversionsberichten aus dem 20.Jahrhundert. Düsseldorf 1958.

EVANS,D.: The Making of G.K.Chesterton's 'Heretics'. In: Yearbook of English Studies (1975), 207 - 213.

EVANS,G.: A Critical Study of G.K.Chesterton's Fiction. Ann Arbor 1967.

EVANS,M.: G.K.Chesterton. (Cambridge 1939). Reprint New York 1972.

FABRITIUS,R.: Das Bild des 'Gentleman' in G.K.Chestertons Detektivgeschichte 'The Queer Feet'. In: Die Neueren Sprachen. Neue Folge. 14(1965), 376 - 381.

- , Das Komische im Erzählwerk G.K.Chestertons. Tübingen 1964.

FINKENZELLER,J.: Überlegungen zur Sprachgestalt und zur Grenze des Dogmas. In: Münchner Theologische Zeitschrift 21(1970), 216 - 236.,

FISCHER,H.: Die Weisheit G.K.Chestertons. In: Katholischer Digest 9(1955), 83 - 85.

FLETCHER,I. (Hrsg.): Romantic Mythologies. London 1967.

FOWLES,J.: Die Geliebte des französischen Leutnants. Frankfurt, Berlin, Wien 1970.

FOX,A.: Dean Inge. London 1960.

FREGE,G.: Funktion. Begriff, Bedeutung. Hrsg. von G.Patzig. 5.Auflage. Göttingen 1980.

- , Schriften zur Logik und Sprachphilosophle. Aus dem Nachlaß. Hrsg. von G.Gabriel. Hamburg 1971.

FURLONG,W.B.: Shaw and Chesterton. The Metaphysical Jesters. Pennsylvania State U.P. und London 1970.

GILLIE,C.: Longman Companion to English Literature. 2.Auflage. London 1978.

GORDON,A.: A Quiet Betrayal. Some Mirror Work in Borges. In: Texas Studies in Literature and Language 17(1975/1976), 207 - 218.

GPEEN,R.L. und HOOPER,W.: C.S.Lewis. A Biography. Glasgow 1979.

GROVES,R.: Conrad Noel and the Thaxted Movement. An Adventure in Christian Socialism. London 1967.

HAHN,A.: Religion und Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Frankfurt und New York 1974.

HALAVY,E.: History of the English People in the Nineteenth Century. New York 1961.

HARDIE,W.F.R.: The Philosophy of Chesterton. In: Hibbert Journal 29(1931), 449 - 464.

HART,T.N.: G.K.Chesterton's Case for Christianity. A Critical Study. Ann Arbor 1974.

HERBOLD,A.E.: Chesterton and 'G.K's Weekly'. Ann Arbor 1964.

HETZLER,L.A.: George MacDonald and G.K.Chesterton. In: The Durham University Journal. Neue Folge. 37(1975/1976), 176 - 182.

- , The Early Literary Career of G.K.Chesterton. His Literary Apprenticeship and an Analysis of His Thought 1874 - 1914. Ann Arbor 1964.

HIGGINS,G.: Chesterton Collections in the U.S. and Canada. In: The Chesterton Review 6(1979/1980), 165 - 205.

HIMMELFARB,G.: Darwinism and the Darwinian Revolution. London 1959.

HOFFMANN,G.: Gilbert Keith Chesterton als Propagandist. Dresden 1937.

HOHOFF,C.: Was ist christliche Literatur? Freiburg 1966.

HOLLIS,C.: G.K.Chesterton. London, New York. Toronto 1950.

- , The Mind of Chesterton. London, Sydney, Toronto 1970.

HUNTER,L.: G.K.Chesterton. Explorations in Allegory. London und Basingstoke 1979.

HYNES,S.: Edwardian Occasions. London 1972.

- , The Edwardian Turn of Mind. Princeton 1968.

JACKS,L.P.: The Revolt Against Mechanism. London 1934.

JACKSON,H.: The Eighteen Nineties. A Review of Art and Ideas at the Close of the Nineteenth Century. New Jersey 1976.

JANOUSCH,G.: Gespräche mit Kafka. Erinnerungen und Aufzeichnungen. Frankfurt 1951.

KAHN,L.W.: Literatur und Glaubenskrise. Stuttgart 1964.

KANT,I.: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Band III und IV. Frankfurt 1968.

KAUPMANN,F.X.: Theologie in soziologischer Sicht. Freiburg, Basel, Wien 1973.

KEEN,S.: An Apology for Wonder. New York, Evanston, London 1969.

KENNER,H.: Paradox in Chesterton. London.1948.

KENT,J.: From Darwin to Blatchford. The Role of Darwinism in Christian Apologetic 1875 - 1910. London 1966.

KIRCHER,R.: Engländer. London 1926.

KIRK,R.: Chesterton, Madmen, and Madhouses. In: Montgomery,J.W. (Hrsg.): Myth, Allegory, and Gospel. An Interpretation of J.R.R.Tolklen, G.S.Lewis, G.K.Chesterton, Charles Williams. Minneapolis 1974.

KLINGER,E.: Ekklesiologlie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Freiburg 1978.

KLUXEN,K.: Geschichte Englands. Stuttgart 1968.

KNAPP,F.: Gilbert Keith Chesterton. In: Stimmen der Zeit 142(1948), 203 - 215.

- , G.K.Chesterton. Dichter. In: Welt und Wort 2(1947), 280 - 284.

KNOX,R.A.: Literary Distractions. London und New York 1958.

KRANZ,G.:Lexikon der christlichen Weltliteratur. Freiburg 1978.

KRZYWON,E.J.: Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie. In: Stimmen der Zeit 192(1974), 108 - 116.

- , Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz. In: Stimmen der Zeit 193(1975), 199 - 204.

KUHN,H.: Der Gemeinschaftsgedanke bei Chesterton. (Bochum-Langendreer 1939). Reprint New York

1966. (Kölner anglistische Arbeiten 36).

LAS VERGNAS,R.: Chesterton, Belloc, Baring. (London 1938). Reprint Norwood 1976.

LEA,F.A.: The Wild Knight of Battersea. London o.J. (1945).

LEEUW,G.van der: Phänomenologie der Religion. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Tübingen 1956.

LEWIS,C.S.: Die böse Macht. Eine phantastische Erzählung. Lüdenscheid 1981.

- , Jenseits des schweigenden Sterns. Eine phantastische Erzählung. Lüdenscheid 1981.

- , Perelandra. Eine phantastische Erzählung. Lüdenscheid 1981.

- , Surprised by Joy. The Shape of my Early Life. Glasgow 1977.

- , The Screwtape Letters. Letters from a Senior to a Junior Devil. Glasgow 1977.

LODGE,D.: The Novelist at the Crossroads and Other Essays on Fiction and Criticism. London 1971.

LUCKMANN,T.: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg 1963.

- , Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn 198o.

LUNN,A.: Roman Converts. 2.Auflage. London 1925.

MACKENZIE,N. und J.: The Time Traveller. The Life of H.G.Wells. London 1973.

MACKEY,A.: Mr.Chesterton Comes to Tea or How the King of England Captured Redskin Island. London 1978.

MANN,O.: Christliche Dichter im 20.Jahrhundert. Beiträge zur europäischen Literatur. 2., veränderte und erweiterte Auflage. Bern und München 1968.

MARE, W.de la (Hrsg.): The Eighteen-Eighties. Essays by the Fellows of the Royal Society of Literature. (Cambridge 1930). Reprint New York 1978.

MARIE VIRGINIA,Sr.: G.K.Chestertons Evangel. New York u.a. 1937.

MASON,M.: The Centre of Hilarity. A Play upon Ideas about Laughter and the Absurd. London und New York 1959.

MATHEW,D.: Catholicism in England. 3.Auflage. London 1955.

MAURER,F. (Hrsg.). Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie. Frankfurt 1981.

MAUROIS.A.: Träumer und Denker. Zürich und Leipzig 1943.

MAYER.H.: Außenseiter. Frankfurt 1975.

MCCARTHY,J.P.: Hilaire Belloc. Edwardian Radical. IndianaPolis 1978.

MCLUHAN,M.: G.K.Chesterton. A Practical Mystic. In: Dalhousie Review 15(1936), 455 -464.

MENRAD,A.: Der Fortschrittsgedanke bei Chesterton. Freiburg 1939.

METZ,J.B.: Glaube in Geschichte und Gegenwart. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977.

- , Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma. In: Concilium 12(1976), 311 - 315.

- , Zur Theologie der Welt. Mainz und München 1968.

METZ,R.: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien. 2 Bände. Leipzig 1935.

MILLER,H.: Die Literatur und das Obszöne. Briefwechsel mit Elmer Gertz 1962 - 1964. München 1981.

- , Von der Unmoral der Moral und andere Texte. Reinbek bei Hamburg 1979.

- , Wendekreis des Krebses. Reinbek bei Hamburg 1979.

MOHRDIECK,W.: Gilbert Keith Chesterton als Katholik. Phil.Diss. Hamburg 1940.

MOORE,G.: Confessions of a Young Man. London 1933.

MORSBACH,A.: G.K.Chesterton. Die weltanschauliche Entfaltung im Katholizismus. Phil.Diss.Heidelberg 1954.

MROCZKOWSKI,P.: The Medievalism of G.K.Chesterton. A Critical Enquiry. 2 Bände. Warschau und Krakau 1974/1976.

MÜLLEROTT,M.: Chesterton und sein Kreis. In: Hochland 48(1955/1956), 393 - 396.

- , Neues über Chesterton. In: Hochland 43(1950/1951), 135 - 164.

MUGGERIDGE,M.: GKC. In: The New Statesman, 23.8.1963. 226.

NEWMAN.J.H.: Entwurf einer Zustimmungslehre. Mainz 1961.

- , Über die Entwicklung der Glaubenslehre, Mainz 1969.

- , Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten. Mainz 1964.

NORMAN,E.R.: Anti-Catholicism in Victorian England. London 1968.

- , Church and Society in England 1770 -1970. A Historical Study. Oxford 1976.

NOWELL-SMITH,S.: Edwardian England 1901 - 1914. London 1964.

NUTTALL,A.D.: A Common Sky. Philosophy and the Literary Imagination. London 1974.

O'CONNOR,J.: Father Brown on Chesterton. London 1937.

OLNEY.J.: Metaphors of Self. The Meaning of Autobiography. Princeton 1972.

OTTEN,K. und ROHMANN,G. (Hrsg.): George Bernard Shaw. Darmstadt 1978. (WdF 388).

PALMER,H.: Post Victorian Poetry. (London 1938). Reprint Folcroft 1973.

PASCAL,R.: Die Autobiographie. Gehalt und Gestalt. Stuttgart u.a. 1965.

PEARSALL,R.: The Worm in the Bud. The World of Victorian Sexuality. Toronto 1969.

PEARSON,H.: Bernard Shaw. His Life and Personality. London 1961.

PEUKERT,H.: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt 1978.

PFLEGER,K.: Geister, die um Christus ringen. 5.Auflage. Heidelberg 1951.

PIEPER,J.: Thomas von Aquin. Leben und Werk. München 1981.

RAHNER,K.: Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. In: Schriften zur Theologie. Band VII. Einsiedeln, Zürich, Köln 1966. 386 - 400.

- , Gedanken zu einer Theologie der Kindheit. In: Schriften, VII, 313 - 329.

- , Grundkurs des Glaubens. 9.Auflage. Freiburg 1976.

- , Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes. In: Rahner,K. und Fries,H. (Hrsg.): Theologie in Freiheit und Verantwortung. München 1981. 15 - 29.

RAHNER,K. und VORGRIMLER,H.: Kleines Theologisches Wörterbuch.,11., unter Mitarbeit von Kuno Füssel völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg 1978.

RAHNER,K. und VORGRIMLER,H.: Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung. 4.Auflage. Freiburg, Basel, Wien 1968.

RAYMOND,J.: Jeekaycee. In: The New Statesman, 23.3.1957. 384 - 385.

READ,D.. Edwardian England 1901 - 1915. London 1972.

RIBSTEIN.M.: G.K.Chesterton. Création romanesque et imagination 1874 -1936. Paris 1981.

RICOEUR,P. und JÜNGEL,E.: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München 1974. (Sonderheft Evangelische Theologie).

RIEWALD,J.G. (Hrsg.):. Beerbohm's Literary Caricatures. From Homer to Huxley. London 1977.

- , (Hrsg.): The Surprise of Excellence. Modern Essays on Max Beerbohm. Hamden 1974.

ROBSON,W.W.: G.K.Chesterton's 'Father Brown' Stories. In: Southern Review 5(1969), 611 - 629.

RÖSSLER,M.: Lachen als Weltanschauung. Zum l00.Geburtstag von Gilbert Keith Chesterton. In: Erdkreis 24(1974), 309 - 316.

ROMEIN,J.: Die Biographie. Einführung in ihre Geschichte und Problematik. Bern 1948.

SCHEUER,H.: Biographie. Studien zur Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18.Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart 1979.

SCHÜTZ,A.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. 2.Auflage. Frankfurt 1981.

SCHÜTZ,A. und LUCKMANN,T.: Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt 1979.

SCHULZ,W.: Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität. Pfullingen 1979.

SECKLER,M; PETTUCHOWSKI,J.; RICOEUR,P.; BRINKMANN,R.: Literarische und religiöse Sprache. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek. Hrsg. von F.Böckle u.a. Band II. Freiburg 1981. 71 - 130.

SELLMAIR,J.: Gilbert Keith Chesterton. In: Hochland 35(1937/1938), 202 - 219.

SELVATICO,P. und KAUFMANN,L.: Glaubenseinheit: was möglich und genügend wäre. Karl Rahners Vortrag über eine realistische ökumenische Zielsetzung heute. In: Orientierung 46(1982), 39 - 42.

SEWELL,B.: Cecil Chesterton. Faversham 1975.

SEWELL,E.: The Field of Nonsense. (London 1952). Reprint Folcroft 1978.

SHAPIRO,S.A.: The Dark Continent of Literature. Autobiography. In: Comparative Literature Studies 5(1968), .421 - 454.

SHAW,G.B.: Ein Streitgespräch. Vgl. 7.1.2.

- , Penportraits and Reviews. London 1931.

- , The Black Girl in Search of God and Some Lesser Tales. London 1934. (Standard Edition).

SLOTERDIJK,P.: Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der zwanziger Jahre. München und Wien 1978.

SMITH,W.S.: The London Heretics 1870 - 1914. New York 1968.

- , (Hrsg.): The Religious Speeches of Bernard Shaw. Pennsylvania 1963.

SÖLL,G.: Dogma und Dogmenentwicklung. Freiburg 1971. (Handbuch der Dogmengeschichte I,5).

SÖLLE,D.: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt-Neuwied 1973.

SPEAIGHT,R.: The Life of Hilaire Belloc. London 1957.

SPRUG,J.(Hrsg.): An Index to G.K.Chesterton. Washington D.C. 1966.

STACH,I.v.: Orthodoxie von G.K.C. In: Hochland 6/11(1909), 747 - 748.

STANDOP,E. und MERTNER,E.: Englische Literaturgeschichte. Heidelberg 1967.

STEVENSON,R.L.: The Works. 20 Bände. London 1906/1907. (Pentland Edition,. Band V: Treasure Island; Band VI: Strange Case of Dr.Jekyll and Mr.Hyde).

SULLIVAN,J.: G.K.Chesterton. A Bibliography. London 1958.

- , Chesterton Continued. London 1968.

- , Chesterton Three. A Bibliographical Postscript, Bedford 1980.

- , Additions to Chesterton Three. In: The Chesterton Review 7(1981), 225 - 228.

-. (Hrsg.,): G.K.Chesterton. A Centenary Appraisal. London 1974.

SWINNERTON,F.: The Georgian Literary Scene. A Panorama. 2, durchgesehene Auflage. London 1938.

SYMONDS,J.: Madame Blavatsky. Medium and Magician. London 1959.

THIELKE,K.: Mehr Nonsense-Dichtung, Der Clerihew und seine Spielarten. In: Die Neueren Sprachen. Neue Folge. 5(1956), 227 - 231.

THOMAS VON AQUIN: Auswahl. Übersetzung und Einleitung von Josef Pieper. Frankfurt und Hamburg 1956.

TITTERTON,W.R.: G.K.Chesterton. A Portrait. (London 1936). Reprint New York 1973.

TONQUÉDEC, J.de: G.K.Chesterton. Ses idées et son caractère. Paris 1920.

TREVELYAN,G.: Kultur- und Sozialgeschichte Englands. Hamburg 1948.

TUCHMAN,B.W.: Der stolze Turm. Ein Porträt der Welt vor dem Ersten Weltkrieg 1890 - 1914. München und Zürich 1969.

TUCHOLSKY,K.: Gesammelte Werke in drei Bänden. Hamburg 1960.

TURBAYNE,C.M.: The Myth of Metaphor. Verbesserte Auflage. Columbia 1970.

ULKE,K.-D.: Agnostisches Denken im Viktorianischen England. Freiburg und München 1980.

VOGT,J.: Der Kriminalroman. 2 Bände. München 1971.

WARD,A.C.: Twentieth-Century English Literature 1901 - 1960. 14., völlig veränderte Auflage. London 1964.

WARD,M.: Gilbert Keith Chesterton. London 1944.

- , Return to Chesterton. London und New York 1952.

WAUGH,E.: The Life of Ronald Knox. London 1959.

WELLS.H.G.: Crux Ansata. An Indictment of the Roman Catholic Church. London 1943.

- , The Outline of History. Being a Plain History of Life and Mankind. The Definitive Edition. 2.Auflage. London u.a. 1924.

WEST,J.: Gilbert Kelth Chesterton. (London 1913). Reprint Folcroft 1972.

WEST,P.: The Modern Novel. London 1965.

WHITEHEAD,A.N.: Religion in the Making. New York und Scarborough 1974.

WHITMAN,W.: Leaves of Grass. Authoritative Texts, Prefaces, Whitman on his Art, Criticism. Hrsg. von Sculley Bradley. New York 1965.

- , Walt Whltmans Werk. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Hans Reisiger. München und Zürich 1960.

WIEGLER,P.: Geschichte der fremdsprachigen Weltliteratur, 6., erneuerte Auflage. München 1949.

WILDE,O.: The Picture of Dorian Gray. Harmondsworth 1975.

WILLS,G.: Chesterton. Man and Mask. New York 1961.

WISDOM,J.: Paradox and Discovery. Oxford 1965.

WOLFE,R.L.: The Golden Key. A Study of the Fiction of Macdonald. London 1961.

WOLFF,E.: Literarisches Christentum. In: Hochland 7/I(1909/1910), 207 - 212.

YOUNGBERG,K.: Job and the Gargoyles. A Study of 'The Man Who Was Thursday'. In: The Chesterton Review 2(1975/1976), 240 - 251.

>**Inhaltsverzeichnis**

ZITATNACHWEIS

1
Rahner,K. und Vorgrimler.H.: Kleines Konzilskompendium. 4. Auflage. Freiburg, Basel, Wien 1968. 465.

2
Chesterton, G.K.: Heretics. 15. Auflage. London 1960. 306/307.

3
Heretics, 303.

4
Heretics, 304/305.

5
Heretics, 305.

6
Heretics, 304.

7
Heretics, 307.

8
Heretics, 306. Das Kleine Theologische Wörterbuch (11., unter Mitarbeit von Kuno Füssel völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg 1978) von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler definiert 'Dogma' wie folgt: "Dogma im heutigen Sprachgebrauch der Kirche und der Theologie (eindeutig und allgemein erst seit dem 18. Jahrhundert) ist ein Satz, der Gegenstand der fides divina et catholica (...) ist, also ein Satz, den die Kirche ausdrücklich durch das ordentliche Lehramt oder durch eine päpstliche oder konziliare Definition als von Gott geoffenbart so verkündigt, daß seine Leugnung Häresie ist (...)." (83) und unterscheidet zwei grundlegende Momente an seinem Begriff: "a) die ausdrückliche und definitive Vorlage des Satzes als einer geoffenbarten Wahrheit durch die Kirche, b) die Zugehörigkeit des Satzes zur göttlichen, amtlichen, christlichen Offenbarung (im Gegensatz zur Privatoffenbarung) und somit sein Enthaltensein im Wort Gottes." (83)

(Zur Wortbedeutung von 'Dogma', der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs und zum Begriff überhaupt vgl. auch Vorgrimler, H.; Rahner, K.; Lohff, W.: Artikel 'Dogma'. In: LThK III, 438 - 446; Rahner, K. und Lehmann, K.: 'Kerygma und Dogma'. In: MySal I, 622 - 703 und neuerdings Wickert,U. und Ratschow, C,H.: Artikel 'Dogma'. In: TRE IX, 26 - 41. Vgl. außerdem Söll, G.: Dogma und Dogmenentwicklung. Freiburg 1971 (Handbuch der Dogmengeschichte :I, 5).)

Das von der Kirche verkündete Dogma widerspricht nicht der Freiheit und Vernunft des Menschen, weil das 'Dogmatische' ein Wesenselement des Menschen ist: "Das Dogma wendet sich in seinem absoluten und verpflichtenden Anspruch an den wesentlich freien Menschen; es ist also eine Wahrheit, die nur in der freien Glaubensentscheidung richtig gehört und ergriffen werden kann. Dieser Mensch hat aber schon immer eine 'dogmatische' Existenz, insofern er als Geist bestimmte Wahrheiten (auch historischer Art) nicht ohne Selbstzerstörung leugnen kann, wenn sie vielleicht in ihm auch nur in einer vorwissenschaftlichen, ja unthematischen Weise gegeben sind." (84/85) Das Dogma darf deshalb auch nicht nur theoretisch und als begrifflicher Überbau des Glaubens verstanden werden, sondern es ist Geschehnis des Heils: "... insofern ist Dogma wesentlich nicht bloß Satz 'über' etwas, sondern als in der

Gnade (= Selbstmitteilung Gottes) angenommenes das begrifflich zu sich selbst kommende Ereignis selbst, das in ihm mitgeteilt wird." (85) In der Zustimmung zu ihm entdeckt der Mensch durch es die Wahrheit: "Dogma ist selbst Leben, insofern in ihm die Selbstmitteilung Gottes selbst geschieht, da es nur in der Wirklichkeit des Geglaubten selbst (Gnade) erfaßt werden kann." (85)

Chesterton hält an der Kirchlichkeit des Dogmas in einem strengen Sinn fest. Gleichzeitig faßt er die dogmatische Existenz des Menschen jedoch auch ganz allgemein, wenn er sagt: "Man can be defined as an animal that makes dogmas." (Heretics, 288) Er verwendet den Begriff Dogma deshalb auch für alle und nicht nur für explizit theologische Meinungen, an denen Menschen mit dem Anspruch auf Wahrheit festhalten. Insofern steht er in der Tradition des analytischen Denkens in England und Amerika. A.N.Whitehead zum Beispiel definiert in seinem 1926 erstmals erschienenen Buch 'Religion in the Making': "The dogmas of religion are the attempts to formulate in precise terms the truths disclosed in the religious experience of mankind. In exactly the same way the dogmas of physical science are the attempts to formulate in precise terms the truth disclosed in the sense-perception of mankind." (Religion in the Making. New York und Scarborough 1974. 57.) Sein Dogmenbegriff ist positiv, allgemein und tatsachenbezogen: "A dogma is the expression of a fact as it appears within a certain sphere of thought." (ebd., 125)

9

'Gaudium et Spes', Nr.8. Konzilskompendium, 455.

10

Chestertons Werk wird hier im Sinne Congars theologisch interpretiert, der über ihn und andere Schriftsteller schrieb: "Wer aber wollte sagen, solche Männer hätten nicht eine echte Lehrverkündigung apostolischer Art gegeben im Bereich der Apologie? Das Zeugnis und das Gedankengut der Laien entfalten Werte, welche diejenigen der Diener der Kirche viel weniger gut zustandebringen. Da sie es nicht von ihrem Beruf her tun, verschaffen sie sich besser Gehör und kommen wirksamer an." (Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart 1956. 499). Selbstverständlich ist damit die ganze Problematik des Verhältnisses von Glaube, Theologie und Literatur angesprochen, die gewöhnlich unter dem Stichwort 'christliche Literatur' abgehandelt wird und unter dem sich die unterschiedlichsten Ansätze finder, von der Überzeugung, daß es eine 'christliche' Literatur nicht geben kann, bis hin zu der Auffassung, jede Literatur, die nicht christlich ist, sei gefährlich für die Menschen. Zur Frage einer 'christlichen Literatur' und des Stellenwertes von Dogma in ihr vgl. u.a. Hohoff, C: Was ist christliche Literatur? Freiburg 1966; Rahner, K: Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. sein. In: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln, Zürich, Köln 1966. 386 - 400; Mann, 0. (Hrsg.): Christliche Dichter im 20. Jahrhundert. Beiträge zur europäischen Literatur. 2., veränderte und erweiterte Auflage. Bern und München 1968; Sölle,D.: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt-Neuwied 1973; Krzywon, E.J.: Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Lteraturtheologie. In: Stimmen der Zeit 192(1974), 108 - 116; ders.: Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz. In: Stimmen der Zeit 193(1975), 199 - 204; Concilium 12(1976), H.5: Theologie und Literatur (mit Beiträgen von Metz, Chenu, Scannone u.a.); Kranz,G.: Lexikon der christlichen Weltliteratur. Freiburg 1978 (Standardwerk; sehr informativ die Einführung 'Christliche Literatur - Begriff, Rezeption, Relevanz', 1 - 46) sowie Seckler,M. /Petuchowski, J./ Ricoeur, P. /Brinkmann, R.: Literarische und religiöse Sprache. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek. Hrsg. von F.Böckle u.a. Freiburg 1981. 2, 71 - 130 (mit ausführlicher Bibliographie).

11

Hilaire Belloc ist als Schriftsteller bei uns hauptsächlich durch die Beschreibung einer Pilgerreise mit dem Titel: 'Der Weg nach Rom' bekannt geworden. Eine umfassende Biographie Bellocs bietet Robert

Speaight: The Life of Hilaire Belloc. London 1957. John McCarthy untersucht in 'Hilaire Belloc. Edwardian Radical' (Indianapolis 1978) Bellocs politische Rolle im England Edwards VII. Zum Verhältnis Belloc - Chesterton vgl. Corrin, J.P.: G.K.Chesterton and Hilarie Belloc. The Battle Against Modernity. Athens und London 1981 (Ohio University Press).

12
Maurice Baring (1874 - 1945) schrieb Gedichte, Dramen und Romane. Bemerkenswert ist seine Autobiographie 'The Puppet Show of Memory' (1922).

13
Zu Cecil Chesterton vgl. die Biographie von Brocard Sewell: Cecil Chesterton (Faversham 1975), sowie die Erinnerungen seiner Frau Ada Chesterton, die ebenfalls im Journalismus tätig war: The Chestertons. London 1941.

14
Sehr informativ ist die kurze Einführung in den Distributismus bei Dayras, S. und D'Haussy, C: Le Catholicisme en Angleterre. Paris 1970. 198 - 205. Vgl. auch Canovan, M: G.K.Chesterton. Radical Populist. New York und London 1977. Chesterton selbst umreißt das Programm des Distributismus in seinem Buch: The Outline of Sanity. London 1926.

15
Dorothy Collins lebt in Beaconsfield (Buckinghamshire) und betreut dort eine der umfangreichsten Sammlungen von Chestertonia, die später dem British Museum anvertraut werden soll. Einen Überblick über Chestertonsammlungen in Amerika gibt Higgins, C: Chesterton Collections in the U.S. and Canada. In: The Chesterton Review 6(1979/1980), 165 - 205.

16
Chestertons Werk wird dokumentiert bei: Sullilvan, J.:. G.K.Chesterton. A Bibliography. London 1958; ders: Chesterton Continued. London 1968; ders.:. Chesterton Three: A Bibliographical Postscript. Bedford 1980, sowie ders.: Additions to Chesterton Three. In: Chesterton Review 7(1981), 225 - 228.

17
Ward, M: Gilbert Keith Chesterton. London 1944. 140.

18
Ward (1944), 139/140.

19
Barker, D.: G.K.Chesterton. A Biography. New York 1973. 134/135.

20
Furlong, W. B.: Shaw and Chesterton. The Metaphysical Jesters. Pennsylvania State U.P. und London 1970. 65/66.

21
Ward (1944), 138.

22
Vgl. Barker, Karikatur abgebildet zwischen Seite 160 und 161, und Riewald, J,G. (Hrsg.): Beerbohm's Literary Caricatures: From Homer to Huxley. London 1977. 113, 117 und 119. Zu Beerbohm (1872 - 1956), genannt 'The Incomparable Max', einer Schlüsselfigur des 'Fin de Siècle' in England, vgl. Riewald. J. G.

(Hrsg.): The Surprise of Excellence. Modern Essays on Max Beerbohm. Hamden (Connecticut) 1974. Der Band gibt ein umfassendes Bild von Beerbohm. 23
Furlong, 7. Furlongs Buch ist die bislang eingehendste Studie der Freundschaft zwischen Shaw und Chesterton. Chesterton selbst hat eine Shaw-Biographie geschrieben, die 1909 erschien (erweiterte Fassung 1935 mit einem Zusatzkapitel 'The Later Phases'), und wie die meisten seiner Biographien weit mehr die Weltanschauung seiner Persönlichkeit als ihre Lebensgeschichte behandelt. Shaw seinerseits hat Chesterton in der Gestalt des Immenso Champernoon ein Denkmal gesetzt. Vgl. Shaw, G.B.: A Glimpse in the Domesticity of Franklyn Barnabas. In: The Black Girl in Search of God and Some Lesser Tales. London 1934. 213 - 259. Zu Shaws Biographie vgl. ansonsten Pearson, H.: Bernard Shaw. His Life and Personality. London 1961. Sehr informativ im Hinblick auf Biographie, Weltanschauung und Werk Shaws ist eine Aufsatzsammlung, die kritische Arbeiten aus dem Zeitraum von 1910 bis 1976 umfaßt und eine Auswahlbibliographie enthält: Otten, K. und Rohmann, G, (Hrsg.): George Bernard Shaw. Darmstadt 1978 (WdF 388). Shaws Auffassung vom Christentum und dessen Darstellung in seinen verschiedenen Dramen untersucht Abbott, A.S.: Shaw and Christianity. New York 1965. Einen Einblick in die weltanschaulichen Unterschiede zwischen Shaw und Chesterton gibt Donaghy, H.: A Comparison of the Thought of George Bernard Shaw and G.K.Chesterton. Ann Arbor 1967. Schließlich sei noch auf eine Anthologie verwiesen, die Reden Shaws zu religiösen Fragestellungen versammelt: Smith, W.S.: (Hrsg.): The Religious Speeches of Bernard Shaw. Pennsylvania U.P. 1963.

24
Shaw, G.B. und Chesterton, G.K.: Ein Streitgespräch unter Vorsitz von Hilaire Belloc. Bremen 1930. 12.

25
Furlong, 188.

26
Brief Shaws an Chesterton, zitiert bei Furlong, 129.

27
Pearson, H: Shaw - Chesterton. In: Biancolli, L.: Große Gespräche aus Geistesgeschichte und Weltpolitik. 2. Auflage. Hamburg 1959. 388 - 397.

28
Pearson, 391.

29
Biancolli, 391.

30
Biancolli, 392/393.

31
Biancolli, 395.

32
Biancolli,393.

33
Chesterton, G.K.: Autobiography. 3.Auflage. New York 1936. 180.

34

Zitiert bei Barker, 251.

35
Barker, 251.

36
Miller, H.: Die Literatur und das Obszöne. Briefwechsel mit Elmer Gertz 1962 - 1964. 'München 1981. 138.

37
Vgl. *Pfleger*, K.: Chesterton, der Abenteurer der Orthodoxie. In: Geister, die um Christus ringen. 5.Auflage. Heidelberg 1951. 179 - 204.

38
Maurois, A.: G.K.Chesterton. In: Träumer und Denker. Zürich und Leipzig 1943. 88 - 119.

39
Maurois, 89. Dieses Chesterton-Bild mit dem harmonisierenden Tenor: 'Nichts konnte seinen Frohsinn verdunkeln", dem jedes Bewußtsein für die negative und krisenhafte Dimension dieses Lebens abgeht, herrscht auch im katholischen Feuilleton vor. Typisch dafür etwa (die Beispiele ließen sich vermehren): Rössler, M.: Lachen als Weltanschauung. Zum 100.Geburtstag von Gilbert Keith Chesterton. In: Erdkreis 24(1974), H.8, 309 - 316.

40
Amery, C,: G,K,Chesterton oder der Kampf gegen die Kälte. Freiburg und Heidelberg 1981. 12.

41
Amery , 13.

42
Amery, 13/14.

43
Tucholsky, K.: Gesammelte Werke. 3 Bände. Hamburg 1960. I, 674.

44
Tucholsky, I, 676. vgl. auch I, 487; II, 1026ff; III,619ff.

45
Bloch.E.: Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Erweiterte Ausgabe. Frankfurt 1962, 26.

46
Bloch, 27.

47
Janousch.G. : Gespräche mit Kafka. Erinnerungen und Zeichnungen. Frankfurt 1951. 53/51.

48
Amery, 26.

49
Evans,H.; G.K. Chesterton (Cambridge University Press 1939). Reprint New York 1972. 134.

50
'The Chesterton Review' wird seit 1974 von Ian Boyd herausgegeben und erscheint vierteljährlich am St.Thomas More College in Saskatoon (Saskatchewan), Kanada. Mitarbeiter der 'Review' sind John Sullivan, Marshall McLuhan, David L. Derus, Leo A. Hetzler und andere, die in der Chestertonforschung einen Namen besitzen.

51
Sullivan, J. (Hrsg.): G.K. Chesterton. A centenary Appraisal. London 1974. Preface X.

52
Clipper, L.: G.K.Chesterton. New York 1974. 8.

53
Erstmals New York 1943. Zur hier zitierten Ausgabe vergleiche Anmerkung 17. Der Ergänzungsband enthält Gelegenheitsgedichte, Zeichnungen und Briefe Chestertons. Er versammelt darüber hinaus Photos von Chesterton, Anekdoten, Erinnerungen von Zeitgenossen u.a. und ist eine Fundgrube für jeden, der sich ein Bild von Chestertons Persönlichkeit und ihrem Charme machen will: Ward. M.: Return to Chesterton. London und New York 1952.

54
Ward 1952, 43.

55
Ward 1952, 46.

56
Ward, 184.

57
Wills, G.: Chesterton. Man and Mask. New York 1961.

58
Wills , 32.

59
Wills, 2o.

60
Wills, 28.

61
Wills, 209/210.

62
Vergleiche Anmerkung 19.

63
Barker, 50/51.

64
Barker, 59.

65
Barker, 59.

66
Stach. I. v.: Orthodoxie von G.K.C. In: Hochland 6/II (1909), 747 - 748.

67
Wolff.E: Literarisches Christentum. In: Hochland 7/I (1909/1910), 207 - 212. Zitat 212. Im 'Hochland' hat Chesterton wiederholt Beachtung gefunden. Vgl. Bry, C.C.: G.K. Chesterton. 20/I (1922/1923), 374 - 391; Belloc, H,: Gilbert Chesterton. 33/II (1936), 474 - 477; Sellmair, J.: Gilbert Keith Chesterton. 35/I (1937/1938), 2o2 - 219; Müllerott, M.: Neues über Chesterton. 43 (1950/1951), 155 - 164 und ders.: Chesterton und sein Kreis. 48 (1955/1956), 393 - 396.

68
Evans, 39.

69
Boyd, I.: The Novels of G.K.Chesterton. A Study in Art and Propaganda. London 1975. 3.

70
Cammaerts, E,: The Laughing Prophet, The Seven Virtues and G.K.Chesterton. London 1937.

71
Marie Virginia, Sr.: G.K. Chesterton's Evangel. New York u.a. 1937. 72
Mohrdieck. W: Gilbert Keith Chesterton als Katholik, Phil. Diss. Hamburg 1940.

73
Morsbach, A.: G.K.Chesterton. Die weltanschauliche Entfaltung im Katholizismus. Phil. Diss. Heidelberg 1954.

74
Neben den beiden zitierten Arbeiten sind in Deutschland zwischen 1937 und 1982 ganze vier Dissertationen über Chesterton erschienen, die letzte 1964: Hoffmann, G.: Gilbert Keith Chesterton als Propagandist. Dresden 1937; Kuhn. H.: Der Gemeinschaftsgedanke bei Chesterton. Bochum-Langendreer 1939; Menrad, .: Der Fortschrittsgedanke bei Chesterton. Freiburg 1939; Fabritius, R.: Das Komische im Erzählwerk G.K.Chestertons. Tübingen 1964. Keine der genannten Arbeiten entstammt einer theologischen Fakultät.

75
Kenner. H.: Paradox in Chesterton. London 1948.

76
Kenner, 22.

77
Kenner, 28.

78
Denis, Y.: G.K. Chesterton: Paradox et Catholicisme. Paris 1978.

79

Denis, 362.

80
Hollis, C: The Mind of Chesterton. London. Sydney. Toronto 1970. 97.

81
Hollis, 290.

82
Hart, T.N.: G.K.Chesterton's Case for Christianity: A Critical Study. Ann Arbor 1974.

83
Hart, 106.

84
Hart, 47/48.

85
Hart, 233.

86
Vergleiche Boyd.

87
Boyd, 1.

88
Boyd, 5.

89
Boyd, 6.

90
Boyd, 10.

91
Chesterton hat diesen Zusammenhang immer wieder betont. Stellvertretend hierfür sei eine Stelle aus der soziologisch orientierten Zeitkritik 'What's Wrong with the World' (London u.a. 1910) zitiert: "Certainly, at least, we need a theorist. A practical man means a man accustomed to mere daily practice, to the way things commonly work. When things will not work, you must have the thinker, the man who has some doctrine about why they work at all. It is wrong to fiddle while Rome is burning; but it is quite right to study the theory of hydraulics while Rome is burning." (10/11).

92
Hunter, L.: G.K.Chesterton. Explorations in Allegory. London and Basingstoke 1979. 160.

93
Hunter, 134.

94
Derus, D.L.: The Literary Theory and Practice of G.K.Chesterton. Ann Arbor 1968.

95
Derus, 258/259.

96
Mason, M.: The Centre of Hilarity. A Play upon Ideas about Laughter and the Absurd. London und New York 1959.

97
Mason, 176..

98
Mason, 256.

99
Mason, 184.

100
Taylor, A.J.: The Economy. In: Nowell-Smith, S. (Hrsg.): Edwardian England 1901 - 1914. London 1964. 103 - 138. 105.

101
Budd, S.: Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society 1850 - 1960. London 1977. 151.

102
Budd, 139.

103
Wilde, O.: The Picture of Dorian Gray. Harmondsworth 1975. 5.

104
Wilde, 5.

105
Vgl. auch Mayer, H.: Außenseiter. Frankfurt 1975. Im Kapitel 'Zur Typologie der homosexuellen Literatur' (260 - 281) wird u.a. Wildes 'Dorian Gray' besprochen und in Bezug zum Schicksal seines Verfassers gesetzt.

106
Jackson, H.: The Eighteen Nineties. A Review of Art and Ideas at the Close of the Nineteenth Century. New Jersey 1976. 31.

107
Laski,M.: Domestic Life. In: Nowell-Smith, 139 - 212. Zitat: 210.

108
Budd, 62. Vgl. hierzu auch: Norman, E.R.: Anti-Catholicism in Victorian England. London 1968.

109
Clipper, 116.

110
Chesterton,G.K.: The Artistic Side. In: The Coloured Lands. London 1938 . 107 - 110.

111
The Artistic Side. Coloured Lands, 109/110.

112
Chesterton, G.K.: Robert Browning. London 1903. Browning (1812 - 1889) galt als esoterischer und schwerverständlicher Dichter. Chesterton widerlegt dieses Vorurteil. Vgl. Browning,R.: The Ring and the Book. Band V und VI der Centenary Edition, London 1912, und die Übertragung von Cecile Gräfin Keyserlingk: Der Ring und das Buch. Leipzig 1927.

113
Chesterton, Browning, 173.

114
Chesterton, Browning, 176.

115
Chesterton, Browning, 176.

116
Morsbach, 16.

117
Hart, 113.

118
Chesterton,G.K.: The Everlasting Man, London o.J. 156. Vgl. hierzu auch: Chesterton,G.K.: A Plea for Partial Historians. In: Lunacy and Letters. Hrsg. von D.Collins. London und New York 1958.

119
Everlasting Man, 157.

120
Chesterton,G.K.: Orthodoxy. New York 1959. 84.

121
Orthodoxy., 84.

122
Berger,P.: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt und New York 1975. 71.

123
Solipsismus bezeichnet die philosophische Lehre, daß allein das Ich wirklich und die Außenwelt bloße Vorstellung sei. Man kann ihn einen extremen subjektiven Idealismus nennen. C.D.Rollins unterscheidet Egoismus, metaphysischen Solipsismus und epistemologischen Solipsismus. Ein Verfechter des Egoismus ist Max Stirner. Vertreter des metaphysischen Solipsismus sind Hume, Locke, Berkeley, sowie Fichte. Carnap wird dem epistemologischen Solipsismus zugerechnet. Vgl. Collins,C.D.: Artikel 'Solipsism'. In: Edwards.P. (Hrsg.): The Encyclopedia of Philosophy. New York und London 1967. VII, 487 - 491; sowie Wisser,R.: Artikel 'Solipsismus'. In: RGG VI, 132 - 133. Beide Artikel enthalten weiterführende Literaturangaben.

124

Autobiography, 88.

125
Metz,J.B.: Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma. In: Concilium 12(1976), 311 - 315. Zitat: 311. (vgl. auch den Exkurs 'Theologie als Biographie?'. eine Überarbeitung des zuerst zitierten Aufsatzes, in: J.B.Metz: Glaube in Geschichte und Gegenwart. Mainz 1977. 195 - 203).

126
Metz., 312.

127
Metz., 312.

128
Sloterdijk.P.: Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der zwanziger Jahre. München und Wien 1978. - Sein Ansatz ist folgendermaßen beschrieben: "Hatte sich die alte Entlarvungskritik damit begnügt, die politischen und privaten Lebenslügen der Menschen aufzudecken, so geht die Analyse der Erfahrungsorganisation einen konstruktiven Weg; sie will versuchen, das Bewußtsein zu begleiten auf seinem Weg von Erlebnissen zu Erfahrungen und Begriffen, darauf gefaßt, daß die Gefühle, Körper und Gesten der Individuen sich an mehr erinnern, als in der Sprache des Kopfes gesagt wird." (13)

129
Sloterdijk, 6.

130
Sloterdijk. 5.

131
Sloterdijk, 21.

132
Vgl. auch: Olney.J.: Metaphors of Self. The Meaning of Autobiography. Princeton 1972. Olney bietet in seinem Buch einen interessanten Versuch in diese Richtung. Er geht davon aus: "... that all dogma and proof, i.e., formulations and facts of religious belief, are founded deep in autobiography; that all philosophy, indeed, and all knowledge is real only in autobiography." (49) Im Zentrum seiner Bemühungen steht deshalb die Metapher in der Autobiographie, weil sie ein objektiv feststellbarer Zugriff auf das Subjektive ist. Vgl. insbesondere das Kapitel über J.H.Newman, 202 - 232.

133
Schütz,A.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. 2.Auflage. Frankfurt 1981, insbesondere Abschnitt II 'Die Konstitution des sinnhaften Erlebnisses in der je eigenen Dauer' (62 - 136) und Abschnitt III 'Grundzüge einer Theorie des Fremdverstehens' (137 - 197).

134
Schütz, 68.

135
Schütz, 68.

136

Schütz, 95.

137
Schütz, 69.

138
Schütz, 94.

139
Schütz, 98.

140
Schütz, 101 (im Original kursiv).

141
Autobiography, 76.

142
Schütz, 103.

143
Schütz, 102.

144
Schütz, 109 (im Original kursiv).

145
Schütz, 11o/111.

146
Schütz, 112.

147
Olney sieht diesen Zusammenhang ebenfalls: "The focus through which an intensity of self-awareness becomes a coherent vision of all reality, the point through which the individual succeeds in making the universe take on his own order, is metaphor: the formal conjunction of single subject and various objects." (30) Zur Metapher als wirklichkeitsentdeckendem Begriff vgl. auch: Ricoeur,P. und Jüngel,E.: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München 1974. (Sonderheft evangelische Theologie).

148
Schütz, 178.

149
Schütz, 186.

150
Die Schützsche Unterscheidung von subjektivem und objektivem Sinn in einer Objektivation enspricht derjenigen von Sinn und Bedeutung im Begriff, die hier bevorzugt wird. Sie geht auf Gottlob Frege zurück. Vgl. Frege,G.: Über Sinn und Bedeutung, In: Funktion, Begriff, Bedeutung. Hrsg. von G.Patzig. 5.Auflage. Göttingen 1980. 40 - 65, sowie: Ausführungen über Sinn und Bedeutung. In: Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß. Hrsg. von G.Gabriel. Hamburg 1971. 25 - 34. Sehr erhellend ist hier die Einleitung des Herausgebers 'Logik und Sprachphilosophie bei Frege', XI - XXX.

151
Schütz, 190.

152
Schütz, 310

153
Schütz, 193.

154
Schütz,A. und Luckmann,T.: Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt 1979. 297/98

155
Schütz/Luckmann, 297/298,

156
Chesterton,G.K.: Tremendous Trifles. London 1909. 225.

157
Barker, 7/8.

158
Chesterton selbst schreibt zum Beispiel über seine Browning-Biographie: "... I wrote a book on love, liberty, poetry, my own views on God and religion (highly undeveloped), and various theories of my own about optimism and pessimism and the hope of the world ... " (Autobiography 95) Gleiches kann von anderen seiner Biographien behauptet werden. Vgl.: Carol,Sr.M.: G.K.Chesterton. The Dynamic Classicist. Patna 1971, "Many of the statements Chesterton makes of his subjects may aptly be quoted of himself." (314).

159
Orthodoxy 13.

160
Autobiography, 49.

161
Autobiography, 75.

162
Vgl. hierzu: Keen,S.: An Apology for Wonder. New York u.a. 1969. Keen lehnt sich stark an Chesterton an und prägt den Begriff 'ideopathology' (aus 'ideology' und 'pathology' (162), einer Philosophie, deren Aufgabe es sei, Begriffe des Lebens dahingehend zu bestimmen, inwiefern sie Leben entdecken oder zerstören.

163
Autobiography 49.

164
Autobiography 46.

165

Chesterton,G.K.: The Catholic Church and Conversion. London 1926. 106.

166
Orthodoxy 9/10.

167
Orthodoxy 11.

168
Orthodoxy, 6 (Preface).

169
Orthodoxy, 83.

170
Autobiography 355.

171Autobiography, 355. Vgl. hierzu: D'Hausay,C.: Le symbolisme de la cle dans l'oeuvre de G.K.Chesterton. Typoskript (noch unveröffentlicht). Dem Verfasser von Frau D'Haussy zur Verfügung gestellt.

172
Autobiography, 331.

173
Autobiography, 46.

174
Autobiography, 355.

175
Chesterton,G.K.: The Divine Detective. In: A Miscellany of Men. London 1912. 235 - 240. Zitat: 235.

176
Miscellany, 236.

177
Miscellany, 240.

178
Autobiography, 340.

179
Autobiography, 352/353.

180
Autobiography, 353.

181
Autobiography, 353.

182

Orthodoxy 6.

183
Orthodoxy, 6.

184
Orthodoxy, 6.

185
Chesterton,G.K.: A Defence of Baby-Worship. In: The Defendant. London 1901. 147 - 153. Zitat: 149.

186
Defendant, 149.

187
Defendant, 149.

188
Defendant, 150.

189
Ward, 14.

190
Ada Chesterton, The Chestertons, 119.

191
Ward, 13.

192
Ward,16.

193
Autobiography, 8

194
Ward, 17.

195
Vgl. auch: 'The Toy Theatre'. In: Tremendous Trifles, 145 - 151.

196
Autobiography 24.

197
Autobiography, 25

198
Autobiography, 25.

199
Autobiography, 31/32.

200
Autobiography, 49.

201
Autobiography, 26/27.

202
Vgl. hierzu: Rahner,K.: Gedanken zu einer Theologie der Kindheit. In: Schriften zur Theologie. Einsiedeln, Zürich, Köln 1966. VII, 313 - 329.

203
Autobiography 27.

204
Autobiography, 42.

205
Vgl. bei Thomas beispielsweise (zitiert nach: Thomas von Aquin. Auswahl. Übersetzung und Einleitung von Josef Pieper. Frankfurt und Hamburg 1956): Summa theologlca I,II,32,8: "Das Staunen ist eine Sehnsucht nach Wissen." (53); Summa theologiea I,85,6: "Die Sinne täuschen sich nicht über ihren Eigengegenstand." (54); sowie: Quaestio disputata de spe I ad 7: "Die Wahrheit des menschlichen Erkennens empfängt Richte und Maß vom Wesen des Dinges. Dadurch nämlich ist eine Meinung wahr oder falsch, daß ein Ding ist oder nicht ist." (55) Zum Einfluß der Scholastik auf Chesterton vgl.: Mroczkowski, P.: The Medievalism of G.K.Chesterton. A critical Enquiry. 2 Bände. Warschau und Krakau 1974/1976.

206
Chesterton,G.K.: St.Thomas Aquinas. 2.Auflage. London 1947. 133.

207
Thomas, 133.

208
Chesterton, Thomas, 147. Nochmals Thomas selbst: "Der Grund, weswegen der Philosoph dem Dichter sich vergleicht, ist dieser: beide haben es mit dem Staunenswerten zu tun." (Kommentar zu Aristoteles 'Metaphysik' I,3,Nr.55. Thomasauswahl, 53).

209
Autobiography 67.

210
Ward, 23.

211
Autobiography 52.

212
Ward, 28.

213
Autobiography 67.

214
Hetzler,L.A.: The Early Literary Career of G.K.Chesterton: His Literary Apprenticeship and an Analysis of his Thought 1874 - 1914. Ann Arbor 1964. 20. - Hetzlers Arbeit ist sehr informativ im Hinblick auf die Jugend Chestertons und seine frühen literarischen Versuche.

215
Barker, 38.

216
Barker, 39.

217
Autobiography 60.

218
Bentley wurde nicht nur mit seinen Nonsens-Gedichten bekannt, die später mit Illustrationen Chestertons versehen in Buchform erschienen (Biography for Beginners. London o.J.; More Biography for Beginners. London 1929), sondern auch durch seinen Kriminalroman 'Trent's Last Case' (London 1913) und seine Memoiren 'Those Days' (London 1940). Ein schönes Beispiel für Chestertons NonsensGedichte ist die Sammlung: Greybeards at Play and Other Comic Verse. Hrsg. von John Sullivan. London 1974.

219
Clerihew ist Bentleys zweiter Vorname. Eine Kostprobe des Clerihew folgt:

FRANCOIS LISZT

The Abbé Liszt
Hit the piano with his fist.

That was the way
He used to play.

220
Ward, 41/42.

221
Hetzler, 49. - Einen guten Einblick in Chestertons Jugendphilosophie geben die Erzählungen 'The Taming of the Nightmare' (in: Coloured Lands, 175 - 193) und 'The Wild Goose Chase' (in: Coloured Lands, 90 - 104), die beide um 1892 entstanden sind.

222
Hetzler, 43.

223
Ward, 42. - Ein Teil der Zeichnungen und Bilder aus dieser Zeit ist verschiedentlich reproduziert in: Coloured Lands.

224
Autobiography, 74.

225
Ward, 43.

226
Autobiography, 76/77.

227
Autobiography, 86.

228
Autobiography, 86.

229
Autobiography, 88.

230
Autobiography, 89. - John Bunyan (1628 - 1688) schildert seine Erfahrungen in 'Grace Abounding to the Chief of Sinners' (1666). Allgemein bekannt ist die Allegorie 'The Pilgrim's Progress' (1678/1684), in der Christian, der Christ, den Weg der Versuchungen im irdischen Leben bis zum Einzug ins himmlische Jerusalem geht.

231
Autobiography 77. - Chesterton und sein Bruder experimentierten beispielsweise mit einem Schreibgerät ('Planchette'), das angeblich unabhängig von menschlichem Einfluß bewegt wird und auf Fragen, die man an es stellt, schriftlich Auskunft gibt (Autobiography 77 - 80). Vgl. auch: Stichwort 'Planchette'. In: Bonin,W.F.: Lexikon der Parapsychologie und ihrer Grenzgebiete. Bern und München 1976. 398.

232
Der Teufel hat als literarische Gestalt schon den Schüler beschäftigt. Er schreibt 1891 eine Systematik der literarischen Teufel mit dem Titel: 'Half-Hours in Hades. An Elementary Handbook of Demonology' (Vgl. Coloured Lands, 59 - 77).

233
Autobiography, 76.

234
Autobiography, 89.

235
Autobiography, 76.

236
Chesterton,G.K.: Robert Louis Stevenson, London 1929. 65.

237
'Stevenson' ist erstmals 1927 erschienen und entsteht gleichzeitig mit den Jugendkapiteln von 'Autobiography'.

238
Stevenson, 71.

239
Stevenson, 68.

240
Stevenson, 72.

241
Stevenson,R.L.: Strange Case of Dr.Jekyll and Mr.Hyde. The Works. London 1906/1907. VI, 82.

242
Stevenson, 72.

243
Stevenson, 74.

244
Vgl. hierzu: Nuttall,A.D.: A Common Sky. Philosophy and Literary Imagination. London 1974. Nuttall behandelt den englischen Empirismus als Form des metaphysischen Solipsismus und sieht Chesterton in dieser Tradition. Die Beschäftigung mit Thomas habe ihn aus dem Solipsismus befreit (274ff.). Zum Problem des Bösen vgl. bei Chesterton selbst: The Collected Poems of G.K.Chesterton. London 1927; insbesondere die Gedichte 'A Chord of Colour' (294); 'Ecclesiastes' (299); 'The End of Fear' (319); 'The Aristocrat' (355/356); sowie die dramatische Szene 'The Wild Knight' (336 - 352). Lord Orm, das böse Prinzip in 'The Wild Knight', sagt von sich: "My one long thirst - to be alone and free./Free of all laws, creeds, codes. and common tests,/Shameless, anarchic, infinite." (349) Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Chestertons Drama 'Magic. A Fantastic Comedy' (London 1913), das in der Gestalt des 'Zauberers' spielerisch das Motiv vom Pakt mit den bösen Mächten abwandelt.

245
Chesterton.G.K.: The Diabolist. In: Tremendous Trifles, 225 - 231. - Zitat: 226.

246
Tremendous Trifles, 227.

247
Tremendous Trifles, 228.

248
Tremendous Trifles, 229.

249
Tremendous Trifles, 229.

250
Tremendous Trifles, 230.

251
Tremendous Trifles, 230.

252
Tremendous Trifles, 231.

253
Tremendous Trifles, 231.

254

Tremendous Trifles, 231.

255
Vgl. das Gedicht 'Thou shalt not kill', das den Selbstmordversuch eines Menschen schildert, der seiner selbst überdrüssig geworden ist, aber im Gedanken daran, daß ihn jemand lieben könnte, sein Vorhaben aufgibt:

"Then I cast down my knife upon the ground
And saw that mean man for one moment crowned.
I turned and laughed: for there was no one by -
The man that I had sought to slay was I." (Collected Poems, 301)

256
Chesterton,G.K.: The Extraordinary Cabman. In: Tremendous Trifles, 23 - 28. Zitat: 23.

257
Tremendous Trifles, 23.

258
Tremendous Trifles, 25.

259
Tremendous Trifles, 26/27.

260
Tremendous Trifles, 27.

261
Tremendous Trifles, 26.

262
Tremendous Trifles, 28.

263
Chesterton,G.K.: The Perfect Game. In: Tremendous Trifles, 17 - 22, Zitat: 20/21.

264
Tremendous Trifles, 21.

265
Tremendous Trifles, 21/22.

266
Tremendous Trifles, 22.

267
Tremendous Trifles, 22.

268
Tremendous Trifles, 22.

269

Autobiography, 89.

270
Orthodoxy, 21.

271
Orthodoxy, 22.

272
Brief Chestertons, zitiert bei Ward, 48.

273
Autobiography, 90.

274
Autobiography 89/90. Vgl. auch: 'The Great Minimum', Collected Poems, 115/116.

275
Autobiography, 91.

276
Autobiography, 90.

277
Zitiert bei Ward, 49.

278
Das bislang unveröffentlichte 'Notebook' wird ausführlich bei Ward und Hetzler zitiert. Zum Einfluß Whitmans vgl.: Whitman,W.: Leaves of Grass. Authoritative Texts, Prefaces, Whitman on his Art, Criticism. Hrsg. von Sculley Bradley. New York 1965; beispielsweise 'Song of Myself', Abschnitt 31: "I believe a leaf of grass is no less than the journey-work of the stars. ... " (59). Auch Henry Millers Vorliebe für Chesterton erklärt sich von hier. Vgl. etwa: Miller,H.: Von der Moral der Unmoral und andere Texte. Reinbek bei Hamburg 1979; insbesondere 'Lindenzweige und Verrat ' (147 - 153) und 'Schweb still wie der Kolibri' (171 - 182). Sachliche Übereinstimmungen zwischen ihnen bilden nicht nur ihre gemeinsame Bewunderung für Whitman, sondern auch ihre Verehrung der Kinder und die Überzeugung, daß Demut und Dankbarkeit die einzigen sinnvollen Haltungen gegenüber dem Wunder der Welt sind. Diesen Glauben an die Schöpfung bringt auch Millers Roman 'Wendekreis des Krebses' (Reinbek bei Hamburg 1979) zum Ausdruck. Ähnliches gilt für die Nähe Chestertons zu D.H.Lawrence. Vgl. Mason, 174/175.

279
Zitiert bei Hetzler, 58.

280
Zitiert bei Ward, 59.

281
Zitiert bei Ward, 59.

282
Zitiert bei Hetzler, 63.

283

Zitiert bei Ward, 58.

284
Zitiert bei Hetzler, 60.

285
Zitiert bei Ward, 61. Chesterton geht hier noch unbewußt völlig mit der Lehre des I.Vaticanum in 'Dei Filius' konform, daß das natürliche Licht der menschlichen Vernunft Gott aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkennen kann (Denzinger/Schönmetzer 3004).

286
Zitiert bei Ward, 61.

287
Chestertons Jugend muß auch auf dem Hintergrund der prüden viktorianischen Moral gesehen werden, die erst langsam ihren Einfluß verliert. Vgl. hierzu: Pearsall,R.: The Worm in the Bud. The World of Victorian Sexuality. Toronto 1969; sowie die äußerst lebendige und informative Darstellung dieser Welt in John Fowles Roman 'Die Geliebte des französischen Leutnants' (Frankfurt. Berlin. Wien 1970).

288
Ward, 46. Vgl. die auf den JDC bezogenen Gedichte 'A List' und 'The Cosmic Factories', ebd., 46.

289
Zitiert bei Ward, 77.

290
Zitiert bei Ward, 77.

291
Zitiert bei Ward, 77.

292
Zitiert bei Ward, 58.

293
Zu Bedford Park vgl.: Fletcher,I.: Bedford Park. Aesthete's Elysium? In: ders., (Hrsg.): Romantic Mythologies. London 1967. 169 - 207.

294
Der Einfluß von Yeats auf Chesterton ist nicht zu unterschätzen (vgl. Autobiography 146 - 151). Über ihn kam er nicht nur eng mit der irischen Märchen- und Sagenwelt in Berührung, sondern erhielt auch einen Einblick in die Welt der Theosophen, deren vom Hinduismus inspirierte und Okkultismus und Spiritismus verbindende Weltanschauung auf Helena Petrowna Blavatsky (1831 - 1891) zurückgeht. Sie hat ihre Lehren unter anderem in den Werken 'Isis Unveiled' (1877) und 'The Secret Doctrine' (1888) dargestellt. Vgl. auch: Derus,D.L,: Chesterton and W.B.Yeats. Vision, System and Rhetoric. In: Chesterton Review 2(1975/1976), 197 - 213.

295
Autobiography, 142/143.

296

Autobiography, 143/144. - Eine ausgezeichnete Darstellung des Agnostizismus und seiner Hauptvertreter in der Generation vor Chesterton bietet: Ulke,K.-D.: Agnostisches Denken im Viktorianischen England. Freiburg und München 1980.

297
Autobiography, 130.

298
Autobiography, 152.

299
Zitiert bei Wills. 77.

300
Christopher Dawson bemerkt zu Chestertons Brautschau: "I feel that Chesterton's courtship needs a learned German excursus on the 'Wesen und soziologische Grundlagen' of English suburban courtly love in the last decade of the nineteenth century." (Zitiert bei Ward, Return to Chesterton, 39.). In diesem Zusammenhang ist auch die Rolle der Frau in Chestertons Work von Interesse. Vgl.: D'Haussy,C.: L'image de la femme dans l'oeuvre de G.K.Chesterton. Annales publiées trimestriellement par l'Université de Toulouse - Le Mirail. Nouvelle Série. XVI(1980), Fascicule 1, 137 - 148.

301
Brief Chestertons zitiert bei Ward, 93/94.

302
Brief Chestertons, zitiert bei Ward, 94.

303
Noel war Führer der 'Church Socialist League'. 1910 wird er Gemeindepfarrer in Thaxted, das er zum Zentrum des 'Christian Socialism' in England macht. Seine katholisierende Tendenz äußert sich am deutlichsten in der Gründung des 'Catholic Crusade' 1918. Vgl. auch: Groves,R.: Conrad Noel and the Thaxted Movement. An Adventure in Christian Socialism. London 1967.

304
Autobiography, 157.

305
Autobiography, 159.

306
Autobiography,178.

307
Autobiography, 178/179.

308
Orthodoxy 79.

309
Heretics 196.

310

Heretics, 297.

311
Ein Kritiker schreibt in einer Rezension von 'Orthodoxy' im 'Observer' vom 4.10.1908: "He reveals himself, indeed, as a reactionary of a pronounced type; and it is really difficult to see how he can avoid Roman Catholicism." Zitiert in: Conlon,D. (Hrsg.): G.K.Chesterton. The Critical Judgements 1900 - 1937. Antwerpen 1976. 172. - Conlon versammelt Zeitungsrezensionen und Aufsätze zu Chestertons Werken. Der Folgeband, der den Zeitraum bis 1974 umfassen soll, ist angekündigt, aber noch nicht erschienen.

312
Catholic Church and Conversion 89.

313
Catholic Church and Conversion 58.

314
Catholic Church and Conversion, 59/60.

315
Catholic Church and Conversion 71.

316
Zu Knox vgl.: Waugh,E.: The Life of Ronald Knox. London 1959. Waugh schildert auch die Rolle von Knox bei Chestertons Übertritt zum Katholizismus. Knox selbst hat sich mehrfach über Chesterton geäußert. Vgl. insbesondere: Knox,R.: G.K.Chesterton. In: Literary Distractions. London und New York 1958. 153 - 169.

317
Brief Chestertonsp zitiert bei Ward, 389.

318
John O'Connor hat seine Erinnerungen an Chesterton nach dessen Tod in einem Buch zusammengefaßt: O'Connor,J.: Father Brown on Chesterton. London 1937.

319
Autobiography 337/338.

320
Autobiography, 340.

321
Brief Chestertons, abgedruckt bei Waugh. 207/208.

322
Autobiography, 340.

323
Autobiography, 342.

324
Autobiography, 354.

325
Religionsfreiheit, Nr.1, Konzilskompendium 662.

326
Hart, 5.

327
Hart, 9/10.

328
Hart, 10.

329
'G.K.Chesterton's Orthodoxy'. Nicht gezeichnete Rezension. The Times Literary Supplement, 1.10.1908. Conlon 171.

330
Conlon, 171.

331
Bax,E.: Spiritual Spoof. The New Age, 5.11.1908. Conlon 180.

332
Heretics, 4.

333
Heretics, 4.

334
Heretics, 3.

335
Heretics, 3.

336
Heretics, 8.

337
Heretics, 5.

338
Heretics, 5/6.

339
Heretics, 289/290.

340
Heretics, 302.

341
Heretics, 288.

342
Heretics, 7.

343
Heretics, 298.

344
Heretics, 297.

345
Heretics, 299.

346
Heretics, 301.- Vgl. hierzu die Bestimmungen Kants in der Vorrede zur zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft': "Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein), sondern dem Dogmatism, d.i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen." (Kant,I.: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Bd.III. Frankfurt 1968. 36.) Vgl. auch: Newman,J.H.: Weisheit im Gegensatz zu Glaube und Bigotterie. In: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten. Mainz 1964. 207 - 230. Newman nennt dort als Gefahren für die Wahrheit: " ... Liebe zum System, Theoretisieren,Phantasterei, Dogmatismus und Bigotterie... " (209), und von der Bigotterie sagt er, sie gebe vor: " ... zu verstehen, was sie behauptet, obgleich sie nichts versteht; ... " (222). Von den Bigotten gilt: "Aber die Theorie der Enggeistigen oder Bigotten ist schon innerhalb der nächsten Grenzen zu Ende, und ein ungeheures und erschreckendes Gebiet liegt noch jenseits, unbesetzt und in Aufruhr." (228).

347
Heretics, 299.

348
Heretics, 301.

349
Heretics, 216.

350
Joseph McCabe (1867 - 1955), ein ehemaliger Franziskaner, arbeitete als Lektor bei der 'Rationalist Press Association', übersetzte 1901 Haeckels 'Die Welträtsel' ins Englische und propagierte dessen Weltanschauung. Seine Lebensgeschichte hat er in den Büchern 'From Rome to Rationalism; or, Why I left the Church' (London 1896) und 'Twelve Years in a Monastery' (London 1921) beschrieben.

351
Heretics, 220.

352
Heretics, 222.

353
Heretics, 222

354
Heretics, 222/223

355
Heretics, 223.

356
Heretics, 225.

357
Heretics, 226.

358
Orthodoxy 121.

359
Heretics, 233.

360
Orthodoxy, 120.

361
Zur Entstehungsgeschichte von 'Heretics' vgl.: Evans,D.: The Making of G.K.Chesterton's 'Heretics'. In: Yearbook of English Studies 5(1975), 207 - 213.

362
Heretics, 14/15.

363
Heretics, 15.

364
R.W.L.: The Ultra-Decadent. Black and White, 8.7.1905. Conlon 104.

365
Heretics, 102.

366
George Moore (1852 - 1933) war stark von Zola beeinflußt. Die 'Confessions of a Young Man' erschienen 1888. Einer seiner eindrucksvollsten Romane ist 'Esther Waters' (1894), in dem er die Geschichte eines Dienstmädchens schildert, das verführt wird, ein uneheliches Kind bekommt, schließlich den Verführer heiratet und nach dessen Tod das Kind allein erzieht. Moores antikirchliche Haltung kommt insbesondere in 'The Lake' (1905) zum Ausdruck, der Geschichte eines Geistlichen, der sich vom Katholizismus löst, und in dem Christusroman 'The Brook Kerith. A Syrian Story' (1916), in dem Jesus nicht stirbt, sondern gerettet wird, und in seiner späteren Begegnung mit Paulus die Rede von der Gottessohnschaft als Wahn und Blasphemie bezeichnet.

367
Heretics, 127.

368

Heretics, 128.

369
Heretics, 129.

370
Heretics, 128.

371
Heretics, 233.

372
Heretics, 236.

373
Heretics, 165/166.

374
Heretics, 168.

375
Heretics, 125.

376
Chestertons Ibseninterpretation ist punktuell, sie dient seiner Argumentation. Deshalb verkürzt sie Ibsens Anliegen in seinem Werk stark. Vgl.: Balice,V.: Chesterton and Ibsen. A Misunderstanding. In: Chesterton Review 2(1975/1976), 215 - 225.

377
Heretics, 17.

378
Heretics, 24.

379
Heretics, 26.

380
Heretics, 26.

381
Heretics, 21.

382
Heretics, 22.

383
Heretics, 253.

384
Rudyard Kipling (1865 - 1936) erhielt 1907 den Nobelpreis. In 'The Islanders' (1902) übt er Kritik an den Engländern in der Heimat, dem 'auserwählten Volk', das seine Berufung zur Beherrschung der Welt

vernachlässige. Kiplings imperialistische Ideologie ist auch in den 'Jungle Books' (1894/1895) und in seinem Indienroman 'Kim' (1901) spürbar, den Büchern, die seinen Weltruhm begründen.

385
Heretics, 40.

386
Heretics, 42.

387
Heretics, 43.

388
Heretics, 43.

389
Heretics, 45.

390
Heretics, 108.

391
Heretics, 111.

392
Heretics, 18o. - Vgl. in diesem Zusammenhang auch Chestertons Roman 'The Napoleon of Notting Hill', in dem ein Londoner Stadtteil seine Eigenständigkeit gegen den Zugriff von Groß-London zu verteidigen sucht. Das Buch gehört heute in England zur Pflichtlektüre der alternativen Szene (vgl. Amery 11).

393
Heretics, 182

394
Heretics, 31.

395
Heretics, 35.

396
Heretics, 34.

397
Heretics, 34.

398
Heretics, 32.

399
Heretics, 185.

400
Heretics, 170.

401
Heretics, 143.

402
Heretics, 73.

403
Heretics, 140.

404
Die bekanntesten dieser Romane sind 'The Time Machine: An Invention' (1895), 'The War of the Worlds' (1898) und 'The First Men in the Moon' (1901).

405
Heretics, 26/27.

406
Heretics, 27/28.

407
Heretics, 28.

408
Heretics, 74.

409
Heretics, 74.

410
Heretics, 73.

411
Heretics, 56.

412
Heretics, 60.

413
Heretics, 60.

414
Ebd., 60.

415
Heretics, 276.

416
Anthony Hope (1863 - 1933), eigentlich Sir Anthony Hope Hawkins, schrieb mit 'The Prisoner of Zenda' (1894) einen der erfolgreichsten Romane im England der damaligen Zeit.

417
Robert Hichens (1864 - 1950) wird mit seiner Satire auf Oscar Wilde und Lord Alfred Douglas 'The Green

Carnation' (1894) bekannt.

418
Heretics, 204.

419
Heretics, 214/215.

420
Heretics, 215.

421
Heretics, 215.

422
Arthur Morrison (1863 - 1945) hatte Erfolg mit seinen Erzählungen 'Tales of Mean Streets' (1894) und mit seinem Roman 'A Child of the Jago' (1896), die in den Londoner Elendsvierteln spielen. Morrison kommt von Zola her und arbeitet bevorzugt mit dem 'Sekundenstil'.

423
Heretics, 279.

424
Heretics, 282.

425
Heretics, 284.

426
Heretics, 277/278.

427
Heretics, 277.

428
Heretics, 270.

429
Heretics, 274.

430
Heretics, 278.

431
Heretics, 276.

432
Heretics,246/247.

433
Heretics, 284/285.

434
Orthodoxy, 9. - George S. Street (1867 - 1936) stand der Dekadenz der Jahrhundertwende kritisch gegenüber und veröffentlichte eine Satire auf ihre Mitläufer: 'The Autobiography of a Boy' (1894).

435
Orthodoxy, 9.

436
Saturday Review, 15.7.1905. Ungezeichnete Rezension. Conlon, 105. - Der paradoxale Stil war Chestertons Markenzeichen und wurde immer wieder in Frage gestellt. Meist lief die Kritik darauf hinaus, daß es sich bei seinen Paradoxien um Wortspielereien handle, die zwar unterhaltsam seien, aber keiner Sache dienten. Der schon zitierte R.W.L. schrieb: "Mr.Chesterton, resigning the part whether of the philosopher or of the artist, contents himself in picking up casual grains of the sand and saying to his neighbours: 'Ha, this is gold dust! Ha, this is gold dust!' until they all turn to one another and smile, remarking: 'What a strikingly original way Mr.Chesterton has of looking at things!'" (Conlon 104). Die gleiche Tendenz hat ein hübsches Spottgedicht, das von Oliver Herford stammt:
"When plain folks such as you and I
See the sun sinking in the sky,
We think it is the setting sun:
But Mr.Gilbert Chesterton
Is not so easily misled;
He calmly stands upon his head,
And upside down obtains a new
And Chestertonian point of view.
Observing thus how from his toes
The sun creeps closer to his nose
He cries in wonder and delight
How fine the sunrise is tonight." (Zitiert bei Kenner, 13).

437
Orthodoxy, 12

438
Orthodoxy, 13.

439
Orthodoxy, 12.

440
Orthodoxy, 12.

441
Orthodoxy, Preface, 6.

442
Orthodoxy, 33.

443
Orthodoxy, 20.

444
Orthodoxy, 19.

445
Orthodoxy, 20.

446
Orthodoxy, 49.

447
Orthodoxy, 50.

448
Orthodoxy, 47/48.

449
Orthodoxy, 48.

450
Orthodoxy, 49. - Zu Chestertons Auffassung von den Märchen vgl. auch: 'The Dragons Grandmother'. In: Tremendous Trifles, 93 - 99; 'The Red Angel'. In: Tremendous Trifles, 101 - 107; 'Fairy Tales'. In: Chesterton, G.K.: All Things Considered. London 1908. 253 - 258; 'A Fairy Tale', In: ders, Lunacy and Letters. 103 - 107; und: 'The Ethics of Fairyland'. In: ders.: The Man Who Was Orthodox. A Selection from the Uncollected Writings of G.K.Chesterton. Hrsg. von A.L.Maycock. London 1963. 174 - 176. Von Chestertons Bezugnahme auf die Märchen her ließe sich auch die Nähe seiner unterhaltsamen Literatur zum Werk J.R.R.Tolkiens ('Der Herr der Ringe') und den theologisch motivierten Science-Fiction-Romanen von C.S.Lewis ('Out of the Silent Planet', 'Perelandra' und 'That Hideous Strength'), der bei uns durch die 'Dienstanweisungen für einen Unterteufel' bekannt geworden ist, begründen. Tolkien, Lewis und Chesterton sind ihrerseits stark von George MacDonald (1824 - 1905) und dessen Märchen und mythischen Erzählungen beeinflußt. Chesterton selbst verweist auf den unvergeßlichen Eindruck den 'The Princess and the Goblin' (1871) und 'Phantastes' (1858) in seiner Kindheit auf ihn gemacht haben. Vgl. hierzu: Hetzler, L.A.: George MacDonald and G.K.Chesterton. In: Durham University Journal. Neue Folge. 37(1975/1976), 176 - 182. (C.S.Lewis sieht die eigene Konversion zum Christentum übrigens im Zusammenhang der Lektüre von Chestertons 'The Everlasting Man'. Vgl.: Lewis,C.S.: Surprised by Joy. The Shape of my Early Life. Glasgow 1977. 178; und: Green,R.L. und Hooper,W.: C.S.Lewis. A Biography. Glasgow 1974. 101 - 118).

451
Chesterton, Defendant. 78.

452
Defendant, 101.

453
Orthodoxy, 50.

454
Orthodoxy, 51/52.

455
Orthodoxy, 52.

456
Orthodoxy, 53.

457
Orthodoxy, 53.

458
Orthodoxy, 53.

459
Orthodoxy, 53.

460
Chesterton, Defendant, 31.

461
Defendant, 34/35.

462
Chesterton, Defendant, 34.

463
Defendant, 35.

464
Heretics, 195.

465
Orthodoxy, 55.

466
Orthodoxy, 35.

467
Orthodoxy, 56.

468
Orthodoxy, 39/40.

469
Orthodoxy, 40.

470
Orthodoxy, 58.

471
Orthodoxy, 56/57.

472
Orthodoxy, 55.

473

Herbert Spencer (1820 - 1903) hat seine materialistische und deterministische Weltanschauung in dem mehrbändigen Werk 'A System of Synthetic Philosophy' (1855 - 1896) entwickelt.

474
Orthodoxy, 61.

475
Orthodoxy, 62.

476
Orthodoxy, 62.

477
Heretics, 192.

478
Heretics, 192.

479
Heretics, 192/ 193.

480
Heretics, 193.

481
Orthodoxy, 55.

482
Orthodoxy, 54/55.

483
Orthodoxy, 63.

484
Orthodoxy, 64.

485
Orthodoxy, 64/65

486
Orthodoxy, 61.

487
Orthodoxy, 56.

488
Orthodoxy, 64.

489
Orthodoxy, 65.

490

Orthodoxy, 79/80.

491
Newman,J.H.: Entwurf einer Zustimmungslehre. Mainz 1961. 173. - Chesterton hatte sich auch mit Newman beschäftigt. Bei einer Umfrage von T.P.'s Weekly gab er in seinem Lektürevorschlag für das Jahr 1908 neben Butlers 'Analogy', Coleridges 'Confessions of an Enquiring Spirit', den 'Bekenntnissen' des Augustinus und der 'Summa' des Thomas John Henry Newmans 'Apologia Pro Vita Sua' an. Hart stellt fest: 'His apologetic method is clearly under the influence of Newman" (13).

492
Robert Blatchford (1851 - 1943) war engagierter Sozialist. Maycock nennt ihn: "...one of the ablest journalists of his day... " (The Man who was orthodox, Einleitung, 55). Der 'Clarion' galt unter Blatchfords Leitung als wichtigstes Organ des englischen Sozialismus.

493
Autobiography, 181
.494
The Man who was orthodox, Einleitung, 44.

495
Autobiography, 181.

496
Autobiography, 181.

497
Zitiert bei Barker, 169.

498
The Man who was orthodox, 91.

499
The Man who was orthodox, 92.

500
The Man who was orthodox, 103.

501
The Man who was orthodox, 103.

502
The Man who was orthodox 103.

503
The Man who was orthodox, 103/104.

504
The Man who was orthodox, 150.

505
The Man who was orthodox, 15o.

506
The Man who was orthodox, 151.

507
The Man who was orthodox, 152.

508
The Man who was orthodox, 152/153.

509
The Man who was orthodox,153. - Vgl. die Parallelen bei Whitehead, der ebenfalls naturwissenschaftliche und religiöse Begriffsbildung gleichstellt und ihre Entdeckungsfunktion heraushebt: "Religion starts from the generalization of final truths first perceived as exemplified in particular instances. These truths are amplified into a coherent system and applied to the interpretation of life. They stand or fall - like other truths -by their success in this interpretation." (Whitehead, 120).

510
Orthodoxy, 33.

511
Orthodoxy, 78. Vgl. 'Religion in the Making'. "Progress in truth - truth of science and truth of religion - is mainly a progress in the framing of concepts, in discarding artificial abstractions or partial metaphors, and in evolving notions which strike more deeply into the root of reality." (Whitehead, 127).

512
Orthodoxy, 78.

513
Orthodoxy, 35.

514
Orthodoxy, 12.

515
Annie Besant (1847 - 1933) gehörte zunächst der National Secular Society unter Charles Bradlaugh an. Sie war in der Fabian Society engagiert, wurde dann aber zur Anhängerin des Spiritismus der Helena Blavatsky. Als Sozialreformerin engagierte sie sich im indischen Unabhängigkeitskampf.

516
Orthodoxy, 131.

517
Orthodoxy, 128.

518
Orthodoxy, 129.

519
Orthodoxy, 128.

520
Orthodoxy, 125.

521
Orthodoxy, 134.

522
Orthodoxy, 34.

523
Orthodoxy, 74.

524
Orthodoxy, 157.

525
Hart, 270.

526
Hart, 50.

527
Hart, 43.

528
Catholic Church and Conversion, 30.

529
Heretics, 153.

530
Orthodoxy, 142.

531
Orthodoxy, 143.

532
Orthodoxy, 142.

533
Orthodoxy, 143.

534
Orthodoxy, 154/155.

535
Orthodoxy, 156/157.

536
Orthodoxy, 158.

537
Newman, Zustimmungslehre, 176.

538

Orthodoxy, 15.

539
Orthodoxy, 158.

540
Orthodoxy, 118.

541
Orthodoxy, 126.

542
Orthodoxy, 118

543
Orthodoxy, 66/67.

544
Orthodoxy, 133

545
Orthodoxy, 77.

546
Orthodoxy, 77.

547
Orthodoxy, 77/78.

548
Orthodoxy, 78.

549
Orthodoxy, 67.

550
Orthodoxy, 67. - Vgl. Whitehead, 59: "Religion is worldloyalty."

551
Orthodoxy, 75.

552
Heretics, 93.

553
Orthodoxy, 134.

554
Orthodoxy, 94.

555
Orthodoxy, 140.

556
Die Londoner Positivisten lehnten sich stark an die katholische Kirche an, insbesondere was das äußere Ritual und die Liturgie betraf (sie besaßen z.B. 'neue' Sakramente).Gleichzeitig zeigten sie eine starke Tendenz zu autoritären Strukturen. Die Positivisten existierten in London bis zum Tod Harrisons 1923. Vgl.: Smith,W.S.: The London Heretics. 1870 - 1914. New York 1968. 84 - 104.

557
Heretics, 90.

558
vgl. Orthodoxy, 135.

559
Orthodoxy, 135.

560
Orthodoxy, 141.

561
Orthodoxy, 136

562
Orthodoxy, 136.

563
Orthodoxy, 136.

564
Everlasting Man, 283.

565
Everlasting Man, 283.

566
Jeweils London 1926.

567
Wells,H.G.: The Outline of History. Being a Plain History of Life and Mankind. The Definitive Edition. 2.Auflage. London. u.a. 1924. 61/62.

568
Wells, 62.

569
Wells, 275.

570
Wells, 275.

571
Wells, 271.

572
Wells, 272.

573
Wells, 272.

574
Wells, 277.

575
Wells, 279

576
Wells, 279. - Ungeachtet seiner theologiekritischen Haltung behandelt Wells in 'The Outline of History' die kathollsche Kirche eher neutral. Sein Antikatholizismus verschärft sich jedoch in seinen späteren Jahren immer mehr und er bekämpft die Kirche als das größte Hindernis für die Aufklärung. Sein Haß geht so weit, daß er 1941 die Bombardierung Roms fordert, weil er den Vatikan als das Zentrum der katholischen Verschwörung gegen den Frieden und den Fortschritt vernichten möchte. Er veröffentlicht 1943 ein Pamphlet, in dem er seine Vorwürfe zusammenfaßt und alle gängigen protestantischen Vorurteile bis hin zur Bezeichnung des Papstes als des Antichristen wiedederholt. (Vgl.: Wells,H.G.: Crux Ansata. An Indictment of the Roman Catholic Church. London 1943).

577
Everlasting Man, 302.

578
Everlasting Man, 192.

579
Everlasting Man, 303.

580
Everlasting Man, 19.

581
Everlasting Man, 22.

582
Everlasting Man, 23.

583
Everlasting Man, 49.

584
Everlasting Man, 50.

585
Everlasting Man, .51. - Der Erfahrungsbezug der Religion und ihre Einbettung in die Natur des Menschen wird neuerdings wieder herausgestellt. Vgl. zum Beispiel: Dux,G.: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt 1982. Es heißt dort: "Die Religion ist gebunden an die für den Menschen schlechterdings existentielle Aufgabe, die Grundstruktur der Wirklichkeit zu

thematisieren und auf ihre Konsequenzen für das menschliche Dasein hin abzufragen." (151) In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß Gerardus van der Leeuw sich in seiner 'Phänomenologie der Religion' (2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Tübingen 1956) mehrfach zustimmend auf Chestertons Auffassungen über die Religion und insbesondere auf 'Orthodoxy' und 'The Everlasting Man', bezieht. (Vgl. z.B. 475 und 773/774).

586
Everlasting Man, 51.

587
Everlasting Man, 28.

588
Everlasting Man, 28.

589
Everlasting Man, 24.

590
Everlasting Man, 40.

591
Everlasting Man, 39.

592
Everlasting Man, 43.

593
Everlasting Man, 43.

594
Everlasting Man, 34.

595
Everlasting Man, 32.

596
Everlasting Man, 33.

597
Everlasting Man, 34.

598
Vgl. hierzu: Himmelfarb,G.: Darwinism and the Darwinian Revolution. London 1959; sowie Kent,J.: From Darwin to Blatchford. The Role of Darwinism in Christian Apologetic 1875 - 1910. London 1966. Hent analysiert unter anderem die Funktion des Darwinismus in der Weltanschauung von Robert Blatchford, ohne allerdings auf dessen Kontroverse mit Chesterton Bezug zu nehmen.

599
Everlasting Man, 76.

600

Everlasting Man, 38.

601
Everlasting Man, 73/74.

602
Everlasting Man, 73.

603
Everlasting Man, 75/76.

604
Everlasting Man, 76.

605
Everlasting Man, 65.

606
Everlasting Man, 90.

607
Everlasting Man, 103.

608
Everlasting Man, 101.

609
Everlasting Man, 92.

610
Everlasting Man, 95.

611
Everlasting Man, 111.

612
Everlasting Man, 111. - Vgl. hierzu den interessanten Ansatz von Gerd Brand (Brand.G.: Gesellschaft und persönliche Geschichte. Die mythologische Sinngebung sozialer Prozesse. Stuttgart 1972). Er bestimmt Mythos folgendermaßen: "Vielmehr sehen wir Mythos als die Grundlage aller Deutung. Er ist in diesem Sinn eine Geschichte und zwar eine 'wahre': und erklärende. Seine Wahrheit und seine Erklärung sind aber, und das ist wesentlich, ineins Rechtfertigung ... Im Mythos verbinden sich Erklärung, ',Wahrheit', Ursprung und Rechtfertigung." (83) Brand kann, so Lebensgeschichte einen 'persönlichen Mythos' (83) nennen.

613
Everlasting Man, 113.

614
Everlasting Man, 118.

615
Everlasting Man, 197.

616
Everlasting Man, 116/117.

617
Everlasting Man, 120.

618
Everlasting Man, 199.

619
Everlasting Man, 141/142.

620
Everlasting Man, 140.

621
Everlasting Man, 141

622
Everlasting Man, 140.

623
Ebd., 143.

624
Everlasting Man, 153.

625
Everlasting Man, 153.

626
Everlasting Man, 182.

627
Everlasting Man, 183.

628
Everlasting Man, 186.

629
Everlasting Man, 109.

630
Everlasting Man, 107.

631
Everlasting Man, 105.

632
Everlasting Man, 122/123.

633

Everlasting Man, 191.

634
Everlasting Man, 191.

635
Everlasting Man, 191.

636
Everlasting Man, 191.

637
Everlasting Man, 196.

638
Everlasting Man, 196/197.

639
Everlasting Man, 197/198.

640
Everlasting Man, 198.

641
Everlasting Man, 200.

642
Everlasting Man, 203.

643
Everlasting Man, 204/205.

644
Everlasting Man, 205

645
Everlasting Man, 207.

646
Everlasting Man, 207.

647
Everlasting Man, 207/208.

648
Everlasting Man, 208.

649
Everlasting Man, 208.

650
Everlasting Man, 208.

651
Everlasting Man, 208/209.

652
Everlasting Man, 209.

653
Everlasting Man, 193.

654
Everlasting Man, 212.

655
Everlasting Man, 212.

656
Everlasting Man, 211.

657
Everlasting Man, 211.

658
Everlasting Man, 215.

659
Everlasting Man, 217.

660
Everlasting Man, 217/218.

661
Everlasting Man, 219.

662
Everlasting Man, 221.

663
Everlasting Man, 221.

664
'Vom Sorgen und Schätzesammeln', Mt 6,25 - 33 // Lk 12,22 - 34.

665
Everlasting Man, 229.

666
Everlasting Man, 234.

667
Everlasting Man, 235.

668

Everlasting Man, 232/233.

669
Everlasting Man, 233.

670
Everlasting Man, 279.

671
Everlasting Man, 281.

672
Everlasting Man, 281.

673
Everlasting Man, 281.

674
Everlasting Man, 281.

675
Everlasting Man, 285.

676
Everlasting Man, 283/284.

677
Everlasting Man, 284.

678
Everlasting Man, 287.

679
Chesterton hat seine positive Auffassung von der Aufgabe der Theologie an anderer Stelle klar formuliert: "There may be, and there has been, theology that was thin or dry or without consolation for men. But to talk as if it were possible for any science to attack any problem, without developing a technical language, and a method always methodical and often minute, merely means that you are a fool and have never really attacked a problem at all. Quite apart from the theory of a Church, if Christ had remained on earth for an indefinite time. trying to induce men to love one another, He would have found it necessary to have some tests, some methods, some way of dividing true love from false love, some way of distinguishing between tendencies that would ruin love and tendencies that would restore it. You cannot make a success of anything, even loving, entirely without thinking." (Vgl.: Chesterton,G.K.: The Thing. 2.Auflage. London 1929. 67).

680
Everlasting Man, 249.

681
Everlasting Man, 280.

682
Everlasting Man, 258.

683
Everlasting Man, 257.

684
Everlasting Man, 261.

685
Everlasting Man, 260.

686
Everlasting Man, 265/266.

687
Everlasting Man, 294.

688
Everlasting Man, 290.

689
Everlasting Man, 298.

690
Everlasting Man, 297.

691
Everlasting Man, 246.

692
Everlasting Man, 246/247.

693
Everlasting Man, 247.

694
Everlasting Man, 246.

695
Brecht, B.: Kleines Organon für das Theater. In: Gesammelte Werke. Band 16: Schriften zum Theater 2. Frankfurt 1967. 659 - 707. Zitat: 663.

696
Everlasting Man, 664.

697
Brecht, Werke 16, 673.

698
Brecht, Werke 16, 699.

699
Brecht kannte und schätzte Chesterton. In einer Skizze rechnet er seine Detektivgeschichten zu den

gelungensten Beispielen dieser Gattung: "Mitunter finden sich selbst Gestaltungen höherer Art: Der Schachdenker Poes, Conan Doyles Sherlock Holmes und der Pater Brown Chestertons." (Vgl.: Brecht,B.: Über den Kriminalroman. In: Gesammelte Werke. Band 19: Schriften zur Literatur und Kunst 2. Frankfurt 1967. 457/458. Zitat: 458).

700
Metz, Theologie als Biographie, 313.

701
Schütz, von dem ich den Ausdruck übernehme, kennzeichnet damit ein Wissen, von dem man erwartet, daß es für die Auslegung einer gegebenen Situation von Nutzen sein könnte.

702
Chesterton,G.K.: An Apology for Buffoons. In: The Well and the Shallows. 3.Auflage. London 1937. 1 - 22. Zitat: 21. - Karl Rahner stellt das Zerfallen der Wirklichkeit in unverbundene Subwelten auch für die Theologie fest: "Auch die Theologen wissen immer mehr und können sich gerade darum immer weniger verstehen; der einzelne Theologe kann immer weniger mit Sicherheit wissen, ob er auch den anderen Theologen verstanden hat." (Vgl.: Selvatico,P. und Kaufmann,L.: Karl Rahners Basler Vortrag. In: Orientierung 46(1982), 39 - 42. Zitat: 40).

703
Well and the Shallows, 21.

704
Well and the Shallows, 22.

705
Well and the Shallows, 22.

706
Chesterton.G.K.: William Blake. London und New York 1910. Zitat: 131. - William Blake (1757 - 1827), Maler, Zeichner und Schriftsteller, gilt als Musterbeispiel eines 'dunklen' Künstlers, dessen Visionen nur den wenigsten verständlich werden. Chesterton tritt in seiner Biographie dieser Auffassung entgegen. Was zu kritisieren sei, sei nicht seine Sprache, die ungewohnt aber präzise ist, sondern die Meinungen, die er in ihr verkünde.

707
Blake, 131/132.

708
Blake, 132.

709
Hunter, 166.

710
Well and the Shallows, 20.

711
Heretics, 221 .

712

Well and the Shallows, 21 .

713
Well and the Shallows, 13.

714
Ansätze zur Untersuchung der Mittel, derer Chesterton sich bedient, finden sich unter anderem bei Fabritius, der Komik und Typisierungen bei Chesterton darstellt, bei Christiane d'Haussy (La vision du monde chez G.K.Chesterton. Val-de-Marne 1981), die die Rolle von Raum, Zeit, Bewegung, Statik und die Funktion der Farben bei Chesterton behandelt, sowie bei Kirk, der die Metapher vom 'Verrückten' untersucht. (Vgl.: Kirk,R.: Chesterton, Madmen, and Madhouses. In: Montgomery,J.W. (Hrsg.): Myth, Allegory, and Gospel. An Interpretation of J.R.R.Tolkien, C.S.Lewis, G.K.Chesterton, Charles Williams. Minneapolis 1974. 33 - 51. .

715
Bader,E.D.: The Self-Reflexive Language. Uses of Paradox in Wilde, Shaw, and Chesterton. Ann Arbor 1970. 155/156.

716
Bader, 175.

717
Bader, 17.

718
Well and the Shallows, 18.

719
Well and the Shallows, 18/19.

720
Well and the Shallows, 16.

721
Well and the Shallows, 17.

722
Well and the Shallows, 19.

723
Clipper, 121.

724
Carol, 197.

725
Clipper, 159

726
Turbayne,C.M:: The Myth of Metaphor. Verbesserte Auflage. Columbia 1970.

727

Turbayne, 228.

728
Turbayne, 229.

729
Turbayne, 229.

730
Turbayne, 229.

731
Turbayne, 230.

732
Vgl. hierzu auch: Wisdom,J, Paradox and Discovery. Oxford 1965. Das Buch versammelt einige Aufsätze im Umkreis der Diskussion über die Funktion von Metaphern. Von besonderem Interesse sind Wisdoms Überlegungen zur religiösen Metaphorik in 'The Logic of God' (1 - 22) und zum Erkenntniswert scheinbar widersprüchlicher Aussagen in 'Paradox and Discovery' (114 - 138).

733
Die Erzählungen: The Club of Queer Trades; The Man Who Knew Too Much; Four Faultless Felons; The Poet and the Lunatics; Tales of the Long Bow; The Paradoxes of Mr.Pond. Die Romane: The Napoleon of Notting Hill; The Man Who Was Thursday; The Ball and the Cross; Manalive; The Flying Inn; The Return of Don Quixote. Zu den Pater-Brown-Geschichten vgl. weiter unten.

734
Brecht hat den inneren Bezug von Abenteuer- und Detektivgeschichte prägnant so formuliert: "Ein Abenteuerroman könnte kaum anders geschrieben werden, als als Kriminalroman: Abenteuer in unserer Gesellschaft sind kriminell. (Vgl.: Brecht,B.: Über die Popularität des Kriminalromans. In: Werke, 19, 450 - 457. Zitat: 453),. Musterbeispiel der Verbindung von Abenteuer und Kriminalität bei Chesterton Ist 'Manalive'.

735
Borges,J.L.: Über Oscar Wilde. In: Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur. München 1966. 188 - 191. Zitat: 191. Vgl. außerdem: Über Chesterton. Ebd., 192 - 195. Borges beschäftigt sich wie Chesterton auch eingehend mit Whitman, Wells und Shaw. Zum Einfluß Chestertons auf Borges vgl,: Gordon.A.: A Quiet Betrayal. Some Mirror Work in Borges. In: Texas Studies in Literature and Language. 17(1975/1976), 207 - 218.

736
Autobiography, 98.

737
Chesterton,G.K.: The Man Who Was Thursday. Harmondsworth 1976. 6.

738
Autobiography, 97/98.

739
Zitiert in TNT, Anhang, 186.

740
Autobiography, 100.

741
Autobiography, 100.

742
The Man who was Thursday, 13.

743
The Man who was Thursday, 17.

744
The Man who was Thursday, 28.

745
The Man who was Thursday, 44.

746
The Man who was Thursday, 44/45.

747
The Man who was Thursday, 29.

748
The Man who was Thursday, 38

749
The Man who was Thursday, 39.

750
The Man who was Thursday, 49.

751
The Man who was Thursday, 50.

752
Mit demselben Motiv arbeitet Chesterton in der PaterBrown-Geschichte 'The Invisible Man' (Vgl. die Sammlung 'The Innocence of Father Brown'). Niemand hat den Mörder gesehen, weil ihn jeder gesehen hat: Es war der Postbote.

753
The Man who was Thursday, 56

754
The Man who was Thursday, 65/66.

755
The Man who was Thursday, 78.

756
The Man who was Thursday, 81.

757
The Man who was Thursday, 82.

758
The Man who was Thursday, 82.

759
The Man who was Thursday, 88.

760
The Man who was Thursday, 103.

761
The Man who was Thursday, 116.

762
The Man who was Thursday, 126/127.

763
The Man who was Thursday, 146.

764
The Man who was Thursday,150.

765
The Man who was Thursday, 54/155. - Die Anklänge an die Jahwe-Reden in Hiob 38 - 41 sind hier besonders deutlich. Karin Youngberg kann deshalb in ihrem Aufsatz 'Job and the Gargoyles. A Study of 'The Man Who Was Thursday'' (In: Chesterton Review, 240 - 251) Chestertons Roman auf interessante Weise zum Buch Hiob motivisch in Bezug setzen.

766
The Man who was Thursday, 155.

767
The Man who was Thursday, 168.

768
The Man who was Thursday, 170.

769
The Man who was Thursday, 173.

770
The Man who was Thursday, 175.

771
The Man who was Thursday, 176.

772
The Man who was Thursday, 180.

773

The Man who was Thursday, 182.

774
The Man who was Thursday, 183.

775
The Man who was Thursday, 183.

776
The Man who was Thursday, 183. - Vgl. Mt 20,22 // Mk 10,38.

777
Samstag zitiert in diesem Moment Hiob 1,6, wo die Gottessöhne vor Jahwe erscheinen: "' ... and Satan came also among them.'" (The Man who was Thursday 181).

778
The Man who was Thursday, 183.

779
Chesterton, G.K.: Wonder and the Wooden Post. In: Coloured Lands, 157 - 161. Der Essay erschien wie 'Manalive' 1912.

780
Coloured Lands, 157.

781
Coloured Lands, 159/160.

782
Coloured Lands, 160.

783
Teil I: 'The Enigmas of Innocent Smith'. Teil II: 'The Explanations of Innocent Smith'. Der Aufbau von 'Manalive' entspricht dem von 'The Everlasting Man'.

784
Chesterton, G.K.: Manalive. London 1912. Zitat: 52.

785
Manalive, 60.

786
Manalive, 61.

787
Manalive, 63/64.

788
Manalive, 76 - Dieses Motiv taucht auch in 'Orthodoxy' auf, wo Chesterton unter Hinweis auf Daniel Defoes 'Robinson Crusoe' den Kosmos mit den wenigen Habseligkeiten vergleicht, die Robinson vom Wrack des Schiffes retten kann. Die Welt erscheint erst dann im richtigen Licht, wenn man sie als die einzige betrachtet, die die Menschen besitzen.

789
Manalive, 83.

790
Manalive, 88.

791
Manalive, 145.

792
Manalive, 166.

793
Manalive, 166. - Sehr treffend ist die Formulierung von Furlong, der Shaw und Chesterton im Untertitel seines Buches 'The Metaphysical Jesters' nennt. Auch Smith ist ein 'Metaphysical Jester', ein Spaßmacher im Dienst der Erkenntnis. Er betreibt 'Conscious Buffoonery'.

794
Manalive, 271/272. - Ein ähnliches Motiv findet sich schon in 'Heretics': "The best way that a man could test his readiness to encounter the common variety of mankind would be to climb down a chimney into any house at random, and get on as well as possible with the people inside. And that is essentially what each one of us did on the day that he was born." (Heretics 189).

795
Manalive, 281.

796
Manalive, 302 - Das Motiv, daß ein Mann sein Haus verläßt und um die ganze Welt reist, um es schließlich als seine wirkliche Heimat wieder zu entdecken, hat Chesterton schon in einer Jugenderzählung um 1896 ausgeführt. Vgl.: Homesick at Home. In: Coloured Lands, 233 - 238. 'Homesick at Home' ist eine Formulierung, die er in 'Orthodoxy' als Begriff für die menschliche Existenz überhaupt verwendet (Vgl. Orthodoxy 80). Vgl. außerdem die Gestaltung des Motivs in dem Essay 'The Riddle of the Ivy' (In: Tremendous Trifles, 203 - 209). Es heißt dort: "The whole object of travel is not to set foot on foreign lands; it is at last to set foot on one's own country as a foreign land." (204).

797
Manalive, 328.

798
Manalive, 209.

799
Manalive, 213.

800
Manalive, 223.

801
Manalive, 223.

802

Manalive, 224.

803
Manalive, 225.

804
Manalive, 225/226.

805
Manalive, 228.

806
Manalive, 169.

807
Chesterton,G.K.: The Feasts and the Ascetic. In: The Thing, 134 - 138. Zitat: 136.

808
Chesterton. Thing. 136.

809
Thing, 136/137.

810
Thing, 137.

811
Thing, 138.

812
Chesterton.G.K.: The Poet and the Lunatics. London 196. Zitat: 181/182.

813
Poet and the Lunatics, 23.

814
Poet and the Lunatics, 28.

815
Poet and the Lunatics, 76.

816
Poet and the Lunatics, 77.

817
Poet and the Lunatics, 78.

818
Poet and the Lunatics , 80

819
Poet and the Lunatics, 81.

820
Poet and the Lunatics, 83.

821
Poet and the Lunatics, 85.

822
Poet and the Lunatics, 85/86.

823
Poet and the Lunatics, 87.

824
Poet and the Lunatics, 88/89.

825
Poet and the Lunatics, 89.

826
Poet and the Lunatics, 92.

827
Poet and the Lunatics, 17.

828
Chesterton,G.K,: The Incredulity of Father Brown. Harmondsworth 1976. 144.

829
Hart, 116. 830 Vgl. hierzu: Robson,W.W.: G.K.Chesterton's 'Father Brown Stories. In:. Southern Review 5(1969), 611 - 629.

831
Der Band 'The Secret of Father Brown' ist O'Connor mit den Worten gewidnet: 'To Father John O'Connor of St Cuthbert's Bradford/Whose Truth is Stranger than Fiction,/ with a Gratitude Greater than the World'.

832
Chesterton,G.K.: The Wisdom of Father Brown. Harmondsworth 1978. 118.

833
Chesterton.G.K.: The Secret of Father Brown. Harmondsworth 1981. 12.

834
Secret, 13.

833
Chesterton, Secret, 169.

836
Chesterton,G.K.: The Innocence of Father Brown. Harmondsworth 1977. 90.

837
Chesterton, Innocence, 91.

838
Innocence, 91.

839
Secret, 50.

840
Secret, 50

841
Secret, 53.

842
Secret, 12/13.

843
Chesterton,G.K.: The Scandal of Father Brown. Harmondsworth 1978. 36.

844
Incredulity, 21.

845
Incredulity, 20/21.

846
Innocence, 29.

847
Incredulity. 152.

848
Incredulity, 159.

849
Incredulity, 159.

850
Incredulity, 165.

851
Incredulity, 165.

852
Incredulity, 165.

853
Incredulity, 166.

854
Incredulity, 167.

>Inhaltsverzeichnis

1
Rahner,K. und Vorgrimler.H.: Kleines Konzilskompendium. 4. Auflage. Freiburg, Basel, Wien 1968. 465.
≥

2
Chesterton, G.K.: Heretics. 15. Auflage. London 1960. 306/307.
≥

3
Heretics, 303.
≥

4
Heretics, 304/305.
≥

5
Heretics, 305.
≥

6
Heretics, 304.
≥

7
Heretics, 307.
≥

8
Heretics, 306. Das Kleine Theologische Wörterbuch (11., unter Mitarbeit von Kuno Füssel völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg 1978) von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler definiert 'Dogma' wie folgt: "Dogma im heutigen Sprachgebrauch der Kirche und der Theologie (eindeutig und allgemein erst seit dem 18. Jahrhundert) ist ein Satz, der Gegenstand der fides divina et catholica (...) ist, also ein Satz, den die Kirche ausdrücklich durch das ordentliche Lehramt oder durch eine päpstliche oder konziliare Definition als von Gott geoffenbart so verkündigt, daß seine Leugnung Häresie ist (...)." (83) und unterscheidet zwei grundlegende Momente an seinem Begriff: "a) die ausdrückliche und definitive Vorlage des Satzes als einer geoffenbarten Wahrheit durch die Kirche, b) die Zugehörigkeit des Satzes zur göttlichen, amtlichen, christlichen Offenbarung (im Gegensatz zur Privatoffenbarung) und somit sein Enthaltensein im Wort Gottes." (83)

(Zur Wortbedeutung von 'Dogma', der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs und zum Begriff überhaupt vgl. auch Vorgrimler, H.; Rahner, K.; Lohff, W.: Artikel 'Dogma'. In: LThK III, 438 - 446; Rahner, K. und Lehmann, K.: 'Kerygma und Dogma'. In: MySal I, 622 - 703 und neuerdings Wickert,U. und Ratschow, C,H.: Artikel 'Dogma'. In: TRE IX, 26 - 41. Vgl. außerdem Söll, G.: Dogma und Dogmenentwicklung. Freiburg 1971 (Handbuch der Dogmengeschichte :I, 5).)

Das von der Kirche verkündete Dogma widerspricht nicht der Freiheit und Vernunft des Menschen, weil das 'Dogmatische' ein Wesenselement des Menschen ist: "Das Dogma wendet sich in seinem absoluten und verpflichtenden Anspruch an den wesentlich freien Menschen; es ist also eine Wahrheit, die nur in der freien Glaubensentscheidung richtig gehört und ergriffen werden kann. Dieser Mensch hat aber

schon immer eine 'dogmatische' Existenz, insofern er als Geist bestimmte Wahrheiten (auch historischer Art) nicht ohne Selbstzerstörung leugnen kann, wenn sie vielleicht in ihm auch nur in einer vorwissenschaftlichen, ja unthematischen Weise gegeben sind." (84/85) Das Dogma darf deshalb auch nicht nur theoretisch und als begrifflicher Überbau des Glaubens verstanden werden, sondern es ist Geschehnis des Heils: "... insofern ist Dogma wesentlich nicht bloß Satz 'über' etwas, sondern als in der Gnade (= Selbstmitteilung Gottes) angenommenes das begrifflich zu sich selbst kommende Ereignis selbst, das in ihm mitgeteilt wird." (85) In der Zustimmung zu ihm entdeckt der Mensch durch es die Wahrheit: "Dogma ist selbst Leben, insofern in ihm die Selbstmitteilung Gottes selbst geschieht, da es nur in der Wirklichkeit des Geglaubten selbst (Gnade) erfaßt werden kann." (85)

Chesterton hält an der Kirchlichkeit des Dogmas in einem strengen Sinn fest. Gleichzeitig faßt er die dogmatische Existenz des Menschen jedoch auch ganz allgemein, wenn er sagt: "Man can be defined as an animal that makes dogmas." (Heretics, 288) Er verwendet den Begriff Dogma deshalb auch für alle und nicht nur für explizit theologische Meinungen, an denen Menschen mit dem Anspruch auf Wahrheit festhalten. Insofern steht er in der Tradition des analytischen Denkens in England und Amerika. A.N.Whitehead zum Beispiel definiert in seinem 1926 erstmals erschienenen Buch 'Religion in the Making': "The dogmas of religion are the attempts to formulate in precise terms the truths disclosed in the religious experience of mankind. In exactly the same way the dogmas of physical science are the attempts to formulate in precise terms the truth disclosed in the sense-perception of mankind." (Religion in the Making. New York und Scarborough 1974. 57.) Sein Dogmenbegriff ist positiv, allgemein und tatsachenbezogen: "A dogma is the expression of a fact as it appears within a certain sphere of thought." (ebd., 125)
≥

9
'Gaudium et Spes', Nr.8. Konzilskompendium, 455.
≥

10
Chestertons Werk wird hier im Sinne Congars theologisch interpretiert, der über ihn und andere Schriftsteller schrieb: "Wer aber wollte sagen, solche Männer hätten nicht eine echte Lehrverkündigung apostolischer Art gegeben im Bereich der Apologie? Das Zeugnis und das Gedankengut der Laien entfalten Werte, welche diejenigen der Diener der Kirche viel weniger gut zustandebringen. Da sie es nicht von ihrem Beruf her tun, verschaffen sie sich besser Gehör und kommen wirksamer an." (Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart 1956. 499). Selbstverständlich ist damit die ganze Problematik des Verhältnisses von Glaube, Theologie und Literatur angesprochen, die gewöhnlich unter dem Stichwort 'christliche Literatur' abgehandelt wird und unter dem sich die unterschiedlichsten Ansätze finder, von der Überzeugung, daß es eine 'christliche' Literatur nicht geben kann, bis hin zu der Auffassung, jede Literatur, die nicht christlich ist, sei gefährlich für die Menschen. Zur Frage einer 'christlichen Literatur' und des Stellenwertes von Dogma in ihr vgl. u.a. Hohoff, C: Was ist christliche Literatur? Freiburg 1966; Rahner, K: Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. sein. In: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln, Zürich, Köln 1966. 386 - 400; Mann, 0. (Hrsg.): Christliche Dichter im 20. Jahrhundert. Beiträge zur europäischen Literatur. 2., veränderte und erweiterte Auflage. Bern und München 1968; Sölle,D.: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt-Neuwied 1973; Krzywon, E.J.: Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Lteraturtheologie. In: Stimmen der Zeit 192(1974), 108 - 116; ders.: Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz. In: Stimmen der Zeit 193(1975), 199 - 204; Concilium 12(1976), H.5: Theologie und Literatur (mit Beiträgen von Metz, Chenu, Scannone u.a.); Kranz,G.: Lexikon der christlichen Weltliteratur. Freiburg 1978 (Standardwerk; sehr informativ die Einführung 'Christliche Literatur - Begriff, Rezeption, Relevanz', 1 - 46) sowie Seckler,M.

/Petuchowski, J./ Ricoeur, P. /Brinkmann, R.: Literarische und religiöse Sprache. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek. Hrsg. von F.Böckle u.a. Freiburg 1981. 2, 71 - 130 (mit ausführlicher Bibliographie).
≥

11
Hilaire Belloc ist als Schriftsteller bei uns hauptsächlich durch die Beschreibung einer Pilgerreise mit dem Titel: 'Der Weg nach Rom' bekannt geworden. Eine umfassende Biographie Bellocs bietet Robert Speaight: The Life of Hilaire Belloc. London 1957. John McCarthy untersucht in 'Hilaire Belloc. Edwardian Radical' (Indianapolis 1978) Bellocs politische Rolle im England Edwards VII. Zum Verhältnis Belloc - Chesterton vgl. Corrin, J.P.: G.K.Chesterton and Hilarie Belloc. The Battle Against Modernity. Athens und London 1981 (Ohio University Press).
≥

12
Maurice Baring (1874 - 1945) schrieb Gedichte, Dramen und Romane. Bemerkenswert ist seine Autobiographie 'The Puppet Show of Memory' (1922).
≥

13
Zu Cecil Chesterton vgl. die Biographie von Brocard Sewell: Cecil Chesterton (Faversham 1975), sowie die Erinnerungen seiner Frau Ada Chesterton, die ebenfalls im Journalismus tätig war: The Chestertons. London 1941.
≥

14
Sehr informativ ist die kurze Einführung in den Distributismus bei Dayras, S. und D'Haussy, C: Le Catholicisme en Angleterre. Paris 1970. 198 - 205. Vgl. auch Canovan, M: G.K.Chesterton. Radical Populist. New York und London 1977. Chesterton selbst umreißt das Programm des Distributismus in seinem Buch: The Outline of Sanity. London 1926.
≥

15
Dorothy Collins lebt in Beaconsfield (Buckinghamshire) und betreut dort eine der umfangreichsten Sammlungen von Chestertonia, die später dem British Museum anvertraut werden soll. Einen Überblick über Chestertonsammlungen in Amerika gibt Higgins, C: Chesterton Collections in the U.S. and Canada. In: The Chesterton Review 6(1979/1980), 165 - 205.
≥

16
Chestertons Werk wird dokumentiert bei: Sullilvan, J.:. G.K.Chesterton. A Bibliography. London 1958; ders: Chesterton Continued. London 1968; ders.:. Chesterton Three: A Bibliographical Postscript. Bedford 1980, sowie ders.: Additions to Chesterton Three. In: Chesterton Review 7(1981), 225 - 228.
≥

17
Ward, M: Gilbert Keith Chesterton. London 1944. 140.
≥

18
Ward (1944), 139/140.

>

19
Barker, D.: G.K.Chesterton. A Biography. New York 1973. 134/135.
>

20
Furlong, W. B.: Shaw and Chesterton. The Metaphysical Jesters. Pennsylvania State U.P. und London 1970. 65/66.
>

21
Ward (1944), 138.
>

22
Vgl. Barker, Karikatur abgebildet zwischen Seite 160 und 161, und Riewald, J,G. (Hrsg.): Beerbohm's Literary Caricatures: From Homer to Huxley. London 1977. 113, 117 und 119. Zu Beerbohm (1872 - 1956), genannt 'The Incomparable Max', einer Schlüsselfigur des 'Fin de Siècle' in England, vgl. Riewald. J. G. (Hrsg.): The Surprise of Excellence. Modern Essays on Max Beerbohm. Hamden (Connecticut) 1974. Der Band gibt ein umfassendes Bild von Beerbohm.
>

23
Furlong, 7. Furlongs Buch ist die bislang eingehendste Studie der Freundschaft zwischen Shaw und Chesterton. Chesterton selbst hat eine Shaw-Biographie geschrieben, die 1909 erschien (erweiterte Fassung 1935 mit einem Zusatzkapitel 'The Later Phases'), und wie die meisten seiner Biographien weit mehr die Weltanschauung seiner Persönlichkeit als ihre Lebensgeschichte behandelt. Shaw seinerseits hat Chesterton in der Gestalt des Immenso Champernoon ein Denkmal gesetzt. Vgl. Shaw, G.B.: A Glimpse in the Domesticity of Franklyn Barnabas. In: The Black Girl in Search of God and Some Lesser Tales. London 1934. 213 - 259. Zu Shaws Biographie vgl. ansonsten Pearson, H.: Bernard Shaw. His Life and Personality. London 1961. Sehr informativ im Hinblick auf Biographie, Weltanschauung und Werk Shaws ist eine Aufsatzsammlung, die kritische Arbeiten aus dem Zeitraum von 1910 bis 1976 umfaßt und eine Auswahlbibliographie enthält: Otten, K. und Rohmann, G, (Hrsg.): George Bernard Shaw. Darmstadt 1978 (WdF 388). Shaws Auffassung vom Christentum und dessen Darstellung in seinen verschiedenen Dramen untersucht Abbott, A.S.: Shaw and Christianity. New York 1965. Einen Einblick in die weltanschaulichen Unterschiede zwischen Shaw und Chesterton gibt Donaghy, H.: A Comparison of the Thought of George Bernard Shaw and G.K.Chesterton. Ann Arbor 1967. Schließlich sei noch auf eine Anthologie verwiesen, die Reden Shaws zu religiösen Fragestellungen versammelt: Smith, W.S.: (Hrsg.): The Religious Speeches of Bernard Shaw. Pennsylvania U.P. 1963.
>

24
Shaw, G.B. und Chesterton, G.K.: Ein Streitgespräch unter Vorsitz von Hilaire Belloc. Bremen 1930. 12.
>

25
Furlong, 188.
>

26
Brief Shaws an Chesterton, zitiert bei Furlong, 129.

≥

27
Pearson, H: Shaw - Chesterton. In: Biancolli, L.: Große Gespräche aus Geistesgeschichte und Weltpolitik. 2. Auflage. Hamburg 1959. 388 - 397.
≥

28
Pearson, 391.
≥

29
Biancolli, 391.
≥

30
Biancolli, 392/393.
≥

31
Biancolli, 395.
≥

32
Biancolli,393.
≥

33
Chesterton, G.K.: Autobiography. 3.Auflage. New York 1936. 180.
≥

34
Zitiert bei Barker, 251.
≥

35
Barker, 251.
≥

36
Miller, H.: Die Literatur und das Obszöne. Briefwechsel mit Elmer Gertz 1962 - 1964. 'München 1981. 138.
≥

37
Vgl. *Pfleger*, K.: Chesterton, der Abenteurer der Orthodoxie. In: Geister, die um Christus ringen. 5.Auflage. Heidelberg 1951. 179 - 204.
≥

38
Maurois, A.: G.K.Chesterton. In: Träumer und Denker. Zürich und Leipzig 1943. 88 - 119.
≥

39

Maurois, 89. Dieses Chesterton-Bild mit dem harmonisierenden Tenor: 'Nichts konnte seinen Frohsinn verdunkeln", dem jedes Bewußtsein für die negative und krisenhafte Dimension dieses Lebens abgeht, herrscht auch im katholischen Feuilleton vor. Typisch dafür etwa (die Beispiele ließen sich vermehren): Rössler, M.: Lachen als Weltanschauung. Zum 100.Geburtstag von Gilbert Keith Chesterton. In: Erdkreis 24(1974), H.8, 309 - 316.
≥

40
Amery, C.: G,K,Chesterton oder der Kampf gegen die Kälte. Freiburg und Heidelberg 1981. 12.
≥

41
Amery, 13.
≥

42
Amery, 13/14.
≥

43
Tucholsky, K.: Gesammelte Werke. 3 Bände. Hamburg 1960. I, 674.
≥

44
Tucholsky, I, 676. vgl. auch I, 487; II, 1026ff; III,619ff.
≥

45
Bloch.E.: Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Erweiterte Ausgabe. Frankfurt 1962, 26.
≥

46
Bloch, 27.
≥

47
Janousch.G. : Gespräche mit Kafka. Erinnerungen und Zeichnungen. Frankfurt 1951. 53/51.
≥

48
Amery, 26.
≥

49
Evans,H.; G.K. Chesterton (Cambridge University Press 1939). Reprint New York 1972. 134.
≥

50
'The Chesterton Review' wird seit 1974 von Ian Boyd herausgegeben und erscheint vierteljährlich am St.Thomas More College in Saskatoon (Saskatchewan), Kanada. Mitarbeiter der 'Review' sind John Sullivan, Marshall McLuhan, David L. Derus, Leo A. Hetzler und andere, die in der Chestertonforschung einen Namen besitzen.

≥

51
Sullivan, J. (Hrsg.): G.K. Chesterton. A centenary Appraisal. London 1974. Preface X.
≥

52
Clipper, L.: G.K.Chesterton. New York 1974. 8.
≥

53
Erstmals New York 1943. Zur hier zitierten Ausgabe vergleiche Anmerkung 17. Der Ergänzungsband enthält Gelegenheitsgedichte, Zeichnungen und Briefe Chestertons. Er versammelt darüber hinaus Photos von Chesterton, Anekdoten, Erinnerungen von Zeitgenossen u.a. und ist eine Fundgrube für jeden, der sich ein Bild von Chestertons Persönlichkeit und ihrem Charme machen will: Ward. M.: Return to Chesterton. London und New York 1952.
≥

54
Ward 1952, 43.
≥

55
Ward 1952, 46.
≥

56
Ward, 184.
≥

57
Wills, G.: Chesterton. Man and Mask. New York 1961.
≥

58
Wills , 32.
≥

59
Wills, 2o.
≥

60
Wills, 28.
≥

61
Wills, 209/210.
≥

62
Barker, D.: G.K.Chesterton. A Biography. New York 1973.
≥

63
Barker, 50/51.
≥

64
Barker, 59.
≥

65
Barker, 59.
≥

66
Stach. I. v.: Orthodoxie von G.K.C. In: Hochland 6/II (1909), 747 - 748.
≥

67
Wolff.E: Literarisches Christentum. In: Hochland 7/I (1909/1910), 207 - 212. Zitat 212. Im 'Hochland' hat Chesterton wiederholt Beachtung gefunden. Vgl. Bry, C.C.: G.K. Chesterton. 20/I (1922/1923), 374 - 391; Belloc, H,: Gilbert Chesterton. 33/II (1936), 474 - 477; Sellmair, J.: Gilbert Keith Chesterton. 35/I (1937/1938), 2o2 - 219; Müllerott, M.: Neues über Chesterton. 43 (1950/1951), 155 - 164 und ders.: Chesterton und sein Kreis. 48 (1955/1956), 393 - 396.
≥

68
Evans, 39.
≥

69
Boyd, I.: The Novels of G.K.Chesterton. A Study in Art and Propaganda. London 1975. 3.
≥

70
Cammaerts, E,: The Laughing Prophet, The Seven Virtues and G.K.Chesterton. London 1937.
≥

71
Marie Virginia, Sr.: G.K. Chesterton's Evangel. New York u.a. 1937. 72
Mohrdieck. W: Gilbert Keith Chesterton als Katholik, Phil. Diss. Hamburg 1940.
≥

72
Mohrdieck,W.: Gilbert Keith CHesterton als Katholik. Phil.DIss. Hamburg 1940.
≥

73
Morsbach, A.: G.K.Chesterton. Die weltanschauliche Entfaltung im Katholizismus. Phil. Diss. Heidelberg 1954.
≥

74
Neben den beiden zitierten Arbeiten sind in Deutschland zwischen 1937 und 1982 ganze vier

Dissertationen über Chesterton erschienen, die letzte 1964: Hoffmann, G.: Gilbert Keith Chesterton als Propagandist. Dresden 1937; Kuhn. H.: Der Gemeinschaftsgedanke bei Chesterton. Bochum-Langendreer 1939; Menrad, .: Der Fortschrittsgedanke bei Chesterton. Freiburg 1939; Fabritius, R.: Das Komische im Erzählwerk G.K.Chestertons. Tübingen 1964. Keine der genannten Arbeiten entstammt einer theologischen Fakultät.
≥

75
Kenner. H.: Paradox in Chesterton. London 1948.
≥

76
Kenner, 22.
≥

77
Kenner, 28.
≥

78
Denis, Y.: G.K. Chesterton: Paradox et Catholicisme. Paris 1978.
≥

79
Denis, 362.
≥

80
Hollis, C: The Mind of Chesterton. London. Sydney. Toronto 1970. 97.
≥

81
Hollis, 290.
≥

82
Hart, T.N.: G.K.Chesterton's Case for Christianity: A Critical Study. Ann Arbor 1974.
≥

83
Hart, 106.
≥

84
Hart, 47/48.
≥

85
Hart, 233.
≥

86

Vergleiche Boyd.
≥

87
Boyd, 1.
≥

88
Boyd, 5.
≥

89
Boyd, 6.
≥

90
Boyd, 10.
≥

91
Chesterton hat diesen Zusammenhang immer wieder betont. Stellvertretend hierfür sei eine Stelle aus der soziologisch orientierten Zeitkritik 'What's Wrong with the World' (London u.a. 1910) zitiert: "Certainly, at least, we need a theorist. A practical man means a man accustomed to mere daily practice, to the way things commonly work. When things will not work, you must have the thinker, the man who has some doctrine about why they work at all. It is wrong to fiddle while Rome is burning; but it is quite right to study the theory of hydraulics while Rome is burning." (10/11).
≥

92
Hunter, L.: G.K.Chesterton. Explorations in Allegory. London and Basingstoke 1979. 160.
≥

93
Hunter, 134.
≥

94
Derus, D.L.: The Literary Theory and Practice of G.K.Chesterton. Ann Arbor 1968.
≥

95
Derus, 258/259.
≥

96
Mason, M.: The Centre of Hilarity. A Play upon Ideas about Laughter and the Absurd. London und New York 1959.
≥

97
Mason, 176..
≥

98

Mason, 256.

≥

99

Mason, 184.

≥

ZITATNACHWEIS

100
Taylor, A.J.: The Economy. In: Nowell-Smith, S. (Hrsg.): Edwardian England 1901 - 1914. London 1964. 103 - 138. 105.
≥

101
Budd, S.: Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society 1850 - 1960. London 1977. 151.
≥

102
Budd, 139.
≥

103
Wilde, O.: The Picture of Dorian Gray. Harmondsworth 1975. 5.
≥

104
Wilde, 5.
≥

105
Vgl. auch Mayer, H.: Außenseiter. Frankfurt 1975. Im Kapitel 'Zur Typologie der homosexuellen Literatur' (260 - 281) wird u.a. Wildes 'Dorian Gray' besprochen und in Bezug zum Schicksal seines Verfassers gesetzt.
≥

106
Jackson, H.: The Eighteen Nineties. A Review of Art and Ideas at the Close of the Nineteenth Century. New Jersey 1976. 31.
≥

107
Laski,M.: Domestic Life. In: Nowell-Smith, 139 - 212. Zitat: 210.
≥

108
Budd, 62. Vgl. hierzu auch: Norman, E.R.: Anti-Catholicism in Victorian England. London 1968.
≥

109
Clipper, 116.
≥

110
Chesterton,G.K.: The Artistic Side. In: The Coloured Lands. London 1938 . 107 - 110.
≥

111

The Artistic Side. Coloured Lands, 109/110.
≥

112
Chesterton, G.K.: Robert Browning. London 1903. Browning (1812 - 1889) galt als esoterischer und schwerverständlicher Dichter. Chesterton widerlegt dieses Vorurteil. Vgl. Browning,R.: The Ring and the Book. Band V und VI der Centenary Edition, London 1912, und die Übertragung von Cecile Gräfin Keyserlingk: Der Ring und das Buch. Leipzig 1927.
≥

113
Chesterton, Browning, 173.
≥

114
Chesterton, Browning, 176.
≥

115
Chesterton, Browning, 176.
≥

116
Morsbach, 16.
≥

117
Hart, 113.
≥

118
Chesterton,G.K.: The Everlasting Man, London o.J. 156. Vgl. hierzu auch: Chesterton,G.K.: A Plea for Partial Historians. In: Lunacy and Letters. Hrsg. von D.Collins. London und New York 1958.
≥

119
Everlasting Man, 157.
≥

120
Chesterton,G.K.: Orthodoxy. New York 1959. 84.
≥

121
Orthodoxy., 84.
≥

122
Berger,P.: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt und New York 1975. 71.
≥

123

Solipsismus bezeichnet die philosophische Lehre, daß allein das Ich wirklich und die Außenwelt bloße Vorstellung sei. Man kann ihn einen extremen subjektiven Idealismus nennen. C.D.Rollins unterscheidet Egoismus, metaphysischen Solipsismus und epistemologischen Solipsismus. Ein Verfechter des Egoismus ist Max Stirner. Vertreter des metaphysischen Solipsismus sind Hume, Locke, Berkeley, sowie Fichte. Carnap wird dem epistemologischen Solipsismus zugerechnet. Vgl. Collins,C.D.: Artikel 'Solipsism'. In: Edwards.P. (Hrsg.): The Encyclopedia of Philosophy. New York und London 1967. VII, 487 - 491; sowie Wisser,R.: Artikel 'Solipsismus'. In: RGG VI, 132 - 133. Beide Artikel enthalten weiterführende Literaturangaben.
≥

124
Autobiography, 88.
≥

125
Metz,J.B.: Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma. In: Concilium 12(1976), 311 - 315. Zitat: 311. (vgl. auch den Exkurs 'Theologie als Biographie?'. eine Überarbeitung des zuerst zitierten Aufsatzes, in: J.B.Metz: Glaube in Geschichte und Gegenwart. Mainz 1977. 195 - 203).
≥

126
Metz., 312.
≥

127
Metz., 312.
≥

128
Sloterdijk.P.: Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der zwanziger Jahre. München und Wien 1978. - Sein Ansatz ist folgendermaßen beschrieben: "Hatte sich die alte Entlarvungskritik damit begnügt, die politischen und privaten Lebenslügen der Menschen aufzudecken, so geht die Analyse der Erfahrungsorganisation einen konstruktiven Weg; sie will versuchen, das Bewußtsein zu begleiten auf seinem Weg von Erlebnissen zu Erfahrungen und Begriffen, darauf gefaßt, daß die Gefühle, Körper und Gesten der Individuen sich an mehr erinnern, als in der Sprache des Kopfes gesagt wird." (13)
≥

129
Sloterdijk, 6.
≥

130
Sloterdijk. 5.
≥

131
Sloterdijk, 21.
≥

132
Vgl. auch: Olney.J.: Metaphors of Self. The Meaning of Autobiography. Princeton 1972. Olney bietet in

seinem Buch einen interessanten Versuch in diese Richtung. Er geht davon aus: "... that all dogma and proof, i.e., formulations and facts of religious belief, are founded deep in autobiography; that all philosophy, indeed, and all knowledge is real only in autobiography." (49) Im Zentrum seiner Bemühungen steht deshalb die Metapher in der Autobiographie, weil sie ein objektiv feststellbarer Zugriff auf das Subjektive ist. Vgl. insbesondere das Kapitel über J.H.Newman, 202 - 232.
≥

133
Schütz,A.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. 2.Auflage. Frankfurt 1981, insbesondere Abschnitt II 'Die Konstitution des sinnhaften Erlebnisses in der je eigenen Dauer' (62 - 136) und Abschnitt III 'Grundzüge einer Theorie des Fremdverstehens' (137 - 197).
≥

134
Schütz, 68.
≥

135
Schütz, 68.
≥

136
Schütz, 95.
≥

137
Schütz, 69.
≥

138
Schütz, 94.
≥

139
Schütz, 98.
≥

140
Schütz, 101 (im Original kursiv).
≥

141
Autobiography, 76.
≥

142
Schütz, 103.
≥

143
Schütz, 102.
≥

144
Schütz, 109 (im Original kursiv).
≥

145
Schütz, 11o/111.
≥

146
Schütz, 112.
≥

147
Olney sieht diesen Zusammenhang ebenfalls: "The focus through which an intensity of self-awareness becomes a coherent vision of all reality, the point through which the individual succeeds in making the universe take on his own order, is metaphor: the formal conjunction of single subject and various objects." (30) Zur Metapher als wirklichkeitsentdeckendem Begriff vgl. auch: Ricoeur,P. und Jüngel,E.: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München 1974. (Sonderheft evangelische Theologie).
≥

148
Schütz, 178.
≥

149
Schütz, 186.
≥

150
Die Schützsche Unterscheidung von subjektivem und objektivem Sinn in einer Objektivation enspricht derjenigen von Sinn und Bedeutung im Begriff, die hier bevorzugt wird. Sie geht auf Gottlob Frege zurück. Vgl. Frege,G.: Über Sinn und Bedeutung, In: Funktion, Begriff, Bedeutung. Hrsg. von G.Patzig. 5.Auflage. Göttingen 1980. 40 - 65, sowie: Ausführungen über Sinn und Bedeutung. In: Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß. Hrsg. von G.Gabriel. Hamburg 1971. 25 - 34. Sehr erhellend ist hier die Einleitung des Herausgebers 'Logik und Sprachphilosophie bei Frege', XI - XXX.
≥

151
Schütz, 190.
≥

152
Schütz, 310
≥

153
Schütz, 193.
≥

154
Schütz,A. und Luckmann,T.: Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt 1979. 297/98
≥

155
Schütz/Luckmann, 297/298,
≥

156
Chesterton,G.K.: Tremendous Trifles. London 1909. 225.
≥

157
Barker, 7/8.
≥

158
Chesterton selbst schreibt zum Beispiel über seine Browning-Biographie: "... I wrote a book on love, liberty, poetry, my own views on God and religion (highly undeveloped), and various theories of my own about optimism and pessimism and the hope of the world ... " (Autobiography 95) Gleiches kann von anderen seiner Biographien behauptet werden. Vgl.: Carol,Sr.M.: G.K.Chesterton. The Dynamic Classicist. Patna 1971, "Many of the statements Chesterton makes of his subjects may aptly be quoted of himself." (314).
≥

159
Orthodoxy 13.
≥

160
Autobiography, 49.
≥

161
Autobiography, 75.
≥

162
Vgl. hierzu: Keen,S.: An Apology for Wonder. New York u.a. 1969. Keen lehnt sich stark an Chesterton an und prägt den Begriff 'ideopathology' (aus 'ideology' und 'pathology' (162), einer Philosophie, deren Aufgabe es sei, Begriffe des Lebens dahingehend zu bestimmen, inwiefern sie Leben entdecken oder zerstören.
≥

163
Autobiography 49.
≥

164
Autobiography 46.
≥

165
Chesterton,G.K.: The Catholic Church and Conversion. London 1926. 1.
≥

166
Orthodoxy 9/10.
≥

167
Orthodoxy 11.
≥

168
Orthodoxy, 6 (Preface).
≥

169
Orthodoxy, 83.
≥

170
Autobiography 355.
≥

171
Autobiography, 355. Vgl. hierzu: D'Hausay,C.: Le symbolisme de la cle dans l'oeuvre de G.K.Chesterton. Typoskript (noch unveröffentlicht). Dem Verfasser von Frau D'Haussy zur Verfügung gestellt.
≥

172
Autobiography, 331.
≥

173
Autobiography, 46.
≥

174
Autobiography, 355.
≥

175
Chesterton,G.K.: The Divine Detective. In: A Miscellany of Men. London 1912. 235 - 240. Zitat: 235.
≥

176
Miscellany, 236.
≥

177
Miscellany, 240.
≥

178
Autobiography, 340.
≥

179
Autobiography, 352/353.
≥

180
Autobiography, 353.
≥

181
Autobiography, 353.
≥

182
Orthodoxy 6.
≥

183
Orthodoxy, 6.
≥

184
Orthodoxy, 6.
≥

185
Chesterton,G.K.: A Defence of Baby-Worship. In: The Defendant. London 1901. 147 - 153. Zitat: 149.
≥

186
Defendant, 149.
≥

187
Defendant, 149.
≥

188
Defendant, 150.
≥

189
Ward, 14.
≥

190
Ada Chesterton, The Chestertons, 119.
≥

191
Ward, 13.
≥

192

Ward,16.
≥

193
Autobiography, 8
≥

194
Ward, 17.
≥

195
Vgl. auch: 'The Toy Theatre'. In: Tremendous Trifles, 145 - 151.
≥

196
Autobiography 24.
≥

197
Autobiography, 25
≥

198
Autobiography, 25.
≥

199
Autobiography, 31/32.
≥

200
Autobiography, 49.
≥

201
Autobiography, 26/27.
≥

202
Vgl. hierzu: Rahner,K.: Gedanken zu einer Theologie der Kindheit. In: Schriften zur Theologie. Einsiedeln, Zürich, Köln 1966. VII, 313 - 329.
≥

203
Autobiography 27.
≥

204
Autobiography, 42.
≥

205

Vgl. bei Thomas beispielsweise (zitiert nach: Thomas von Aquin. Auswahl. Übersetzung und Einleitung von Josef Pieper. Frankfurt und Hamburg 1956): Summa theologlca I,II,32,8: "Das Staunen ist eine Sehnsucht nach Wissen." (53); Summa theologiea I,85,6: "Die Sinne täuschen sich nicht über ihren Eigengegenstand." (54); sowie: Quaestio disputata de spe I ad 7: "Die Wahrheit des menschlichen Erkennens empfängt Richte und Maß vom Wesen des Dinges. Dadurch nämlich ist eine Meinung wahr oder falsch, daß ein Ding ist oder nicht ist." (55) Zum Einfluß der Scholastik auf Chesterton vgl.: Mroczkowski, P.: The Medievalism of G.K.Chesterton. A critical Enquiry. 2 Bände. Warschau und Krakau 1974/1976.
≥

206
Chesterton,G.K.: St.Thomas Aquinas. 2.Auflage. London 1947. 133.
≥

207
Thomas, 133.
≥

208
Chesterton, Thomas, 147. Nochmals Thomas selbst: "Der Grund, weswegen der Philosoph dem Dichter sich vergleicht, ist dieser: beide haben es mit dem Staunenswerten zu tun." (Kommentar zu Aristoteles 'Metaphysik' I,3,Nr.55. Thomasauswahl, 53).
≥

209
Autobiography 67.
≥

210
Ward, 23.
≥

211
Autobiography 52.
≥

212
Ward, 28.
≥

213
Autobiography 67.
≥

214
Hetzler,L.A.: The Early Literary Career of G.K.Chesterton: His Literary Apprenticeship and an Analysis of his Thought 1874 - 1914. Ann Arbor 1964. 20. - Hetzlers Arbeit ist sehr informativ im Hinblick auf die Jugend Chestertons und seine frühen literarischen Versuche.
≥

215
Barker, 38.

≥

216
Barker, 39.
≥

217
Autobiography 60.
≥

218
Bentley wurde nicht nur mit seinen Nonsens-Gedichten bekannt, die später mit Illustrationen Chestertons versehen in Buchform erschienen (Biography for Beginners. London o.J.; More Biography for Beginners. London 1929), sondern auch durch seinen Kriminalroman 'Trent's Last Case' (London 1913) und seine Memoiren 'Those Days' (London 1940). Ein schönes Beispiel für Chestertons NonsensGedichte ist die Sammlung: Greybeards at Play and Other Comic Verse. Hrsg. von John Sullivan. London 1974.
≥

219
Clerihew ist Bentleys zweiter Vorname. Eine Kostprobe des Clerihew folgt:

FRANCOIS LISZT

The Abbé Liszt
Hit the piano with his fist.
That was the way
He used to play.
≥

220
Ward, 41/42.
≥

221
Hetzler, 49. - Einen guten Einblick in Chestertons Jugendphilosophie geben die Erzählungen 'The Taming of the Nightmare' (in: Coloured Lands, 175 - 193) und 'The Wild Goose Chase' (in: Coloured Lands, 90 - 104), die beide um 1892 entstanden sind.
≥

222
Hetzler, 43.
≥

223
Ward, 42. - Ein Teil der Zeichnungen und Bilder aus dieser Zeit ist verschiedentlich reproduziert in: Coloured Lands.
≥

224
Autobiography, 74.
≥

225
Ward, 43.
≥

226
Autobiography, 76/77.
≥

227
Autobiography, 86.
≥

228
Autobiography, 86.
≥

229
Autobiography, 88.
≥

230
Autobiography, 89. - John Bunyan (1628 - 1688) schildert seine Erfahrungen in 'Grace Abounding to the Chief of Sinners' (1666). Allgemein bekannt ist die Allegorie 'The Pilgrim's Progress' (1678/1684), in der Christian, der Christ, den Weg der Versuchungen im irdischen Leben bis zum Einzug ins himmlische Jerusalem geht.
≥

231
Autobiography 77. - Chesterton und sein Bruder experimentierten beispielsweise mit einem Schreibgerät ('Planchette'), das angeblich unabhängig von menschlichem Einfluß bewegt wird und auf Fragen, die man an es stellt, schriftlich Auskunft gibt (Autobiography 77 - 80). Vgl. auch: Stichwort 'Planchette'. In: Bonin,W.F.: Lexikon der Parapsychologie und ihrer Grenzgebiete. Bern und München 1976. 398.
≥

232
Der Teufel hat als literarische Gestalt schon den Schüler beschäftigt. Er schreibt 1891 eine Systematik der literarischen Teufel mit dem Titel: 'Half-Hours in Hades. An Elementary Handbook of Demonology' (Vgl. Coloured Lands, 59 - 77).
≥

233
Autobiography, 76.
≥

234
Autobiography, 89.
≥

235
Autobiography, 76.
≥

236
Chesterton,G.K.: Robert Louis Stevenson, London 1929. 65.
≥

237
'Stevenson' ist erstmals 1927 erschienen und entsteht gleichzeitig mit den Jugendkapiteln von 'Autobiography'.
≥

238
Stevenson, 71.
≥

239
Stevenson, 68.
≥

240
Stevenson, 72.
≥

241
Stevenson,R.L.: Strange Case of Dr.Jekyll and Mr.Hyde. The Works. London 1906/1907. VI, 82.
≥

242
Stevenson, 72.
≥

243
Stevenson, 74.
≥

244
Vgl. hierzu: Nuttall,A.D.: A Common Sky. Philosophy and Literary Imagination. London 1974. Nuttall behandelt den englischen Empirismus als Form des metaphysischen Solipsismus und sieht Chesterton in dieser Tradition. Die Beschäftigung mit Thomas habe ihn aus dem Solipsismus befreit (274ff.). Zum Problem des Bösen vgl. bei Chesterton selbst: The Collected Poems of G.K.Chesterton. London 1927; insbesondere die Gedichte 'A Chord of Colour' (294); 'Ecclesiastes' (299); 'The End of Fear' (319); 'The Aristocrat' (355/356); sowie die dramatische Szene 'The Wild Knight' (336 - 352). Lord Orm, das böse Prinzip in 'The Wild Knight', sagt von sich: "My one long thirst - to be alone and free./Free of all laws, creeds, codes. and common tests,/Shameless, anarchic, infinite." (349) Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Chestertons Drama 'Magic. A Fantastic Comedy' (London 1913), das in der Gestalt des 'Zauberers' spielerisch das Motiv vom Pakt mit den bösen Mächten abwandelt.
≥

245
Chesterton.G.K.: The Diabolist. In: Tremendous Trifles, 225 - 231. - Zitat: 226.
≥

246
Tremendous Trifles, 227.

≥

247
Tremendous Trifles, 228.
≥

248
Tremendous Trifles, 229.
≥

249
Tremendous Trifles, 229.
≥

250
Tremendous Trifles, 230.
≥

251
Tremendous Trifles, 230.
≥

252
Tremendous Trifles, 231.
≥

253
Tremendous Trifles, 231.
≥

254
Tremendous Trifles, 231.
≥

255
Vgl. das Gedicht 'Thou shalt not kill', das den Selbstmordversuch eines Menschen schildert, der seiner selbst überdrüssig geworden ist, aber im Gedanken daran, daß ihn jemand lieben könnte, sein Vorhaben aufgibt:

"Then I cast down my knife upon the ground
And saw that mean man for one moment crowned.
I turned and laughed: for there was no one by -
The man that I had sought to slay was I." (Collected Poems, 301)
≥

256
Chesterton,G.K.: The Extraordinary Cabman. In: Tremendous Trifles, 23 - 28. Zitat: 23.
≥

257
Tremendous Trifles, 23.
≥

258
Tremendous Trifles, 25.
≥

259
Tremendous Trifles, 26/27.
≥

260
Tremendous Trifles, 27.
≥

261
Tremendous Trifles, 26.
≥

262
Tremendous Trifles, 28.
≥

263
Chesterton,G.K.: The Perfect Game. In: Tremendous Trifles, 17 - 22, Zitat: 20/21.
≥

264
Tremendous Trifles, 21.
≥

265
Tremendous Trifles, 21/22.
≥

266
Tremendous Trifles, 22.
≥

267
Tremendous Trifles, 22.
≥

268
Tremendous Trifles, 22.
≥

269
Autobiography, 89.
≥

270
Orthodoxy, 21.
≥

271

Orthodoxy, 22.
≥

272
Brief Chestertons, zitiert bei Ward, 48.
≥

273
Autobiography, 90.
≥

274
Autobiography 89/90. Vgl. auch: 'The Great Minimum', Collected Poems, 115/116.
≥

275
Autobiography, 91.
≥

276
Autobiography, 90.
≥

277
Zitiert bei Ward, 49.
≥

278
Das bislang unveröffentlichte 'Notebook' wird ausführlich bei Ward und Hetzler zitiert. Zum Einfluß Whitmans vgl.: Whitman,W.: Leaves of Grass. Authoritative Texts, Prefaces, Whitman on his Art, Criticism. Hrsg. von Sculley Bradley. New York 1965; beispielsweise 'Song of Myself', Abschnitt 31: "I believe a leaf of grass is no less than the journey-work of the stars. ... " (59). Auch Henry Millers Vorliebe für Chesterton erklärt sich von hier. Vgl. etwa: Miller,H.: Von der Moral der Unmoral und andere Texte. Reinbek bei Hamburg 1979; insbesondere 'Lindenzweige und Verrat ' (147 - 153) und 'Schweb still wie der Kolibri' (171 - 182). Sachliche Übereinstimmungen zwischen ihnen bilden nicht nur ihre gemeinsame Bewunderung für Whitman, sondern auch ihre Verehrung der Kinder und die Überzeugung, daß Demut und Dankbarkeit die einzigen sinnvollen Haltungen gegenüber dem Wunder der Welt sind. Diesen Glauben an die Schöpfung bringt auch Millers Roman 'Wendekreis des Krebses' (Reinbek bei Hamburg 1979) zum Ausdruck. Ähnliches gilt für die Nähe Chestertons zu D.H.Lawrence. Vgl. Mason, 174/175.
≥

279
Zitiert bei Hetzler, 58.
≥

280
Zitiert bei Ward, 59.
≥

281
Zitiert bei Ward, 59.
≥

282
Zitiert bei Hetzler, 63.
≥

283
Zitiert bei Ward, 58.
≥

284
Zitiert bei Hetzler, 60.
≥

285
Zitiert bei Ward, 61. Chesterton geht hier noch unbewußt völlig mit der Lehre des I.Vaticanum in 'Dei Filius' konform, daß das natürliche Licht der menschlichen Vernunft Gott aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkennen kann (Denzinger/Schönmetzer 3004).
≥

286
Zitiert bei Ward, 61.
≥

287
Chestertons Jugend muß auch auf dem Hintergrund der prüden viktorianischen Moral gesehen werden, die erst langsam ihren Einfluß verliert. Vgl. hierzu: Pearsall,R.: The Worm in the Bud. The World of Victorian Sexuality. Toronto 1969; sowie die äußerst lebendige und informative Darstellung dieser Welt in John Fowles Roman 'Die Geliebte des französischen Leutnants' (Frankfurt. Berlin. Wien 1970).
≥

288
Ward, 46. Vgl. die auf den JDC bezogenen Gedichte 'A List' und 'The Cosmic Factories', ebd., 46.
≥

289
Zitiert bei Ward, 77.
≥

290
Zitiert bei Ward, 77.
≥

291
Zitiert bei Ward, 77.
≥

292
Zitiert bei Ward, 58.
≥

293
Zu Bedford Park vgl.: Fletcher,I.: Bedford Park. Aesthete's Elysium? In: ders., (Hrsg.): Romantic Mythologies. London 1967. 169 - 207.

≥

294
Der Einfluß von Yeats auf Chesterton ist nicht zu unterschätzen (vgl. Autobiography 146 - 151). Über ihn kam er nicht nur eng mit der irischen Märchen- und Sagenwelt in Berührung, sondern erhielt auch einen Einblick in die Welt der Theosophen, deren vom Hinduismus inspirierte und Okkultismus und Spiritismus verbindende Weltanschauung auf Helena Petrowna Blavatsky (1831 - 1891) zurückgeht. Sie hat ihre Lehren unter anderem in den Werken 'Isis Unveiled' (1877) und 'The Secret Doctrine' (1888) dargestellt. Vgl. auch: Derus,D.L,: Chesterton and W.B.Yeats. Vision, System and Rhetoric. In: Chesterton Review 2(1975/1976), 197 - 213.
≥

295
Autobiography, 142/143.
≥

296
Autobiography, 143/144. - Eine ausgezeichnete Darstellung des Agnostizismus und seiner Hauptvertreter in der Generation vor Chesterton bietet: Ulke,K.-D.: Agnostisches Denken im Viktorianischen England. Freiburg und München 1980.
≥

297
Autobiography, 130.
≥

298
Autobiography, 152.
≥

299
Zitiert bei Wills. 77.
≥

300
Christopher Dawson bemerkt zu Chestertons Brautschau: "I feel that Chesterton's courtship needs a learned German excursus on the 'Wesen und soziologische Grundlagen' of English suburban courtly love in the last decade of the nineteenth century." (Zitiert bei Ward, Return to Chesterton, 39.). In diesem Zusammenhang ist auch die Rolle der Frau in Chestertons Work von Interesse. Vgl.: D'Haussy,C.: L'image de la femme dans l'oeuvre de G.K.Chesterton. Annales publiées trimestriellement par l'Université de Toulouse - Le Mirail. Nouvelle Série. XVI(1980), Fascicule 1, 137 - 148.
≥

301
Brief Chestertons zitiert bei Ward, 93/94.
≥

302
Brief Chestertons, zitiert bei Ward, 94.
≥

303

Noel war Führer der 'Church Socialist League'. 1910 wird er Gemeindepfarrer in Thaxted, das er zum Zentrum des 'Christian Socialism' in England macht. Seine katholisierende Tendenz äußert sich am deutlichsten in der Gründung des 'Catholic Crusade' 1918. Vgl. auch: Groves,R.: Conrad Noel and the Thaxted Movement. An Adventure in Christian Socialism. London 1967.
≥

304
Autobiography, 157.
≥

305
Autobiography, 159.
≥

306
Autobiography,178.
≥

307
Autobiography, 178/179.
≥

308
Orthodoxy 79.
≥

309
Heretics 196.
≥

310
Heretics, 297.
≥

311
Ein Kritiker schreibt in einer Rezension von 'Orthodoxy' im 'Observer' vom 4.10.1908: "He reveals himself, indeed, as a reactionary of a pronounced type; and it is really difficult to see how he can avoid Roman Catholicism." Zitiert in: Conlon,D. (Hrsg.): G.K.Chesterton. The Critical Judgements 1900 - 1937. Antwerpen 1976. 172. - Conlon versammelt Zeitungsrezensionen und Aufsätze zu Chestertons Werken. Der Folgeband, der den Zeitraum bis 1974 umfassen soll, ist angekündigt, aber noch nicht erschienen.
≥

312
Catholic Church and Conversion 89.
≥

313
Catholic Church and Conversion 58.
≥

314
Catholic Church and Conversion, 59/60.

≥

315
Catholic Church and Conversion 71.
≥

316
Zu Knox vgl.: Waugh,E.: The Life of Ronald Knox. London 1959. Waugh schildert auch die Rolle von Knox bei Chestertons Übertritt zum Katholizismus. Knox selbst hat sich mehrfach über Chesterton geäußert. Vgl. insbesondere: Knox,R.: G.K.Chesterton. In: Literary Distractions. London und New York 1958. 153 - 169.
≥

317
Brief Chestertonsp zitiert bei Ward, 389.
≥

318
John O'Connor hat seine Erinnerungen an Chesterton nach dessen Tod in einem Buch zusammengefaßt: O'Connor,J.: Father Brown on Chesterton. London 1937.
≥

319
Autobiography 337/338.
≥

320
Autobiography, 340.
≥

321
Brief Chestertons, abgedruckt bei Waugh. 207/208.
≥

322
Autobiography, 340.
≥

323
Autobiography, 342.
≥

324
Autobiography, 354.
≥

325
Religionsfreiheit, Nr.1, Konzilskompendium 662.
≥

326
Hart, 5.
≥

327
Hart, 9/10.
≥

328
≥
Hart, 10.

329
'G.K.Chesterton's Orthodoxy'. Nicht gezeichnete Rezension. The Times Literary Supplement, 1.10.1908. Conlon 171.
≥

330
Conlon, 171.
≥

331
Bax,E.: Spiritual Spoof. The New Age, 5.11.1908. Conlon 180.
≥

332
Heretics, 4.
≥

333
Heretics, 4.
≥

334
Heretics, 3.
≥

335
Heretics, 3.
≥

336
Heretics, 8.
≥

337
Heretics, 5.

≥

338
Heretics, 5/6.
≥

339
Heretics, 289/290.
≥

340
Heretics, 302.
≥

341
Heretics, 288.
≥

342
Heretics, 7.
≥

343
Heretics, 298.
≥

344
Heretics, 297.
≥

345
Heretics, 299.
≥

346
Heretics, 301.- Vgl. hierzu die Bestimmungen Kants in der Vorrede zur zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft': "Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein), sondern dem Dogmatism, d.i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen." (Kant,I.: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Bd.III. Frankfurt 1968. 36.) Vgl. auch: Newman,J.H.: Weisheit im Gegensatz zu Glaube und Bigotterie. In: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten. Mainz 1964. 207 - 230. Newman nennt dort als Gefahren für die Wahrheit: " ... Liebe zum System, Theoretisieren,Phantasterei, Dogmatismus und Bigotterie... " (209), und von der Bigotterie sagt er, sie gebe vor: " ... zu verstehen, was sie behauptet, obgleich sie nichts versteht; ... " (222). Von den Bigotten gilt: "Aber die Theorie der Enggeistigen oder Bigotten ist schon innerhalb der nächsten Grenzen zu Ende, und ein ungeheures und erschreckendes Gebiet liegt noch jenseits, unbesetzt und in Aufruhr." (228).
≥

347

Heretics, 299.
≥

348
Heretics, 301.
≥

349
Heretics, 216.
≥

350
Joseph McCabe (1867 - 1955), ein ehemaliger Franziskaner, arbeitete als Lektor bei der 'Rationalist Press Association', übersetzte 1901 Haeckels 'Die Welträtsel' ins Englische und propagierte dessen Weltanschauung. Seine Lebensgeschichte hat er in den Büchern 'From Rome to Rationalism; or, Why I left the Church' (London 1896) und 'Twelve Years in a Monastery' (London 1921) beschrieben.
≥

351
Heretics, 220.
≥

352
Heretics, 222.
≥

353
Heretics, 222
≥

354
Heretics, 222/223
≥

355
Heretics, 223.
≥

356
Heretics, 225.
≥

357
Heretics, 226.
≥

358
Orthodoxy 121.
≥

359
Heretics, 233.
≥

360
Orthodoxy, 120.
≥

361
Zur Entstehungsgeschichte von 'Heretics' vgl.: Evans,D.: The Making of G.K.Chesterton's 'Heretics'. In: Yearbook of English Studies 5(1975), 207 - 213.
≥

362
Heretics, 14/15.
≥

363
Heretics, 15.
≥

364
R.W.L.: The Ultra-Decadent. Black and White, 8.7.1905. Conlon 104.
≥

365
Heretics, 102.
≥

366
George Moore (1852 - 1933) war stark von Zola beeinflußt. Die 'Confessions of a Young Man' erschienen 1888. Einer seiner eindrucksvollsten Romane ist 'Esther Waters' (1894), in dem er die Geschichte eines Dienstmädchens schildert, das verführt wird, ein uneheliches Kind bekommt, schließlich den Verführer heiratet und nach dessen Tod das Kind allein erzieht. Moores antikirchliche Haltung kommt insbesondere in 'The Lake' (1905) zum Ausdruck, der Geschichte eines Geistlichen, der sich vom Katholizismus löst, und in dem Christusroman 'The Brook Kerith. A Syrian Story' (1916), in dem Jesus nicht stirbt, sondern gerettet wird, und in seiner späteren Begegnung mit Paulus die Rede von der Gottessohnschaft als Wahn und Blasphemie bezeichnet.
≥

367
Heretics, 127.
≥

368
Heretics, 128.
≥

369
Heretics, 129.
≥

370
Heretics, 128.
≥

371
Heretics, 233.
≥

372
Heretics, 236.
≥

373
Heretics, 165/166.
≥

374
Heretics, 168.
≥

375
Heretics, 125.
≥

376
Chestertons Ibseninterpretation ist punktuell, sie dient seiner Argumentation. Deshalb verkürzt sie Ibsens Anliegen in seinem Werk stark. Vgl.: Balice,V.: Chesterton and Ibsen. A Misunderstanding. In: Chesterton Review 2(1975/1976), 215 - 225.
≥

377
Heretics, 17.
≥

378
Heretics, 24.
≥

379
Heretics, 26.
≥

380
Heretics, 26.
≥

381
Heretics, 21.
≥

382
Heretics, 22.
≥

383
Heretics, 253.

>

384
Rudyard Kipling (1865 - 1936) erhielt 1907 den Nobelpreis. In 'The Islanders' (1902) übt er Kritik an den Engländern in der Heimat, dem 'auserwählten Volk', das seine Berufung zur Beherrschung der Welt vernachlässige. Kiplings imperialistische Ideologie ist auch in den 'Jungle Books' (1894/1895) und in seinem Indienroman 'Kim' (1901) spürbar, den Büchern, die seinen Weltruhm begründen.
≥

385
Heretics, 40.
≥

386
Heretics, 42.
≥

387
Heretics, 43.
≥

388
Heretics, 43.
≥

389
Heretics, 45.
≥

390
Heretics, 108.
≥

391
Heretics, 111.
≥

392
Heretics, 18o. - Vgl. in diesem Zusammenhang auch Chestertons Roman 'The Napoleon of Notting Hill', in dem ein Londoner Stadtteil seine Eigenständigkeit gegen den Zugriff von Groß-London zu verteidigen sucht. Das Buch gehört heute in England zur Pflichtlektüre der alternativen Szene (vgl. Amery 11).
≥

393
Heretics, 182
≥

394
Heretics, 31.
≥

395
Heretics, 35.

≥

396
Heretics, 34.
≥

397
Heretics, 34.
≥

398
Heretics, 32.
≥

399
Heretics, 185.
≥

400
Heretics, 170.
≥

401
Heretics, 143.
≥

402
Heretics, 73.
≥

403
Heretics, 140.
≥

404
Die bekanntesten dieser Romane sind 'The Time Machine: An Invention' (1895), 'The War of the Worlds' (1898) und 'The First Men in the Moon' (1901).
≥

405
Heretics, 26/27.
≥

406
Heretics, 27/28.
≥

407
Heretics, 28.
≥

408
Heretics, 74.
≥

409
Heretics, 74.
≥

410
Heretics, 73.
≥

411
Heretics, 56.
≥

412
Heretics, 60.

≥

413
Heretics, 60.
≥

414
Ebd., 60.
≥

415
Heretics, 276.
≥

416
Anthony Hope (1863 - 1933), eigentlich Sir Anthony Hope Hawkins, schrieb mit 'The Prisoner of Zenda' (1894) einen der erfolgreichsten Romane im England der damaligen Zeit.
≥

417
Robert Hichens (1864 - 1950) wird mit seiner Satire auf Oscar Wilde und Lord Alfred Douglas 'The Green Carnation' (1894) bekannt.
≥

418
Heretics, 204.
≥

419
Heretics, 214/215.
≥

420
Heretics, 215.
≥

421
Heretics, 215.
≥

422
Arthur Morrison (1863 - 1945) hatte Erfolg mit seinen Erzählungen 'Tales of Mean Streets' (1894) und mit seinem Roman 'A Child of the Jago' (1896), die in den Londoner Elendsvierteln spielen. Morrison kommt von Zola her und arbeitet bevorzugt mit dem 'Sekundenstil'.
≥

423
Heretics, 279.
≥

424
Heretics, 282.
≥

425
Heretics, 284.
≥

426
Heretics, 277/278.
≥

427
Heretics, 277.
≥

428
Heretics, 270.
≥

429
Heretics, 274.
≥

430
Heretics, 278.
≥

431
Heretics, 276.
≥

432
Heretics,246/247.
≥

433
Heretics, 284/285.
≥

434
Orthodoxy, 9. - George S. Street (1867 - 1936) stand der Dekadenz der Jahrhundertwende kritisch gegenüber und veröffentlichte eine Satire auf ihre Mitläufer: 'The Autobiography of a Boy' (1894).
≥

435
Orthodoxy, 9.
≥

436
Saturday Review, 15.7.1905. Ungezeichnete Rezension. Conlon, 105. - Der paradoxale Stil war Chestertons Markenzeichen und wurde immer wieder in Frage gestellt. Meist lief die Kritik darauf hinaus, daß es sich bei seinen Paradoxien um Wortspielereien handle, die zwar unterhaltsam seien, aber keiner Sache dienten. Der schon zitierte R.W.L. schrieb: "Mr.Chesterton, resigning the part whether of the philosopher or of the artist, contents himself in picking up casual grains of the sand and saying to his

neighbours: 'Ha, this is gold dust! Ha, this is gold dust!' until they all turn to one another and smile, remarking: 'What a strikingly original way Mr.Chesterton has of looking at things!'" (Conlon 104). Die gleiche Tendenz hat ein hübsches Spottgedicht, das von Oliver Herford stammt:

"When plain folks such as you and I
See the sun sinking in the sky,
We think it is the setting sun:
But Mr.Gilbert Chesterton
Is not so easily misled;
He calmly stands upon his head,
And upside down obtains a new
And Chestertonian point of view.
Observing thus how from his toes
The sun creeps closer to his nose
He cries in wonder and delight
How fine the sunrise is tonight." (Zitiert bei Kenner, 13).
≥

437
Orthodoxy, 12
≥

438
Orthodoxy, 13.
≥

439
Orthodoxy, 12.
≥

440
Orthodoxy, 12.
≥

441
Orthodoxy, Preface, 6.
≥

442
Orthodoxy, 33.
≥

443
Orthodoxy, 20.
≥

444
Orthodoxy, 19.
≥

445

Orthodoxy, 20.
≥

446
Orthodoxy, 49.
≥

447
Orthodoxy, 50.
≥

448
Orthodoxy, 47/48.
≥

449
Orthodoxy, 48.
≥

450
Orthodoxy, 49. - Zu Chestertons Auffassung von den Märchen vgl. auch: 'The Dragons Grandmother'. In: Tremendous Trifles, 93 - 99; 'The Red Angel'. In: Tremendous Trifles, 101 - 107; 'Fairy Tales'. In: Chesterton, G.K.: All Things Considered. London 1908. 253 - 258; 'A Fairy Tale', In: ders, Lunacy and Letters. 103 - 107; und: 'The Ethics of Fairyland'. In: ders.: The Man Who Was Orthodox. A Selection from the Uncollected Writings of G.K.Chesterton. Hrsg. von A.L.Maycock. London 1963. 174 - 176. Von Chestertons Bezugnahme auf die Märchen her ließe sich auch die Nähe seiner unterhaltsamen Literatur zum Werk J.R.R.Tolkiens ('Der Herr der Ringe') und den theologisch motivierten Science-Fiction-Romanen von C.S.Lewis ('Out of the Silent Planet', 'Perelandra' und 'That Hideous Strength'), der bei uns durch die 'Dienstanweisungen für einen Unterteufel' bekannt geworden ist, begründen. Tolkien, Lewis und Chesterton sind ihrerseits stark von George MacDonald (1824 - 1905) und dessen Märchen und mythischen Erzählungen beeinflußt. Chesterton selbst verweist auf den unvergeßlichen Eindruck den 'The Princess and the Goblin' (1871) und 'Phantastes' (1858) in seiner Kindheit auf ihn gemacht haben. Vgl. hierzu: Hetzler, L.A.: George MacDonald and G.K.Chesterton. In: Durham University Journal. Neue Folge. 37(1975/1976), 176 - 182. (C.S.Lewis sieht die eigene Konversion zum Christentum übrigens im Zusammenhang der Lektüre von Chestertons 'The Everlasting Man'. Vgl.: Lewis,C.S.: Surprised by Joy. The Shape of my Early Life. Glasgow 1977. 178; und: Green,R.L. und Hooper,W.: C.S.Lewis. A Biography. Glasgow 1974. 101 - 118).
≥

451
Chesterton, Defendant. 78.
≥

452
Defendant, 101.
≥

453
Orthodoxy, 50.
≥

454

Orthodoxy, 51/52.
≥

455
Orthodoxy, 52.
≥

456
Orthodoxy, 53.
≥

457
Orthodoxy, 53.
≥

458
Orthodoxy, 53.
≥

459
Orthodoxy, 53.
≥

460
Chesterton, Defendant, 31.
≥

461
Defendant, 34/35.
≥

462
Chesterton, Defendant, 34.
≥

463
Defendant, 35.
≥

464
Heretics, 195.
≥

465
Orthodoxy, 55.
≥

466
Orthodoxy, 35.
≥

467
Orthodoxy, 56.

≥

468
Orthodoxy, 39/40.
≥

469
Orthodoxy, 40.
≥

470
Orthodoxy, 58.
≥

471
Orthodoxy, 56/57.
≥

472
Orthodoxy, 55.
≥

473
Herbert Spencer (1820 - 1903) hat seine materialistische und deterministische Weltanschauung in dem mehrbändigen Werk 'A System of Synthetic Philosophy' (1855 - 1896) entwickelt.
≥

474
Orthodoxy, 61.
≥

475
Orthodoxy, 62.
≥

476
Orthodoxy, 62.
≥

477
Heretics, 192.
≥

478
Heretics, 192.
≥

479
Heretics, 192/ 193.
≥

480
Heretics, 193.

≥

481
Orthodoxy, 55.
≥

482
Orthodoxy, 54/55.
≥

483
Orthodoxy, 63.
≥

484
Orthodoxy, 64.
≥

485
Orthodoxy, 64/65
≥

486
Orthodoxy, 61.
≥

487
Orthodoxy, 56.
≥

488
Orthodoxy, 64.
≥

489
Orthodoxy, 65.
≥

490
Orthodoxy, 79/80.
≥

491
Newman,J.H.: Entwurf einer Zustimmungslehre. Mainz 1961. 173. - Chesterton hatte sich auch mit Newman beschäftigt. Bei einer Umfrage von T.P.'s Weekly gab er in seinem Lektürevorschlag für das Jahr 1908 neben Butlers 'Analogy', Coleridges 'Confessions of an Enquiring Spirit', den 'Bekenntnissen' des Augustinus und der 'Summa' des Thomas John Henry Newmans 'Apologia Pro Vita Sua' an. Hart stellt fest: 'His apologetic method is clearly under the influence of Newman" (13).
≥

492
Robert Blatchford (1851 - 1943) war engagierter Sozialist. Maycock nennt ihn: "...one of the ablest journalists of his day... " (The Man who was orthodox, Einleitung, 55). Der 'Clarion' galt unter Blatchfords

Leitung als wichtigstes Organ des englischen Sozialismus.
≥

493
Autobiography, 181
≥

494
The Man who was orthodox, Einleitung, 44.
≥

495
Autobiography, 181.
≥

496
Autobiography, 181.
≥

497
Zitiert bei Barker, 169.
≥

498
The Man who was orthodox, 91.
≥

499
The Man who was orthodox, 92.
≥

500
The Man who was orthodox, 103.
≥

501
The Man who was orthodox, 103.
≥

502
The Man who was orthodox 103.
≥

503
The Man who was orthodox, 103/104.
≥

504
The Man who was orthodox, 150.
≥

505
The Man who was orthodox, 15o.
≥

506
The Man who was orthodox, 151.
≥

507
The Man who was orthodox, 152.
≥

508
The Man who was orthodox, 152/153.
≥

509
The Man who was orthodox,153. - Vgl. die Parallelen bei Whitehead, der ebenfalls naturwissenschaftliche und religiöse Begriffsbildung gleichstellt und ihre Entdeckungsfunktion heraushebt: "Religion starts from the generalization of final truths first perceived as exemplified in particular instances. These truths are amplified into a coherent system and applied to the interpretation of life. They stand or fall - like other truths -by their success in this interpretation." (Whitehead, 120).
≥

510
Orthodoxy, 33.
≥

511
Orthodoxy, 78. Vgl. 'Religion in the Making'. "Progress in truth - truth of science and truth of religion - is mainly a progress in the framing of concepts, in discarding artificial abstractions or partial metaphors,

and in evolving notions which strike more deeply into the root of reality." (Whitehead, 127).
≥

512
Orthodoxy, 78.
≥

513
Orthodoxy, 35.
≥

514
Orthodoxy, 12.
≥

515
Annie Besant (1847 - 1933) gehörte zunächst der National Secular Society unter Charles Bradlaugh an. Sie war in der Fabian Society engagiert, wurde dann aber zur Anhängerin des Spiritismus der Helena Blavatsky. Als Sozialreformerin engagierte sie sich im indischen Unabhängigkeitskampf.
≥

516
Orthodoxy, 131.
≥

517
Orthodoxy, 128.
≥

518
Orthodoxy, 129.
≥

519
Orthodoxy, 128.
≥

520
Orthodoxy, 125.
≥

521
Orthodoxy, 134.
≥

522
Orthodoxy, 34.
≥

523
Orthodoxy, 74.
≥

524
Orthodoxy, 157.
≥

525
Hart, 270.
≥

526
Hart, 50.
≥

527
Hart, 43.
≥

528
Catholic Church and Conversion, 30.
≥

529
Heretics, 153.
≥

530
Orthodoxy, 142.
≥

531
Orthodoxy, 143.
≥

532
Orthodoxy, 142.
≥

533
Orthodoxy, 143.
≥

534
Orthodoxy, 154/155.
≥

535
Orthodoxy, 156/157.
≥

536
Orthodoxy, 158.
≥

537

Newman, Zustimmungslehre, 176.
≥

538
Orthodoxy, 15.
≥

539
Orthodoxy, 158.
≥

540
Orthodoxy, 118.
≥

541
Orthodoxy, 126.
≥

542
Orthodoxy, 118
≥

543
Orthodoxy, 66/67.
≥

544
Orthodoxy, 133
≥

545
Orthodoxy, 77.
≥

546
Orthodoxy, 77.
≥

547
Orthodoxy, 77/78.
≥

548
Orthodoxy, 78.
≥

549
Orthodoxy, 67.
≥

550
Orthodoxy, 67. - Vgl. Whitehead, 59: "Religion is worldloyalty."

≥

551
Orthodoxy, 75.
≥

552
Heretics, 93.
≥

553
Orthodoxy, 134.
≥

554
Orthodoxy, 94.
≥

555
Orthodoxy, 140.
≥

556
Die Londoner Positivisten lehnten sich stark an die katholische Kirche an, insbesondere was das äußere Ritual und die Liturgie betraf (sie besaßen z.B. 'neue' Sakramente).Gleichzeitig zeigten sie eine starke Tendenz zu autoritären Strukturen. Die Positivisten existierten in London bis zum Tod Harrisons 1923. Vgl.: Smith,W.S.: The London Heretics. 1870 - 1914. New York 1968. 84 - 104.
≥

557
Heretics, 90.
≥

558
vgl. Orthodoxy, 135.
≥

559
Orthodoxy, 135.
≥

560
Orthodoxy, 141.
≥

561
Orthodoxy, 136
≥

562
Orthodoxy, 136.
≥

563
Orthodoxy, 136.
≥

564
Everlasting Man, 283.
≥

565
Everlasting Man, 283.
≥

566
Jeweils London 1926.
≥

567
Wells,H.G.: The Outline of History. Being a Plain History of Life and Mankind. The Definitive Edition. 2.Auflage. London. u.a. 1924. 61/62.
≥

568
Wells, 62.
≥

569
Wells, 275.
≥

570
Wells, 275.
≥

571
Wells, 271.
≥

572
Wells, 272.
≥

573
Wells, 272.
≥

574
Wells, 277.
≥

575
Wells, 279
≥

576
Wells, 279. - Ungeachtet seiner theologiekritischen Haltung behandelt Wells in 'The Outline of History' die kathollsche Kirche eher neutral. Sein Antikatholizismus verschärft sich jedoch in seinen späteren Jahren immer mehr und er bekämpft die Kirche als das größte Hindernis für die Aufklärung. Sein Haß geht so weit, daß er 1941 die Bombardierung Roms fordert, weil er den Vatikan als das Zentrum der katholischen Verschwörung gegen den Frieden und den Fortschritt vernichten möchte. Er veröffentlicht 1943 ein Pamphlet, in dem er seine Vorwürfe zusammenfaßt und alle gängigen protestantischen Vorurteile bis hin zur Bezeichnung des Papstes als des Antichristen wiedederholt. (Vgl.: Wells,H.G.: Crux Ansata. An Indictment of the Roman Catholic Church. London 1943).
≥

577
Everlasting Man, 302.
≥

578
Everlasting Man, 192.
≥

579
Everlasting Man, 303.
≥

580
Everlasting Man, 19.
≥

581
Everlasting Man, 22.
≥

582
Everlasting Man, 23.
≥

583
Everlasting Man, 49.
≥

584
Everlasting Man, 50.
≥

585
Everlasting Man, .51. - Der Erfahrungsbezug der Religion und ihre Einbettung in die Natur des Menschen wird neuerdings wieder herausgestellt. Vgl. zum Beispiel: Dux,G.: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt 1982. Es heißt dort: "Die Religion ist gebunden an die für den Menschen schlechterdings existentielle Aufgabe, die Grundstruktur der Wirklichkeit zu thematisieren und auf ihre Konsequenzen für das menschliche Dasein hin abzufragen." (151) In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß Gerardus van der Leeuw sich in seiner 'Phänomenologie der Religion' (2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Tübingen 1956) mehrfach zustimmend auf Chestertons Auffassungen über die Religion und insbesondere auf 'Orthodoxy' und 'The Everlasting

Man', bezieht. (Vgl. z.B. 475 und 773/774).
≥

586
Everlasting Man, 51.
≥

587
Everlasting Man, 28.
≥

588
Everlasting Man, 28.
≥

589
Everlasting Man, 24.
≥

590
Everlasting Man, 40.
≥

591
Everlasting Man, 39.
≥

592
Everlasting Man, 43.
≥

593
Everlasting Man, 43.
≥

594
Everlasting Man, 34.
≥

595
Everlasting Man, 32.
≥

596
Everlasting Man, 33.
≥

597
Everlasting Man, 34.
≥

598
Vgl. hierzu: Himmelfarb,G.: Darwinism and the Darwinian Revolution. London 1959; sowie Kent,J.: From

Darwin to Blatchford. The Role of Darwinism in Christian Apologetic 1875 - 1910. London 1966. Hent analysiert unter anderem die Funktion des Darwinismus in der Weltanschauung von Robert Blatchford, ohne allerdings auf dessen Kontroverse mit Chesterton Bezug zu nehmen.
≥

599
Everlasting Man, 76.
≥

600
Everlasting Man, 38.
≥

601
Everlasting Man, 73/74.
≥

602
Everlasting Man, 73.
≥

603
Everlasting Man, 75/76.
≥

604
Everlasting Man, 76.
≥

605
Everlasting Man, 65.
≥

606
Everlasting Man, 90.
≥

607
Everlasting Man, 103.
≥

608
Everlasting Man, 101.
≥

609
Everlasting Man, 92.
≥

610
Everlasting Man, 95.
≥

611
Everlasting Man, 111.
≥

612

Everlasting Man, 111. - Vgl. hierzu den interessanten Ansatz von Gerd Brand (Brand.G.: Gesellschaft und persönliche Geschichte. Die mythologische Sinngebung sozialer Prozesse. Stuttgart 1972). Er bestimmt Mythos folgendermaßen: "Vielmehr sehen wir Mythos als die Grundlage aller Deutung. Er ist in diesem Sinn eine Geschichte und zwar eine 'wahre': und erklärende. Seine Wahrheit und seine Erklärung sind aber, und das ist wesentlich, ineins Rechtfertigung ... Im Mythos verbinden sich Erklärung, ',Wahrheit', Ursprung und Rechtfertigung." (83) Brand kann, so Lebensgeschichte einen 'persönlichen Mythos' (83) nennen.

≥

613
Everlasting Man, 113.

≥

614
Everlasting Man, 118.

≥

615
Everlasting Man, 197.

≥

616
Everlasting Man, 116/117.

≥

617
Everlasting Man, 120.

≥

618
Everlasting Man, 199.

≥

619
Everlasting Man, 141/142.

≥

620
Everlasting Man, 140.

≥

621
Everlasting Man, 141

≥

622
Everlasting Man, 140.

≥

623
Ebd., 143.

≥

624
Everlasting Man, 153.
≥

625
Everlasting Man, 153.
≥

626
Everlasting Man, 182.
≥

627
Everlasting Man, 183.
≥

628
Everlasting Man, 186.
≥

629
Everlasting Man, 109.
≥

630
Everlasting Man, 107.
≥

631
Everlasting Man, 105.
≥

632
Everlasting Man, 122/123.
≥

633
Everlasting Man, 191.
≥

634
Everlasting Man, 191.
≥

635
Everlasting Man, 191.
≥

636

Everlasting Man, 191.
≥

637
Everlasting Man, 196.
≥

638
Everlasting Man, 196/197.
≥

639
Everlasting Man, 197/198.
≥

640
Everlasting Man, 198.
≥

641
Everlasting Man, 200.
≥

642
Everlasting Man, 203.
≥

643
Everlasting Man, 204/205.
≥

644
Everlasting Man, 205
≥

645
Everlasting Man, 207.
≥

646
Everlasting Man, 207.
≥

647
Everlasting Man, 207/208.
≥

648
Everlasting Man, 208.
≥

649
Everlasting Man, 208.
≥

650
Everlasting Man, 208.
≥

651
Everlasting Man, 208/209.
≥

652
Everlasting Man, 209.
≥

653
Everlasting Man, 193.
≥

654
Everlasting Man, 212.
≥

655
Everlasting Man, 212.
≥

656
Everlasting Man, 211.
≥

657
Everlasting Man, 211.
≥

658
Everlasting Man, 215.
≥

659
Everlasting Man, 217.
≥

660
Everlasting Man, 217/218.
≥

661
Everlasting Man, 219.
≥

662
Everlasting Man, 221.
≥

663
Everlasting Man, 221.
≥

664
'Vom Sorgen und Schätzesammeln', Mt 6,25 - 33 // Lk 12,22 - 34.
≥

665
Everlasting Man, 229.
≥

666
Everlasting Man, 234.
≥

667
Everlasting Man, 235.
≥

668
Everlasting Man, 232/233.
≥

669
Everlasting Man, 233.
≥

670
Everlasting Man, 279.
≥

671
Everlasting Man, 281.
≥

672
Everlasting Man, 281.
≥

673
Everlasting Man, 281.
≥

674
Everlasting Man, 281.

≥

675
Everlasting Man, 285.
≥

676
Everlasting Man, 283/284.
≥

677
Everlasting Man, 284.
≥

678
Everlasting Man, 287.
≥

679
Chesterton hat seine positive Auffassung von der Aufgabe der Theologie an anderer Stelle klar formuliert: "There may be, and there has been, theology that was thin or dry or without consolation for men. But to talk as if it were possible for any science to attack any problem, without developing a technical language, and a method always methodical and often minute, merely means that you are a fool and have never really attacked a problem at all. Quite apart from the theory of a Church, if Christ had remained on earth for an indefinite time. trying to induce men to love one another, He would have found it necessary to have some tests, some methods, some way of dividing true love from false love, some way of distinguishing between tendencies that would ruin love and tendencies that would restore it. You cannot make a success of anything, even loving, entirely without thinking." (Vgl.: Chesterton,G.K.: The Thing. 2.Auflage. London 1929. 67).
≥

680
Everlasting Man, 249.
≥

681
Everlasting Man, 280.
≥

682
Everlasting Man, 258.
≥

683
Everlasting Man, 257.
≥

684
Everlasting Man, 261.
≥

685
Everlasting Man, 260.
≥

686
Everlasting Man, 265/266.
≥

687
Everlasting Man, 294.
≥

688
Everlasting Man, 290.
≥

689
Everlasting Man, 298.
≥

690
Everlasting Man, 297.
≥

691
Everlasting Man, 246.
≥

692
Everlasting Man, 246/247.
≥

693
Everlasting Man, 247.
≥

694
Everlasting Man, 246.
≥

695
Brecht, B.: Kleines Organon für das Theater. In: Gesammelte Werke. Band 16: Schriften zum Theater 2. Frankfurt 1967. 659 - 707. Zitat: 663.
≥

696
Everlasting Man, 664.
≥

697
Brecht, Werke 16, 673.

≥

698
Brecht, Werke 16, 699.
≥

699
Brecht kannte und schätzte Chesterton. In einer Skizze rechnet er seine Detektivgeschichten zu den gelungensten Beispielen dieser Gattung: "Mitunter finden sich selbst Gestaltungen höherer Art: Der Schachdenker Poes, Conan Doyles Sherlock Holmes und der Pater Brown Chestertons." (Vgl.: Brecht,B.: Über den Kriminalroman. In: Gesammelte Werke. Band 19: Schriften zur Literatur und Kunst 2. Frankfurt 1967. 457/458. Zitat: 458).
≥

700
Metz, Theologie als Biographie, 313.
≥

701
Schütz, von dem ich den Ausdruck übernehme, kennzeichnet damit ein Wissen, von dem man erwartet, daß es für die Auslegung einer gegebenen Situation von Nutzen sein könnte.
≥

702
Chesterton,G.K.: An Apology for Buffoons. In: The Well and the Shallows. 3.Auflage. London 1937. 1 - 22. Zitat: 21. - Karl Rahner stellt das Zerfallen der Wirklichkeit in unverbundene Subwelten auch für die Theologie fest: "Auch die Theologen wissen immer mehr und können sich gerade darum immer weniger verstehen; der einzelne Theologe kann immer weniger mit Sicherheit wissen, ob er auch den anderen Theologen verstanden hat." (Vgl.: Selvatico,P. und Kaufmann,L.: Karl Rahners Basler Vortrag. In: Orientierung 46(1982), 39 - 42. Zitat: 40).
≥

703
Well and the Shallows, 21.
≥

704
Well and the Shallows, 22.
≥

705
Well and the Shallows, 22.
≥

706
Chesterton.G.K.: William Blake. London und New York 1910. Zitat: 131. - William Blake (1757 - 1827), Maler, Zeichner und Schriftsteller, gilt als Musterbeispiel eines 'dunklen' Künstlers, dessen Visionen nur den wenigsten verständlich werden. Chesterton tritt in seiner Biographie dieser Auffassung entgegen. Was zu kritisieren sei, sei nicht seine Sprache, die ungewohnt aber präzise ist, sondern die Meinungen, die er in ihr verkünde.
≥

707
Blake, 131/132.
≥

708
Blake, 132.
≥

709
Hunter, 166.
≥

710

Well and the Shallows, 20.
≥

711
Heretics, 221 .
≥

712
Well and the Shallows, 21 .
≥

713
Well and the Shallows, 13.
≥

714
Ansätze zur Untersuchung der Mittel, derer Chesterton sich bedient, finden sich unter anderem bei Fabritius, der Komik und Typisierungen bei Chesterton darstellt, bei Christiane d'Haussy (La vision du monde chez G.K.Chesterton. Val-de-Marne 1981), die die Rolle von Raum, Zeit, Bewegung, Statik und die Funktion der Farben bei Chesterton behandelt, sowie bei Kirk, der die Metapher vom 'Verrückten' untersucht. (Vgl.: Kirk,R.: Chesterton, Madmen, and Madhouses. In: Montgomery,J.W. (Hrsg.): Myth, Allegory, and Gospel. An Interpretation of J.R.R.Tolkien, C.S.Lewis, G.K.Chesterton, Charles Williams. Minneapolis 1974. 33 - 51. .
≥

715
Bader,E.D.: The Self-Reflexive Language. Uses of Paradox in Wilde, Shaw, and Chesterton. Ann Arbor 1970. 155/156.
≥

716
Bader, 175.
≥

717
Bader, 17.
≥

718
Well and the Shallows, 18.
≥

719
Well and the Shallows, 18/19.
≥

720
Well and the Shallows, 16.
≥

721
Well and the Shallows, 17.

≥

722
Well and the Shallows, 19.
≥

723
Clipper, 121.
≥

724
Carol, 197.
≥

725
Clipper, 159
≥

726
Turbayne,C.M:: The Myth of Metaphor. Verbesserte Auflage. Columbia 1970.
≥

727
Turbayne, 228.
≥

728
Turbayne, 229.
≥

729
Turbayne, 229.
≥

730
Turbayne, 229.
≥

731
Turbayne, 230.
≥

732
Vgl. hierzu auch: Wisdom,J, Paradox and Discovery. Oxford 1965. Das Buch versammelt einige Aufsätze im Umkreis der Diskussion über die Funktion von Metaphern. Von besonderem Interesse sind Wisdoms Überlegungen zur religiösen Metaphorik in 'The Logic of God' (1 - 22) und zum Erkenntniswert scheinbar widersprüchlicher Aussagen in 'Paradox and Discovery' (114 - 138).
≥

733
Die Erzählungen: The Club of Queer Trades; The Man Who Knew Too Much; Four Faultless Felons; The Poet and the Lunatics; Tales of the Long Bow; The Paradoxes of Mr.Pond. Die Romane: The Napoleon of Notting Hill; The Man Who Was Thursday; The Ball and the Cross; Manalive; The Flying Inn; The Return

of Don Quixote. Zu den Pater-Brown-Geschichten vgl. weiter unten.
≥

734
Brecht hat den inneren Bezug von Abenteuer- und Detektivgeschichte prägnant so formuliert: "Ein Abenteuerroman könnte kaum anders geschrieben werden, als als Kriminalroman: Abenteuer in unserer Gesellschaft sind kriminell. (Vgl.: Brecht,B.: Über die Popularität des Kriminalromans. In: Werke, 19, 450 - 457. Zitat: 453),. Musterbeispiel der Verbindung von Abenteuer und Kriminalität bei Chesterton Ist 'Manalive'.
≥

735
Borges,J.L.: Über Oscar Wilde. In: Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur. München 1966. 188 - 191. Zitat: 191. Vgl. außerdem: Über Chesterton. Ebd., 192 - 195. Borges beschäftigt sich wie Chesterton auch eingehend mit Whitman, Wells und Shaw. Zum Einfluß Chestertons auf Borges vgl,: Gordon.A.: A Quiet Betrayal. Some Mirror Work in Borges. In: Texas Studies in Literature and Language. 17(1975/1976), 207 - 218.
≥

736
Autobiography, 98.
≥

737
Chesterton,G.K.: The Man Who Was Thursday. Harmondsworth 1976. 6.
≥

738
Autobiography, 97/98.
≥

739
Zitiert in TNT, Anhang, 186.
≥

740
Autobiography, 100.
≥

741
Autobiography, 100.
≥

742
The Man who was Thursday, 13.
≥

743
The Man who was Thursday, 17.
≥

744
The Man who was Thursday, 28.
≥

745
The Man who was Thursday, 44.
≥

746
The Man who was Thursday, 44/45.
≥

747
The Man who was Thursday, 29.
≥

748
The Man who was Thursday, 38
≥

749
The Man who was Thursday, 39.
≥

750
The Man who was Thursday, 49.
≥

751
The Man who was Thursday, 50.
≥

752
Mit demselben Motiv arbeitet Chesterton in der PaterBrown-Geschichte 'The Invisible Man' (Vgl. die Sammlung 'The Innocence of Father Brown'). Niemand hat den Mörder gesehen, weil ihn jeder gesehen hat: Es war der Postbote.
≥

753
The Man who was Thursday, 56
≥

754
The Man who was Thursday, 65/66.
≥

755
The Man who was Thursday, 78.
≥

756
The Man who was Thursday, 81.
≥

757
The Man who was Thursday, 82.
≥

758
The Man who was Thursday, 82.
≥

759
The Man who was Thursday, 88.
≥

760
The Man who was Thursday, 103.
≥

761
The Man who was Thursday, 116.
≥

762
The Man who was Thursday, 126/127.
≥

763
The Man who was Thursday, 146.
≥

764
The Man who was Thursday,150.
≥

765
The Man who was Thursday, 54/155. - Die Anklänge an die Jahwe-Reden in Hiob 38 - 41 sind hier besonders deutlich. Karin Youngberg kann deshalb in ihrem Aufsatz 'Job and the Gargoyles. A Study of 'The Man Who Was Thursday'' (In: Chesterton Review, 240 - 251) Chestertons Roman auf interessante Weise zum Buch Hiob motivisch in Bezug setzen.
≥

766
The Man who was Thursday, 155.
≥

767
The Man who was Thursday, 168.
≥

768
The Man who was Thursday, 170.
≥

769

The Man who was Thursday, 173.
≥

770
The Man who was Thursday, 175.
≥

771
The Man who was Thursday, 176.
≥

772
The Man who was Thursday, 180.
≥

773
The Man who was Thursday, 182.
≥

774
The Man who was Thursday, 183.
≥

775
The Man who was Thursday, 183.
≥

776
The Man who was Thursday, 183. - Vgl. Mt 20,22 // Mk 10,38.
≥

777
Samstag zitiert in diesem Moment Hiob 1,6, wo die Gottessöhne vor Jahwe erscheinen: "' ... and Satan came also among them.'" (The Man who was Thursday 181).
≥

778
The Man who was Thursday, 183.
≥

779
Chesterton, G.K.: Wonder and the Wooden Post. In: Coloured Lands, 157 - 161. Der Essay erschien wie 'Manalive' 1912.
≥

780
Coloured Lands, 157.
≥

781
Coloured Lands, 159/160.
≥

782
Coloured Lands, 160.
≥

783
Teil I: 'The Enigmas of Innocent Smith'. Teil II: 'The Explanations of Innocent Smith'. Der Aufbau von 'Manalive' entspricht dem von 'The Everlasting Man'.
≥

784
Chesterton, G.K.: Manalive. London 1912. Zitat: 52.
≥

785
Manalive, 60.
≥

786
Manalive, 61.
≥

787
Manalive, 63/64.
≥

788
Manalive, 76 - Dieses Motiv taucht auch in 'Orthodoxy' auf, wo Chesterton unter Hinweis auf Daniel Defoes 'Robinson Crusoe' den Kosmos mit den wenigen Habseligkeiten vergleicht, die Robinson vom Wrack des Schiffes retten kann. Die Welt erscheint erst dann im richtigen Licht, wenn man sie als die einzige betrachtet, die die Menschen besitzen.
≥

789
Manalive, 83.
≥

790
Manalive, 88.
≥

791
Manalive, 145.
≥

792
Manalive, 166.
≥

793
Manalive, 166. - Sehr treffend ist die Formulierung von Furlong, der Shaw und Chesterton im Untertitel seines Buches 'The Metaphysical Jesters' nennt. Auch Smith ist ein 'Metaphysical Jester', ein Spaßmacher im Dienst der Erkenntnis. Er betreibt 'Conscious Buffoonery'.

≥

794
Manalive, 271/272. - Ein ähnliches Motiv findet sich schon in 'Heretics': "The best way that a man could test his readiness to encounter the common variety of mankind would be to climb down a chimney into any house at random, and get on as well as possible with the people inside. And that is essentially what each one of us did on the day that he was born." (Heretics 189).
≥

795
Manalive, 281.
≥

796
Manalive, 302 - Das Motiv, daß ein Mann sein Haus verläßt und um die ganze Welt reist, um es schließlich als seine wirkliche Heimat wieder zu entdecken, hat Chesterton schon in einer Jugenderzählung um 1896 ausgeführt. Vgl.: Homesick at Home. In: Coloured Lands, 233 - 238. 'Homesick at Home' ist eine Formulierung, die er in 'Orthodoxy' als Begriff für die menschliche Existenz überhaupt verwendet (Vgl. Orthodoxy 80). Vgl. außerdem die Gestaltung des Motivs in dem Essay 'The Riddle of the Ivy' (In: Tremendous Trifles, 203 - 209). Es heißt dort: "The whole object of travel is not to set foot on foreign lands; it is at last to set foot on one's own country as a foreign land." (204).
≥

797
Manalive, 328.
≥

798
Manalive, 209.
≥

799
Manalive, 213.
≥

800
Manalive, 223.
≥

801
Manalive, 223.
≥

802
Manalive, 224.
≥

803
Manalive, 225.
≥

804
Manalive, 225/226.
≥

805
Manalive, 228.
≥

806
Manalive, 169.
≥

807
Chesterton,G.K.: The Feasts and the Ascetic. In: The Thing, 134 - 138. Zitat: 136.
≥

808
Chesterton. Thing. 136.
≥

809
Thing, 136/137.
≥

810
Thing, 137.
≥

811
Thing, 138.
≥

812

Chesterton.G.K.: The Poet and the Lunatics. London 196. Zitat: 181/182.
≥

813
Poet and the Lunatics, 23.
≥

814
Poet and the Lunatics, 28.
≥

815
Poet and the Lunatics, 76.
≥

816
Poet and the Lunatics, 77.
≥

817
Poet and the Lunatics, 78.
≥

818
Poet and the Lunatics , 80
≥

819
Poet and the Lunatics, 81.
≥

820
Poet and the Lunatics, 83.
≥

821
Poet and the Lunatics, 85.
≥

822
Poet and the Lunatics, 85/86.
≥

823
Poet and the Lunatics, 87.
≥

824
Poet and the Lunatics, 88/89.
≥

825
Poet and the Lunatics, 89.
≥

826
Poet and the Lunatics, 92.
≥

827
Poet and the Lunatics, 17.
≥

828
Chesterton,G.K,: The Incredulity of Father Brown. Harmondsworth 1976. 144.
≥

829
Hart, 116.
≥

830
Vgl. hierzu: Robson,W.W.: G.K.Chesterton's 'Father Brown Stories. In:. Southern Review 5(1969), 611 - 629.
≥

831
Der Band 'The Secret of Father Brown' ist O'Connor mit den Worten gewidnet: 'To Father John O'Connor of St Cuthbert's Bradford/Whose Truth is Stranger than Fiction,/ with a Gratitude Greater than the World'.

≥

832
Chesterton,G.K.: The Wisdom of Father Brown. Harmondsworth 1978. 118.
≥

833
Chesterton.G.K.: The Secret of Father Brown. Harmondsworth 1981. 12.
≥

834
Secret, 13.
≥

835
Chesterton, Secret, 169.
≥

836
Chesterton,G.K.: The Innocence of Father Brown. Harmondsworth 1977. 90.
≥

837
Chesterton, Innocence, 91.
≥

838
Innocence, 91.
≥

839
Secret, 50.
≥

840
Secret, 50
≥

841
Secret, 53.
≥

842
Secret, 12/13.
≥

843
Chesterton,G.K.: The Scandal of Father Brown. Harmondsworth 1978. 36.
≥

844
Incredulity, 21.
≥

845
Incredulity, 20/21.
≥

846
Innocence, 29.
≥

847
Incredulity. 152.
≥

848
Incredulity, 159.
≥

849
Incredulity, 159.
≥

850
Incredulity, 165.
≥

851
Incredulity, 165.
≥

852
Incredulity, 165.
≥

853
Incredulity, 166.
≥

854
Incredulity, 167.
≥

2. GILBERT KEITH CHESTERTON

"*I am in a state now when I feel a monstrous charlatan, as if I wore a mask and were stuffed with cushions, whenever I see anything about the public G.K.C.; It hurts me; ...*"

Chesterton. Brief an Ronald Knox

2.1 Bio-bibliographische Skizze

Gilbert Keith Chesterton wurde am 29.5.1874 als Sohn des Häusermaklers Edward Chesterton und seiner Frau Marie Louise geboren. Seine ältere Schwester Beatrice starb, als Gilbert noch sehr jung war. Erst 1881 vergrößerte sich die Familie noch einmal, als Cecil, Chestertons Bruder, geboren wurde.

Die Chestertons gehörten zur englischen Mittelschicht und waren angesehen. Die Kinder verbrachten eine wohlbehüte Kindheit, gefördert von einem Vater, der neben seinen Geschäftsinteressen zahlreich Hobbies pflegte und Kunst und Literatur gegenüber sehr aufgeschlossen war. Eine religiöse Erziehung fand kaum statt, wenn Edward auch als Unitarier am Glauben an einen persönlichen Gott festhielt, zweifellos eine Überzeugung, die ihn von den meisten Mitgliedern seiner Schicht unterschied.

Seine schulische Ausbildung erhält Gilbert In Colet Court und seit 1887 In St.Paul's, einer renommierten Londener Schule, zu deren Zöglingen schon John Ivlilton und Samuel Pepys gehört hatten. Chesterton tat sich in der Schule nie besonders hervor, sondern blieb als ewig verschlafener Schüler in Erinnerung. 1892, als die meisten seiner Kameraden ihr Studium aufnehmen, entscheidet sich Chesterton für den Besuch der Slade School, einer Kunstakademie, die damals das künstlerische Leben in London entscheidend prägt. 1895 bricht er diese Ausbildung jedoch ab und arbeitet zunächst bei Redway, einem Verleger, der in der Hauptsache Bücher herausbringt, die sich mit Spiritismus beschäftigen. Wenig später wechselt er zu Fisher Unwin, wo er als Lektor tätig ist. In der Zwischenzeit knüpft er die Beziehungen zu seinen Schulfreunden wieder an, die von den Universitäten nach London zurückgekehrt sind. Er wird in verschiedene Intellektuellenzirkel eingeführt und lernt 1896 in Bedford Park, einer bekannten Künstlerkolonie, seine spätere Frau Frances Blogg kennen.

Chestertons eigentliches Talent ist noch nIcht entdeckt. Bis 1899 erscheinen nur ein paar Gedichte und Kritiken von ihm. Sein Job bei Fisher Unwin ist nicht sehr gut bezahlt und zu einer Heirat fehlt ihm das Geld. Schließlich drängen ihn seine Freunde, für den '*Speaker*' zu arbeiten, und nach einigen Startschwlerigkeiten werden sein Artikel akzeptiert. Das Ist der Durchbruch. In kurzer Zeit wird Chesterton einer breiten Öffentlichkeit bekannt, insbesondere auch durch seine dezidierte Kritik am Buren-Krieg und der imperialistischen Politik der englischen Regierung. Von 1900 an schreibt er regelmäßig für die *'Daily News'*. Seine ersten Bücher erscheinen: *'Greybeards at Play'*, eine Sammlung von Nonsense-Gedichten, und *'The Wild Knight and Other Poems'*, ein Gedichtband, der wohlwollende Aufnahme bei der Kritik findet. In rascher Folge sollen von da an bis zu Chestertons Tod jährlich mehrere Bücher erscheinen, die teils sein journalistische Werk sammeln, teils neben diesem entstehen. 1901 kommt *'The Defendant'* heraus, ein Band, der die besten Essays Chestertons aus dem '*Speaker*' vereinigt, 1902 *'Twelve Types'* mit Essays aus dem '*Speaker*' und den '*Daily News*' und 1903 die erste Biographie: '*Robert Browning*'. Obwohl locker und sorglos geschrieben (Chesterton zitierte ungenau und erfand sogar eine Gedichtzeile, die es bei Browning gar nicht gibt), lieferte sie eine die etablierte Kritik verblüffende Perspektive auf Browning und wurde zu seinem ersten großen Erfolg.

Über die Mitarbeit am '*Speaker*' hatte Chesterton Im Jahr 1900 *Hilaire Belloc* (11) kennengelernt. Die

Freundschaft, die sich aus dieser Begegnung entwickelte, hatte bestimmenden Einfluß auf Chesterton. *Belloc*, Rhetoriker, Journalist und Schriftsteller, in Frankreich geboren, in England erzogen, eröffnete als Katholik neue politische und religiöse Perspektiven für ihn. Gemeinsam mit *Maurice Baring* (12), den Chesterton ebenfalls um 1900 kennengelernt hatte, bildeten sie bald die Spitze derjenigen Intellektuellen in England, die sich entschieden mit dem Christentum identfizierten und in der Öffentlichkeit Einfluß hatten.

Obwohl finanziell immer noch ungesichert, hatte Chesterton 1901 Frances Blogg geheiratet. Wie Belloc brachte ihn Frances, die eine überzeugte Anglikanerin war, häufiger mit kirchlichen und religiös interessierten Kreisen in Berührung. Nach '*Browning*' schreibt Chesterton 1904 seine zweite Biographie über den Maler *G.F.Watts* und außerdem seinen ersten Roman '*The Napoleon of Notting Hill*'. 1905 greift er in '*Heretics*' vehement den Zeitgeist an, indem er einige der populärsten Literaten in weltanschaulicher Hinsicht kritisiert.

Ausgehend von einem Brief *Shaws* an die *'Daily News'*, auf den Chesterton in seinen Artikeln eingeht, beginnt im selben Jahr die große politische und weltanschauliche Kontroverse zwischen Shaw und Chesterton, die über Jahre hin in den Zeitungen und bei öffentlichen Diskussionsveranstaltungen ausgetragen wird. Während sich *Belloc* auf die Seite von Chesterton stellt, findet *Shaw* Unterstützung bei *H.G.Wells*. *Shaw* prägt während dieser Auseinandersetzung das Bild vom 'Chesterbelloc', einem argumentierenden Ungetüm, das das gemeinsame Auftreten von Chesterton und Belloc fortan unmißverständlich charakterisiert.

Chesterton ist unermüdlich. Er unterschreibt einen Vertrag bei der 'Illustrated London News', für die er bis an
sein Lebensende neben allen anderen Aktivitäten wöchentlich einen Beitrag liefert. 1906 wird seine Biographie '*Charles Dickens*' zu einem Erfolg, der den von '*Browning*' übersteigt. 1908 erscheinen sein bis heute bekanntester Roman '*The Man Who Was Thursday*' und '*Orthodoxy*', das Buch, das seinen Weg zum Christentum beschreibt. 1909 folgen '*George Bernard Shaw*', eine Biographie seines großen Gegners, und '*Tremendous Trifles*', eine weitere Essaysammlung. Im selben Jahr zieht Chesterton mit seiner Frau von London nach Beaconsfield, einem kleinen Ort, der etwa 25 Kilometer westlich von London gelegen ist. Und Chesterton schreibt: 1910 *'The Ball and the Cross*' (Roman); '*What's Wrong With the World*' (Sozial- und Zeitkritik); '*Alarms and Discursions*' (Essays); '*William Blake*' (Biographie) 1911 '*Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens*' (Gesammelte Vorworte); '*The Innocence of Father Brown*' (die erste Sammlung von Pater-Brown-Geschichten); '*The Ballad of the White Horse*' (Versepos). 1912: '*Manalive*' (Roman); '*A Miscellany of Men*' (Essays). 1911: '*The Victorian Age in Literature*' (eine kleine Literatugeschichte); '*Magic*' (Theaterstück). 1914: '*The Flying Inn*', (Roman); '*The Wisdom Of Father Brown*' (die zweite Sammlung der Detektivgeschichten).

Schließlich wird die Belastung zu groß, die sich noch verschärft hatte, als Chestertons Bruder Cecil (13) 1913 vor Gericht mußte, weil er in dem gemeinsam mit *Belloc* herausgebenen '*Eye Witness*' einen Bestechungsvorwurf gegen Teile der Regierung erhoben hatte ('*Marconi-Skandal*'). Cecil kann seinen Vorwurf nicht belegen, wird aber nur zu einer Geldstrafe verurteilt. Parallel zu diesem Skandal hat sich Cecils religiöse Position geklärt. Lange vor seinem Bruder konvertiert er zum Katholizismus. Chesterton, von seinem Arbeitspensum und den Aufregungen eines Gerichtsverfahrens mitgenommen, das im Blickpunkt des öffentlichen Interesses stand, erleidet Ende 1914 einen totalen psychischen und physischen Zusammenbruch. Er ent geht nur knapp dem Tod, ist mehrere Monate schwer krank und hat erst Ostern 1915 wieder einen leidlichen Gesundheitszustand. Der erste Weltkrieg wirft seine Schatten. Cecil meldet sich freiwillig, besteht, obwohl er aus gesundheitlichen Gründen bloß bedingt tauglich ist, auf einem Einsatz an der Front, und stirbt im Dezember 1918 in einem Hospital in Frankreich. Chesterton

übernimmt gegen den Willen seiner Frau den '*New Witness*', wie die Zeitung seines Bruders inzwischen heißt, und führt dessen Arbeit fort.

1919 reist Chesterton nach Palästina, von wo er über Italien nach England zurückkehrt. in seinem Reisebericht '*The New Jerusalem*' beschäftigt er sich daraufhin ausführlich mit der jüdischen Frage und dem Problem eines eigenständigen jüdischen Staates. 1921 bereist er Amerika. Seine Eindrücke schlagen sich 1922 in '*What I saw in America*' nieder. Im selben Jahr trifft er die lange hinausgezögerte Entscheidung und tritt offiziell zur katholischen Kirche über. In der Folge seiner Entscheidung entfaltet er eine journalistische und schriftstellerische Tätigkeit, die ähnliches Ausmaß wie diejenige vor seiner Krankheit erreicht. 1923 erscheint die Biographie '*St. Francis of Assisi*', 1925 das neben '*Orthodoxy*' grundlegendste Werk im Hinblick auf Chestertons Begriff vom Christentum: '*The Everlasting Man*'. Nachdem der '*New Witness*' aus wirtschaftlichen Gründen aufgegeben werden mußte, gründet Chesterton eine eigene Zeitschrift: '*G.K.'s Weekly*'. Sie wird zum Organ des Distributismus (14). Die '*Distributist League*', die 1926 entsteht, propagiert einen dritten Weg jenseits von Kapitalismus und Kommunismus und fordert das Recht auf Eigentum, die Eigeninitiative der einzelnen und die Dezentralisierung der staatlichen Institutionen, wobei sie sich in vielen Punkten auf die Soiallehre der Päpste beruft.

Ebenfalls 1926 wird Dorothy Collins Chestertons Sekretärin. Er versteht sich sehr gut mit ihr und sie gehört bald gewissermaßen zur Familie. Sie begleitet ihn auf seinen Reisen, schreibt Diktate mit, ordnet seine finanziellen Angelegenheiten und wird in jeder Hinsicht unentbehrlich. '*The Incredulity of Father Brown*' wird veröffentlicht.

1927 ist wiederum ein besonders fruchtbares Jahr. Es erscheinen. '*The Catholic Church and Conversion*' (eine Darstellung von Chestertons Konversion); '*The Return of Don Quixote*' (Roman); *Collected Poems*; '*The Secret of Father Brown*'; '*The Judgement of Dr.Johnson*' (Theaterstück) und '*Robert Louis Stevenson*' (Biographie). 1929 folgen: '*The Poet and the Lunatics*' (Erzählungen); '*The Thing*' (Essays) und 1930: '*Four Faultless Felons*' (Roman) sowie '*Come To Think Of It*' (Essays). 1930/31 macht Chesterton eine weitere Vortragsreise durch Amerika, die zu einem großen Erfolg wird. In England erobert er sich seit 1931 ein neues Tätigkeitsfeld: über die BBC hält er Radiovorträge, mit denen er sehr schnell die Gunst der Hörer gewinnt. 1932 erscheint '*Chaucer*', 1933 '*St. Thomas Aquinas*'. Die Thomas-Biographie findet bei den Thomas-Kennern und den auf ihn spezialisierten Fachleuten große Anerkennung. 1935 folgen die Essaysammlung 'The Well and the Shallows' und die letzte Zusammenstellung von Pater-Brown-Geschichten: 'The Scandal of Father Brown'. 'Autobiography' wird erst nach seinem Tod veröffentlicht.

Als Chesterton am 14.6.1936 in Beaconsfield stirbt, geht die Nachricht um die ganze Welt. Chesterton war zu einem der in einer breiten Öffentlichkeit bekanntesten und beliebtesten Journalisten und Schriftsteller seiner Zeit geworden. Darüberhinaus stand sein Name für eine humorvolle Humanität und barocke Katholizität, der jede Weltfremdheit und Berührungsangst abging. Seine Frau Frances stirbt zwei Jahre nach ihm. Dorothy Collins, seine langjährige Sekretärin, hatte er zusammen mit ihr vor seinem Tod als Nachlaßverwalterin eingesetzt (15).

Die Gestalt Chesterton ist faszinierend. Dichter, Zeichner, Diskussionsredner, Schriftsteller, Journalist, Philosoph, Komiker und Original, Intellektueller, Gläubiger Katholik: er war die Vielfalt in Person. Engagierter Christ, Verfasser von Nonsense-Versen, Romanen, Erzählungen, philosophisch-theologischer Werke, zeitkritischer Polemiken, Tausender von Zeitungsartikeln, kurz eines ungewöhnlich verschiedenartigen und umfangreichen Werks (16), ein Mann der Öffentlichkeit mit einer dezidierten Position und gleichzeitig bekannt für seine Menschlichkeit, die auch entschiedene Gegner seiner

Auffassungen zu seinen Freunden worden läßt, wird er zu einer Legende. Obwohl das Interesse an ihm nach seinem Tod schnell nachläßt, bleibt er als dicker und fröhlicher Mensch, der irgendwann einmal zum Katholizismus konvertierte, über kirchliche Kreise hinaus ein Begriff. Sein Image lebt, wenn auch er selbst und ein Großteil seines Werks in Vergessenheit geraten sind.

>Inhaltsverzeichnis

2.2 G.K.C. - Image und Ausstrahlung

Als Chesterton seine journalistische Karriere im Jahr 1900 beginnt, werden die Buchstaben G.K.C. in kürzester Zeit zu einer Chiffre, die von jedermann Gilbert Keith Chesterton zugeordnet werden kann. Seine Biographin *Maisie Ward* schreibt: "*I doubt if any writer, except Dickens, has so quickly become an institution as Chesterton.*" (17)

In Fleet Street, wo sich die Redaktionen der großen englischen Zeitungen befanden, begann man sich bald Anekdoten über Chestertons Vergeßlichkeit, seinen Witz, seine Schlagfertigkeit, seine Trinkfreudigkeit und seine immer unüberschaubarer werdende Körperfülle zu erzählen. Ein Amerikaner, der London besuchte, und natürlich auch von G.K.C. gehört hatte, beschrieb das 'Phänomen' Chesterton, das er sich nicht entgehen ließ, in einer seiner typischen Erscheinungen: "*I went to see Fleet Street this morning, and met G.K.Chesterton face to face. Wrapped in a cloak and standing in the doorway of a pie-shop, he was composing a poem. reciting it aloud as he wrote. The most striking thing about the incident was that no one took the slightest notice.*" (18)*Barker* beschwört in seiner Chesterton-Biographie dieselbe leicht chaotische und genialische Atmosphäre der Fleet Street, wo Chesterton gewiß nicht der einzige war, auf den die Bezeichnung 'Jolly Journalist', paßte: "*It was a life of taverns, of roaring discussions that went on for hour after hour, of articles scribbled on odd sheets of paper wedged on the pub table beside the tankard of beer or the bottle of wine, the printer's boy waiting patiently for the copy. and often the cab standing at the kerb outside, forgotten, the driver pulling the thick rug around his legs to keep warm, and the cab-horse's head drooping into its nosebag; and the gaslamps flaring over the presses bringing out the issues for that night.*" (19) jeder diskutierte mit jedem und Chesterton war ein besonders gefragter Partner bei solchen Debatten, weil er voller Ideen und überraschender Einsichten steckte und keine Antwort schuldig blieb. Kennzeichnend für seine Schlagfertigkeit ist beispielsweise folgende Anekdote, der man zahlreiche andere zur Seite stellen könnte: "*On Fleet Street when asked what single book he would want in his possession if stranded on a desert island, G.K.C. had replied without breaking stride, 'Robertson' s Guide to Practical Ship Building'*." (20)

Ein weiteres Element seines Bildes in der Öffentlichkeit war seine ungewöhnliche Kleidung, die ihm von seiner Frau Frances nahegelegt worden war, weil sie feststellen mußte, daß sie der Schlampigkeit Chestertons anders nicht Herr wurde: "*The conventional frock-coat worn so unconventionally, the silk hat crowning a mat of hair, disappeared, and a wide-brimmed slouch hat and flowing cloak more appropriately garbed him. This was especial good as he got fatter*." (21)

So ausgestattet wurde Chesterton zu einem gefundenen Fressen für die Karikaturisten und keiner von ihnen verzichtete darauf, ihn annähernd kugelförmig darzustellen. Besonders beliebt war es auch, ihn mit seinem spindeldürrer Antipoden George Bernard *Shaw* zu konfrontieren (so Max *Beerbohm* 1909 (22)), und auf diese Weise weltanschauliche Kontraste sinnenfällig zum Ausdruck zu bringen.

Dieses Image, an dem Verehrer wie Gegner mit gleichem Eifer werkten, wurde von Chesterton selbst legitimiert und ausgebaut. Immer wieder machte er seine Körperfülle zum Thema von allerlei Scherzen oder kokettierte mit seiner Trinkfreudigkeit. Er spielte seine Rolle mit Glanz und war tatsächlich der

ungeheuer witzige, intelligent und lustige Mensch, der gerne trank, sich mit gleichgegesinnten Menschen umgab und ständig zu verbalen Auseinandersetzungen über alle denkbaren Themen bereit war. Sein Image macht ihn zum populärsten Verteidiger des Glaubens in der englischen Öffentlichkeit seiner Zeit, denn zu einem Thema kehrte er immer wieder zurück: Das Christentum stellte für ihn die akzeptabelste Weltanschauung dar und diese Auffassung vertrat er mit fröhlichem Optimismus und den unterhaltsamsten Argumenten.

Obwohl Chesterton erst 1922 Katholik wurde, galt er in der Öffentlichkeit von Anfang an zumindest als extrem romfreundlicher Anglikaner, wenn man ihn überhaupt noch als Anglikaner identifizierte. Sein Image und die daraus resultierende Publizität seiner Ansichten erwiesen sich in dieser Hinsicht allerdings als eine zweischneidige Angelegenheit. Zweifellos gelang es ihm, religiöse und theologische Themen in einer breiten Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen, aber im gleichen Maße wie ein solcher Erfolg das Ergebnis der chestertonschen Unterhaltsamkeit war, wurde sein Humor zum Problem im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit seiner Position, weil man Humor und Dogma nicht verbinden konnte. Chesterton war zwar spaßig, aber eben nur das.

Er wurde oft nicht ernst genommen. Symptomatisch für diesen Sachverhalt sind seine Auseinandersetzungen mit George Bernard *Shaw*. Sie waren "*The Debaters of the Century*" (23).

Shaw, ein ebenso begabter Polemiker wie Chesterton, schätzte bei einer der gemeinsamen Diskussionen das Verhältnis von Unterhaltsamkeit und Glaubwürdigkeit im Blick auf das Publikum eher pessimistisch ein und sah die vertretenen Positionen im Lachen untergehen: "*Ich fürchte jedoch, daß Sie sich in Wirklichkeit nicht viel um das kümmern, was wir hier erörtern, wenn wir Sie nur auf uns gemäße Weise unterhalten, nämlich durch Reden*." (24)

Kam die Rede zwischen *Shaw* und Chesterton auf die Religion, so verhielt sich *Shaw* genauso wie das Publikum. Er stritt sich mit Chesterton herum und ließ sich gleichzeitig unterhalten. Obwohl er ihn einmal einen Mann "... *of colossal genius*... " (25) nannte, wollte er diese Genialität nicht auf Chestertons Glauben ausgedehnt wissen.

Als Chesterton schließlich auch nominell Katholik ist, kann es *Shaw* nicht fassen. Auf die Nachricht von seinem Übertritt hin schreibt er ihm: "*This is going too far. I am an Irishman and know how far the official Catholic. Church can go...; and I know that an official Catholic Chesterton is an impossibility*." (26)

Hesketh *Pearson* hat einen Streit zwischen den beiden miterlebt, der ein Jahr später stattfand, und in dessen Verlauf *Shaw* Chestertons Glauben von seiner eigenen Überzeugung her zu demontieren versuchte. (27) Schon *Shaws* erste Frage ist polemisch: "*'Haben Sie eine hinreichende Entschuldigung dafür vorzubringen, daß Sie nicht betrunken sind?'*" (28), worauf Chesterton mit einer seiner Paradoxien kontert. "Ich bin doch sinnlos betrunken. Für mich gibt es nur eine Trunkenheit, die der Nüchternheit." (29) *Shaw* wirft ihm völlige Unglaubwürdigkeit vor: "*'Um Ihre Gefolgschaft zu vermehren und die Bekehrten bei der Stange zu halten, bekannten Sie sich öffentlich zur High Church und zum Trinken. Zurück zum Boden, zurück zum Priester, zurück zur Flasche - das war Ihre Devise... Ob Sie je ernsthaft daran geglaubt haben, ob Sie überhaupt je ernsthaft an irgend etwas geglaubt haben - das vermag ich nicht zu entscheiden; im Grunde scheinen nämlich Sie selber nicht zu wissen, was Sie glauben oder nicht glauben.'*" (30) Er ist der Überzeugung, daß Chestertons Glaube eine einzige Pose ist und keine Position darstellt, mit der man sich tatsächlich auseinandersetzen könnte: "*'Wie, zum Donnerwetter, kann ich einen Standpunkt begreifen, den es gar nicht gibt? Ihr Standpunkt ist der, daß es keinen Standpunkt gibt. Hat irgendein Bewohner unseres Planeten bisher entdecken können, was für Ansichten Sie wirklich haben? Hat irgendeiner auch nur entdeckt, ob Sie überhaupt irgendwelche Ansichten haben? Es gibt im ganzen Weltall kein Prinzip, das Sie je ernstlich angegriffen oder ernstlich verteidigt*

hätten. Kein Mensch weiß etwas von Ihnen. Sie haben keiner Menschenseele mitgeteilt, was Sie glauben, warum Sie es glauben oder ob Sie glauben, daß es einen Glauben gibt.'" (31) *Shaws* Urteil über Chesterton ist dementsprechend vernichtend: "'... *alles, was Sie sagen, ist leeres Geschwätz, allerdings zu einem guten Teil hochbegabtes leeres Geschwätz*." (32)

Chesterton hat die Erfahrung, daß man seinen Glauben anzweifelt, nicht erst gemacht, als er Katholik geworden war. Schon bei Erscheinen von *'Orthodoxy'*, so berichtet er in *'Autobiography'*, halten es viele Freunde und Bekannte für undenkbar, daß ein doch offensichtlich intelligenter Mensch sich zum Christentum bekennt*: "Very nearly everybody. in the ordinary literary and journalistic world, began by taking it for granted that my faith in the Christian creed was a pose or a paradox. The more cynical supposed that it was only a stunt. The more generous and loyal warmly maintained that it was only a joke*." (33)

Je weniger freilich die nicht-kirchliche Öffentlichkeit Chestertons Glauben akzeptieren wollte, um so mehr wurde er in kirchlichen Kreisen, anglikanischen wie römisch-ka. tholischen, mit Begeisterung begrüßt, war er doch der lebendige Beweis für seine Bedeutung in der Gegenwart. Dabei übersah man geflissentlich den areligiösen und antiklerikalen Umgang, den Chesterton pflegte. Als sich deutlicher abzeichnete, daß er zu Rom tendierte, scheute man sich nicht mehr, ihn ohne Umstände für die kirchliche Sache zu vereinnahmen. *Father O'Connor* zum Beispiel, der Chesterton in die Kirche aufnahm, erhielt vom Erzbischof von Liverpool einen Brief, in dem dieser sich bei ihm bedankte und offensichtlich auf weitere Bekehrungen hofft: "*'Thanks be to God,' ... , 'for the grace he has bestowed on G.K.C. and for the influence his conversion is likely to have upon literary circles...I congratulate you heartily on your share in the event*. '" (34) Nicht zu Unrecht kommentiert *Barker*, der weitere ähnliche Äußerungen zitiert,: "*None of these eminent churchmen seems to have seen any "None of these eminent churchmen seems to have seen anything absurd in applying the term 'convert' ... to a man who had a world-wide reputation as a Christian apologist and had been writing vigorously in defence of Christian orthodoxy for some fifteen years; and whose real conversion had happened fifteen years earlier still,...*" (35)

Nicht so sehr, was er vertritt, sondern daß er endlich katholisch geworden ist, steht im Vordergrund des Interesses. Insofern betrachten nicht nur Literaten wie *Shaw*, sondern auch viele Kirchenleute seinen Glauben als etwas Äußerliches.

Chesterton ist im Hinblick auf seinen Glauben ein Problem. Henry *Miller*, gewiß kein Mann der Kirche, schreibt in einen Brief an Elmer *Gertz*: "*Ich lese mit gespanntestem Interesse ein Buch über Chesterton (Biographie), einem meiner Lieblingsschriftsteller. Er war viel besser, größer, als ich gedacht hatte - wenn auch ein glühender Katholik.*" (36) Offenbar ist Chesterton welthaltig genug, um einen Mann wie Miller anzusprechen, der immer wieder das Lob der Sinnlichkeit und der Materie anstimmt und allen Institutionen wenig mehr als Verachtung entgegenbringt.

Auf der anderen Seite stehen seine religiös orientierten Bewunderer, von denen viele dazu neigen, ihn auf seine Glaubensdimension zu beschränken. Karl *Pfleger* etwa (37) und André *Maurois* (38) entwerfen ein Bild von ihm, in dem seine Säkularität völlig in den Hintergrund tritt. Chesterton wird zum Wunderkind des Glaubens, das die Welt gewissermaßen überwunden hat: "*Sein Lebenslauf ist so einfach, wie es sich für einen Menschen schickt, der die Romaritik des schlichten Mannes rühmt*." (39) Weltläufigkeit, Literatentum und Intellektualität Chestertons werden ignoriert oder, worüber der Erzbischof von Liverpool keinen Zweifel läßt, nur deshalb geschätzt, weil sie dazu dienen könnten, die Anzahl der Konversionen zu erhöhen.

Chestertons bescheidener Ruhm in Deutschland datiert aus der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, als er neben *Claudel*, *Bernanos* und anderen Persönlichkeiten der katholischen Erneuerung eine

gewichtige Rolle spielte. Wie in England wurde er, was seinen Katholizismus betraf, unterschiedlich beurteilt.

Für die Intellektuellen im Katholizismus war er eine Entdeckung. Carl *Amery* sah in ihm "... *wirklich eine große Kanone*." (40) Man konnte ihn vorzeigen: "*Wir lasen Chesterton also triumphalistisch. Dies um so mehr, als seine Rezeption in Deutschland eben erst richtig eingesetzt hatte, als die Nazis vor der Tür standen*." (41) Er bekam eine integrierende Funktion, die sich verstärkte, als der Druck von außen wuchs: "*Er war Orthodoxie als Herdfeuer, Kirche als warme, ja glühende Heimat, als Gegenteil von Repression - die, die Repression, lieferte ja die andere Seite des Über-Ich, der Staat. Chesterton war aber auch die Erweiterung ebendieser Orthodoxie, eine ihrer Inkarnationen, die abenteuerlich fremdartig erschien, auf der gänzlich andersgearteten Bühne des uraltchristlichen England*." (42)

Aber nicht nur im katholischen Milieu findet Chesterton Beachtung. Kurt *Tucholsky* rezensiert verschiedentlich Übersetzungen von Werken Chestertons, die in der Zeit zwischen den Kriegen erscheinen, und urteilt über die 'Verteidigung des Unsinns, der Demut, des Schundromans und anderer mißachteter Dinge': "*Der lustige Fall, daß einer einen kleinen Religionstraktat schreibt und Detektivgeschichten und nachdenklich-unterhaltsame Betrachtungen über den europäischen Gesellschaftskörper und das alles in einem hin -: dieser Fall ist wirklich eingetreten. Wer anders kann das getan haben als unser guter dicker alter Chesterton?*" (43) Außerdem empfiehlt *Tucholsky* nicht nur *'The Defendant'* zu lesen, sondern auch die anderen, ernsten Werke von ihm zu studieren: *'Häretiker'* und *'Orthodoxie'*. Und das lustige: *'Der Mann, der Donnerstag war*'" (44)

An Chesterton fasziniert also nicht nur das Religiöse, das in ihm einen exzentrischen Vertreter hat, sondern ebensosehr die Brillanz und der Einfallsreichtum seines Werks. Der verbreitete Gemeinplatz, er sei ein witziger Kopf und Formulierungskünstler gewesen, bestätigt sich noch heute. Mit seinen schlagenden Bonmots geistert er durch die verschiedensten Aphorismensammlungen und liefert Tagessprüche für die Abreißkalender. Aber wenn man nur seinen Witz sieht, verkennt man ihn leicht. Seine Paradoxien und Wortspiele sind mehr als gelungene literarische Effekte. Kein geringerer als Ernst *Bloch*, der Chesterton im *'Prinzip Hoffnung*' mehrfach zitiert, hat diese Tatsache gesehen und schreibt in seiner Hegelstudie *'Subjekt - Objekt*' über ihn: "*Meister des umschlaghaltigen Paradoxes in der Literatur - eine unerwartete kleine Vorschule für Hegelleser - ist Chesterton, einer der gescheitesten Männer, die je gelebt haben*." (45) Chestertons Paradoxien sind im Unterschied zu denen *Shaws*, so *Bloch*, nicht leer und bloße Gegensätze, sondern liefern wirkliche Erkenntnisse. Ihnen gelingt, was *Hegel* in der *'Phänomenologie des Geistes*' 'feste Gedanken in Flüssigkeit bringen' nennt: "...*ihre Methode ist allemal Gleichung des Entgegengesetzten und damit Aufhebung eines ausgemachten, selbstzufriedenen Schemas*." (46) Allerdings setzt Chesterton sein Genie laut *Bloch* für die falsche Sache ein, für das 'Pfaffentum' nämlich. Sein Katholizismus bleibt ein Makel.

Dem religiösen Genie Chesterton kommt ein anderer Zeitgenosse entschieden näher. Gustav *Janousch* berichtet von einem Gespräch mit Franz *Kafka*, das im Zusammenhang der Lektüre von *'Orthodoxie'* und *'Der Mann, der Donnerstag war*' stattfand. *Kafka* fiel vor allem Chestertons Fröhlichkeit auf: "*Kafka sagte: 'Er ist so lustig, daß man fast glauben könnte, er habe Gott gefunden.' 'Das Lachen ist für Sie also ein Zeichen von Religiosität?' 'Nicht immer. In einer so gottlosen Zeit muß man aber lustig sein. Das ist Pflicht. Die Schiffskapelle spielte auf der untergehenden 'Titanic' bis zum Ende. Man entzieht damit der Verzweiflung den Boden*.'" (47)

Die Funktion des Katholizismus bei Chesterton ist umstritten. War der Literat und Journalist Chesterton der eigentliche Chesterton und sein Katholizismus aufgesetzt und ohne Bezug zu seinem sonstigen Leben, wie *Shaw* meint? Oder ist Carl *Amery* recht zu geben, der den Katholizismus Chestertons als Schutzwall gegen die Gefährdungen der .Modernität interpretiert, wenn er schreibt: "*Chestertons*

Katholizismus (bssser gesagt seine Orthodoxie, die ihn schon vor seiner Konversion als Waffenrüstung umgab) war das, was man heute integralistisch nennen würde — ein geschlossenes Ganzes, die große mittelalterliche Scholastik mit etwas moderneren, nachtridentinischen Zügen versehen." (48)?

Woher dann aber seine Anziehungskraft? Ein Integralist, der sich, aus welchen Gründen auch immer, als Bohemien tarnt? Ein Bohemien, der sich, aus welchen Gründen auch immer, zum Glauben bekennt? Hat Chestertons Wirkung allein mit seiner Literatur, aber nichts mit seinem Bekenntnis zu tun? In welchem Verhältnis zueinanderer stehen Leben und Katholizismus in seiner Lebensgeschichte und in seinem Werk? Vielleicht kann ein Blick auf die Autoren, die sich mit ihm und seinem Werk beschäftigt haben, weiterhelfen.

>Inhaltsverzeichnis

2.3 Die Chestertonforschung

Chesterton ist ein wenig erforschter Schriftsteller. Seine Vernachlässigung durch die Wissenschaft hat dieselbe Ursache, die viele seiner Leser dazu verführt, ihn nicht ernst zu nehmen: Die Unterhaltsamkeit seines Werks: "*Chesterton's wit has made him one of the best read and least studied of all modern thinker*." (49) bemerkt Maurice *Evans* schon 1939. Seitdem hat das Interesse an Chesterton hauptsächlich in Kanada, den Vereinigten Staaten und England insbesondere anläßlich der Feiern und Veröffentlichungen zu Chestertons 100.Geburtstag im Jahr 1974 merklich zugenommen, nicht zuletzt gefördert durch die in Saskatoon erscheinende *'Chesterton Review'* (50) . Die Literatur zu Chesterton ist dementsprechend angewachsen. Ein vergleichender Blick in die einschlägigen Bibliographien macht allerdings schnell deutlich, daß sie im Verhältnis zu den Literaturfluten, die Zeitgenossen wie G.B.*Shaw*, D.H.*Lawrence* oder James *Joyce* hervorgerufen haben, als minimal betrachtet werden muß. John *Sullivan* hat diese Sachlage in seiner Gedenkanthologie *'G.K.Chesterton. A Centenary Apprais*al' entschieden hervorgehoben: "The truth is that until recent years serious critical assessment of his work has been lacking." (51)

Dieses Defizit geht auf eine Einstellung gegenüber Chesterton zurück, die seinen Katholizismus und damit den Begriff seines Glaubens nicht zur Kenntnis nimmt und ebensowenig seine Lebensgeschichte, insofern sie der Ort dieses Glaubens ist. So kann *Clipper* im Vorwort zu seinem Buch *'G.K.Chesterton'* noch 1974 behaupten: "*Several subjects may be safely ignored in any study of Chesterton's thought. The first of these is a genetic account of Chesterton's ideas, and any related biographical or psychobiographical details*." (52) Ist das tatsächlich so? Besteht kein Bezug zwischen seiner Lebensgeschichte und seinem Katholizismus? Kann man diesen betrachten und beurteilen, ohne seinen lebensgeschichtlichen Ursprüngen nachzugehen? Und versteht man etwas von Chestertons Werk, wenn man keine Beziehung zwischen Leben und Theorie des Lebens in ihm herstellt?

>Inhaltsverzeichnis

2.3.1 Die Lebensgeschichte

Momentan liegen drei umfangreiche Chesterton-Biographien vor. Grundlage jeder Beschäftigung mit ihm sind jedoch Maisie *Wards'Gilbert Keith Chesterton*' und der Ergänzungssband *'Return to Chesterton'* (53). Sie enthalten Material (u.a. Briefe Chestertons), das andersweitig nicht zugänglich ist.

Ward harmonisiert Chestertons Lebensgeschichte, und der weithin familiäre Ton der Biographie läßt eine oft unkritische Verehrung für Chesterton erkennen. Dennoch übersieht sie das Problematische bei ihm

nicht, wenn sie es auch nicht in den Vordergrund rückt. Die Krise in seiner Jugend erklärt sie durch die verspätete Pubertät und die Irritationen einer ungewöhnlich ausgeprägten Phantasie: "*Surrounded by pleasant friendships and home influences he had never really become aware of evil. Now it broke upon him suddenly - probably to a degree exaggerated by his strong imagination and distorted by the fact that he was undergoing physical changes usually belonging to an earlier age ... Intellectually Gilbert suffered at this time from an extreme scepticism.*" (54) Die Überwindung dieser Krise beschreibt sie dann eher beiläufig*: "Revulsion from the atmosphere of evil took Gilbert to no new thing but to a strengthening of old ties and a mystic renewal of them*." (55)

Der Bezug, den *Ward* zwischen Chestertons Krisenerfahrung und seiner sich daraus entwickelnden christlichen Weltanschauung herstellt, bleibt deshalb sehr allgemein und scharf: "*This theology came with the answers to all the tremendous questions asked by life*." (56) Zwar erkennt sie, daß Chestertons Konversion genau hier anzusiedeln ist, wo es ihm gelingt, Begriffe des Glaubens auf seine Lebensgeschichte zu beziehen, aber den Hauptakzent legt sie auf den späteren formellen Übertritt zum Katholizismus, ohne zu klären, wie sich Chestertons Theologie entwickelt, worin sie besteht, auf welche "tremendous questions' sie antwortet und welcher Zusammenhang zwischen der ersten und der zweiten 'Konversion' herzustellen ist.

Weit kritischer betrachtet Garry *Wills* in seiner Biographie aus dem Jahr 1961 Chestertons Lebensgeschichte (57). Schon der Untertitel *'Man and Mask*' gibt zu verstehen, daß das Bild von Chesterton einer Korrektur bedarf. Im Unterschied zu *Ward* rückt er die Jugendkrise in den Mittelpunkt seiner Darstellung und versucht von ihr her Leben und Werk zu begreifen. Die Krise hatte seiner Ansicht nach nicht nur eine entwicklungspsychologische, sondern auch eine philosophische Dimension: "*An almost suicidal mental rapidity made him turn people and events into ideas, ideas which could be annihilated with an argument. A metaphysical insight rescued him at this stage, checking the intellect's headlong course; but this could not change the general tendency of his mind. He still felt an idea like a blow and saw the significance of real things with painful clarity*." (58) Die '*solipsist threat*' (59), mit der Chesterton kämpfte, verschärfte sich durch eine neue Erfahrung: "*He had come to a shocking awareness of evil, and this had pushed his solipsism to its most terrible stage*." (60) Die Überwindung des Solipsismus gelingt Chesterton im Horizont von Glauben. Sein Werk ist Ausdruck einer Identitätsfindung: "*The witty and detached defence of existence reflects a constant awareness of evil; but on a metaphysical level. The tales of nonsense and lunacy are his lifelong response to the threat of insanity and destructive intellection*." (61)

Wills zeichnet die allmähliche Annäherung Chestertons an das Christentum nach, erkennt auch die zentrale Rolle, die das Sakrament der Sündenvergebung für Chestertons Übertritt zum Katholizismus gespielt hat, diskutiert aber Chestertons Glaubensauffassung ohne präzisen theologischen Zugriff. Wie der Zusammenhang von Katholizismus und Lebensgeschichte bei Chesterton genau zu denken ist, wird nicht deutlich gemacht.

'*The Face of Evil*' lautet in der Biographie von Dudley *Barker* (62) die Überschrift des Kapitels, das Chestertons Krise darstellt. *Barker* zieht alle erreichbaren Quellen heran, die Licht auf diesen Abschnitt von Cliestertons Leben werfen könnten. Er glaubt genau zu wissen, welche Probleme Chesterton umtrieben: "*What begins to emerge from the notebooks is that the mad crimes he imagined (but, of course was never anywhere near committing) were those of sexual violence; that whether or not he ever felt the faintest temptation to the particular madness of Wilde. it is probable that he was tempted to the particular madness of Sade; that the horrible ideas and images which he had an overwhelming impulse to draw - and the worst of such drawings he shudderingly destroyed - were images of obscene ferocity. and that those were his imagined 'worst and wildest disproportions and distortions of more normal passion*."' (63) Wie Wills betont er die Objektivität der Existenz des Bösen für Chesterton: "*The*

experiences that counted for him were not exterior manifestations but experiences inside his mind, his perception of the solid reality of evil, the self-accusation of guilt in thought, word and deed... " (64)

Leider kommt *Barker* über die Feststellung dieser Tatsache nicht hinaus. Er billigt Chestertons Glauben, in dem er seine Krise überwindet, zwar allgemeine Bedeutung zu, kann diese Bedeutung jedoch von Chesterton her nicht begründen. Sein Urteil über ihn bleibt unverbindlich: *"Whatever significance he has lies chiefly in the fact that...he found his way out of the modern morass by coming to accept that the beliefs of orthodox Christianity are true.*" (65)

Der Blick auf die genannten Biographien zeigt, daß Chestertons Lebensgeschichte zwar umfassend dokumentiert ist, daß aber, abgesehen von der Feststellung seiner Existenz und der Behauptung seiner Bedeutung in Chestertons Leben, die Funktion des Glaubens unscharf erfaßt wird. Die Tatsache, daß Chesterton Glauben und Leben aufeinander bezieht, kann nicht begründet werden. Die Begriffe seines Glaubens werden als Postulate und nicht als zentrale Entdeckungskategorien in seinem Leben verstanden. Deshalb erscheint seine Konversion als ein Ereignis, das nur individuell bedeutsam ist. Man bewundert sie, ohne sie zu verstehen.

>Inhaltsverzeichnis

2.3.2 Glaube und Katholizismus

Chestertons Konversion zum Christentum hat von Anfang an Zustimmung und Widerspruch erfahren. Kurz nach dem Erscheinen von *'Orthodoxy'* etwa wird das Buch im 'Hochland' von Ilse von *Stach* (66) fast hymnisch besprochen . Ohne Einschränkungen interpretiert sie es als Ausdruck eines modernen Glaubens. Emil *Wolff* antwortet im Oktober 1909 auf diese Besprechung mit einem Verriß. Er wirft Chesterton ein 'pseudoästhetisches' Weltbild vor und befindet: "*Er erhebt den Anspruch, eine Apologie der orthodoxen, der katholischen Wahrheit zu schreiben. Diese Apologie ist ihrem ganzen Charakter nach rein subjektiv.*" (67)

Stach und *Wolff* stehen stellvertretend für zwei Grundpositionen gegenüber Chesterton, die in der Sekundärliteratur immer wieder begegnen. Entweder wird Chesterton ohne weiteres als Katholik vereinnahmt, oder aber sein Begriff des Glaubens wird als bloß subjektiv und deshalb als für andere belanglos mißachtet. Nur selten wird die Einsicht von *Evans*: "*It is his strength that he joins the Church out of a positive and joyful belief in its doctrines and not as a rock on which to cling in a storm-tossed generation.*" (68) wirklich dahingehend ernstgenommen, daß man kritisch nach Chestertons Glaubensverständnis fragt und die Relevanz seiner Argumente untersucht. Weit eher steht man in der Gefahr, ihn nahezu unbesehen zu einem modernen Heiligen zu stilisieren. Wie *Boyd* feststellt, hat dieser unkritische Umgang mit ihm seinem Ansehen im nicht-kirchlichen Bereich geschadet: *"But among critics whose interest in Chesterton is extra-literary. none perhaps have done more serious damage to his artistic reputation than the group which might be called the professional Catholics. For them he is an institution to be defended rather than an author to be discussed.*" (69)

Ein Blick in Emile *Cammaerts* '*The Laughing Prophet*' (70) oder Marie *Virginias'G.K.Chesterton's Evangel*' (71) genügt, um dieses Urteil zu bestätigen. Chestertons Lebensgeschichte geht hier in einer bigotten Legende unter, und sein Glaube wird in frommen Phrasen ertränkt.

Andere Arbeiten sind sachlicher, aber auch nicht ergiebig. Werner *Mohrdiecks* Dissertation *'Gilbert Keith Chesterton als Katholik*' (72) kommt nicht über eine rein positive Darstellung der Lebensdaten, der Werke und der Konversion Chestertons hinaus. Sie besitzt keinen theologischen Zugriff. Im Ansatz kritischer sind die Ausführungen von Annemarie *Morsbach* (73). Sie nimmt zumindest die dogmatische

Struktur von Chestertons Denken wahr, ohne diese freilich theologisch werten zu können. *Mohrdieck* wie *Morsbach* besitzen keinen genügenden Begriff von Chestertons theoretischer Position. Sie können ihre Bedeutung für seine Lebensgeschichte nicht erfassen. (74)

Generell besteht in den Untersuchungen von Chestertons Glaubensauffassung die Tendenz, deren Bezug zu seinem Leben außer acht zu lassen. Hugh *Kenner*, um ein Beispiel zu nennen, vertritt in seinem Buch *'Paradox in Chesterton'* (75) die Ansicht, daß man Chestertons Philosophie und insbesondere deren paradoxe Elemente auf dem Hintergrund des Thomismus verstehen müsse: "*It should be plain from the mere mention of Chesterton's discipleship to St.Thomas that there is no necessary antithesis between paradox and reason. The stuff of reality which reason has somehow to discover, is paradoxical stuff*." (76) Er deutet die Paradoxien Chestertons im Sinn des Thomismus als Begriffe, die die Wirklichkeit analog begreifen: "*The answer of St.Thomas and of Chesterton is that goodness is possessed by man and by God, but not in the same way.*" (77) Indem er so Chesterton mit dem Thomismus identifiziert, geht die Eigenständigkeit seiner theoretischen Position verloren. Ohne Bezug auf sein Leben und sein literarisches Werk kann Chestertons Glaubensauffassung nicht erschlossen werden. Sie ist mehr als eine Wiederholung thomistischer Thesen.

Noch deutlicher wird die Mißachtung von Chestertons Individualität bei dem Franzosen Yves *Denis*. Er reiht Chesterton in seiner sehr umfangreichen Arbeit (78) ohne ausreichende Begründung unter die großen Mystiker ein und bezieht im Grunde eine fideistische Position: "*Nous avons constaté dès le départ l'homogénité profonde de la personnalité de Chesterton et du Catholicisme: l'entrée dans l'Eglise Romaine était l'aboutissement normal du développement d'une germe inné, les circonstances extérieur jouant un rôle favorable ou défavorable à l'eclosion virtuelle, mais n'apportant pas de toute façon drement nouveau, qui se serait surajouté au capital primitif.*" (79) Glauben und Leben werden ununterscheidbar. Lebensgeschichte ist für *Denis* eine dem Glauben nur äußerlich verbundene Tatsache. Glaube wird zu einer unangreifbaren Größe, bleibt aber auch für jeden außerhalb von ihm völlig belanglos. Genau genominen hat es für *Denis* bei Chesterton keine Konversion gegeben. Der Glaube war schon immer da.

Die erklärte Absicht von Christopher *Hollis* ist es, allein Chestertons Denken zu betrachten: "*This book is concerned with a study of Chesterton's mind - not with his life - and the mind of a writer is obviously for the most part to be discovered from his writings*." (80) Ungeachtet dieser Zinlsetzung nimmt auch die Lebensgeschichte Chestertons bei Hollis einen breiten Raum ein, ohne daß sie in Bezug zu seinor Glaubensauffassung gesetzt wird. Obwohl er die Grundintention seines Denkens nicht übersieht: "His defence of religion is almost invariably a defence of religion's action in this world." (81), kann er die Handlungsrelevanz der Glaubensauffassung in ihm nicht präzisieren. Er vergleicht Chesterton im Schlußkapitel seines Buches mit Teilhard de Chardin, stülpt ihm damit aber einen Denkansatz über, der sich von ihm selbst her nicht entwickeln läßt. Die versuchte Aktualisierung scheitert, da er nicht als er selbst gewürdigt, sondern zu einer Art Vorläufer von Teilhard umgedeutet wird. Die Bedeutung seiner Bemühungen um den Glauben wird nicht erkannt.

Die bislang überzeugendste Darstellung und Analyse der Glaubensauffassung von Chesterton stellt Thomas *Harts* Untersuchung '*G.K.Chesterton's Case for Christianity*' (82) dar. Das Christentum sei für Chesterton, so *Hart*, eine Form der Lebensphilosophie: "*Chesterton is a philosopher of life*." (83) Seine theoretische Position sei immer in der Erfahrung des eigenen Lebens begründet: "*Chesterton apparently judges that it is more effective to root oneself in the ordinary experiences of life and the everyday puzzle of the world - the ordinary man's starting point in a secularized world - and see what philosophical sense can be made of it, than to begin in private religious experience ... Thus he seeks to motivate the transition to faith by giving faith a foundation in previous experiences.*" (84)

Hart zeigt, daß das Schöpfungsdogma und die Lehre von der Erbsünde bei Chesterton eine zentrale Stellung einnehmen. Sie werden zu Waffen gegen den Materialismus, Skeptizismus und Pessimismus der Gegenwart. Das Christentum stellt einen Entwurf des Lebens dar, der anderen weltanschaulichen Standpunkten überlegen ist, weil er die Welt zutreffender und umfassender erklärt.

Das ist *Hart* jedoch nicht genug. Er vermißt bei Chesterton bestimmte Elemente der Glaubensüberlieferung und bemängelt Tatsache und Umfang der Auswahl aus dem Ganzen der Tradition, die er trifft. Er vernachlässige die Contemptus-Mundi-Tradition des Christentums, sei nur an einer pragmatischen Überwindung des Bösen, nicht aber an seiner seinshaften Erklärung interessiert, habe keine Vorstellung von der Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Gott und lasse eine auf Tod und Auferstehung von Jesus Christus gründende Soteriologie vermissen. *Hart* wirft Chestertons Apologetik vor: "*Just because it does not demonstrate, it leaves itself open to being disregarded. He who points to suggestive experiences rather than showing the logical necessity of the interpretation he assigns those experiences, must be prepared for the result that some people will interpret the experience as he does, others will not*." (85) Er sieht das, was modern und zukunftsweisend an Chesterton ist, als Mangel, nämlich seine Fähigkeit, den Glauben als Tatsache des Lebens zu beschreiben und die Begriffe des Glaubens als Mittel zur Entdeckung des Lebens zu interpretieren.

Lassen die Biographen Chestertons einen angemessenen Begriff der Existenz von Glauben bei ihm vermissen, so leiden die Untersuchungen seiner glaubensphilosophischen Auffassungen an der umgekehrten Schwäche. Sie wissen nichts von der Bedeutung der Lebenserfahrung für den Glauben. Selbst *Hart*, der die pragmatische Komponente bei Chesterton klar herausstellt, mißt ihn schließlich an einem umfassenden Kanon der Glaubensinhalte und bezweifelt im Grunde die Relevanz seines Standpunkts, weil er von einer Theologie herkommt, die die Lebensgeschichte des einzelnen nicht als einen authentischen Ort des Glaubens selbst wahrnehmen kann. Ist das Dogma dem Leben äußerlich, die Konversion letztlich eine unerklärliche Gnade, eine Zutat des Lebens? Oder ist das Leben dem Dogma äußerlich und dieses ein Gegenstand, der.sich mit 'logical necessity' und gewissermaßen unabhängig von der Erfahrung demonstrieren läßt? Solche Fragen bleiben offen.

>Inhaltsverzeichnis

2.3.3 Das literarische Werk

Alle Werke Chestertons, die sich nicht als autobiographische, philosophische, zeitbezogene oder polemische Texte qualifizieren lassen, also insbesondere seine Romane und Erzählungen, stellen die Literaturwissenschaft vor das Problem ihrer Einordnung. Sein erzählerisches Werk gehört durchweg in das Grenzgebiet zwischen Fiktion und Thesenliteratur, Kein Werk Chestertons, das nicht explizit Meinungen äußert. und damit 'propagandistische' Züge aufweist. *Boyd* bemerkt in seiner profunden Studio (86) hierzu: "*It has been generally acknowledged that much of Chesterton's writing is frankly propagandistic both in its aims and in its methods.*" (87) Er glaubt nicht, daß man Chestertons Werk begreifen kann, ohne seine explizite weltanschauliche Dimension zur Kenntnis zu nehmen: "*The attempt to divide his work into art and propaganda ultimately fails both as a criticism of what he thought and as a description of what he wrote*..." (88) Deshalb lehnt er einen Interpretationsansatz ab, der Chestertone Werk als Kunst betrachtet und seine Botschaft außer acht läßt, oder aber es als Propaganda abqualifiziert und die künstlerischen Qualitäten aus dem Blick verliert. Beides ist in seinem Werk verbunden und dient einer pädagogischen Absicht, wie *Boyd* an den Romanen zu zeigen versucht: "*For they stand in the strange and largely unexplored borderline region of Chestertonian studies which lies between art and propaganda, in which meaning is shaped and expressed by imagination and in which fiction is used as a means of accomplishing the twofold educational task which Chesterton called*

'training the minds of men to act upon the community' and 'making the mind a source of creation and critical action." (89)

Chestertons 'Propaganda' erstreckt sich in der Hauptsache auf seine glaubensmäßigen und seine politisch-sozialen Überzeugungen. *Boyd* beschränkt seine Untersuchung auf den zweiten Bereich: "*In this book I consider the way in which Chestorton's novels mediate a distinctive political and social view of life*." (90) In detaillierten Interpretationen der Romane Chestertons demonstriert er, wie Chesterton die Literatur einsetzt, um die Sache des Distributismus zu verbreiten. Das gelingt stimmig für den Roman '*The Return of Don Quixote*', wo diese Thematik im Vordergrund steht, obwohl die auch hier vorhandene philosophische Dimension faktisch ignoriert wird. Am deutlichsten zeigt sich die Begrenztheit von *Boyds* Ansatz jedoch an '*The Man Who Was Thursday*', dem er Gewalt antun muß, um dessen philosophische Aussage ins PolitischSoziale umzubiegen. Ebenso schwer tut er sich mit *'Manalive'* oder '*The Poet and the Lunatics*', die nichts mit den ökonomischen und gesellschaftspolitischen Thesen des Distributismus zu tun haben. Zwar erkennt und betont er die Wirkungsabsicht des Chestertonschen Werks, aber er interpretiert sie zu eng. Im Zentrum des Werks steht die philosophische Absicht, die Wechselbeziehung von theoretischen Begriffen und dem Vollzug des Lebens zu vermitteln, von der her auch seine soziale und politische Dimension verstanden werden muß (91). Die Erkenntnis *Boyds* jedenfalls, daß Chestertons Werk nur von der eigentümlichen Zuordnung von Kunst und Weltanschauung her erschlossen werden kann, ist grundlegend.

Lynette *Hunter* gerät in tiefreichende Schwierigkeiten, weil sie diesen Sachverhalt nicht genügend berücksichtigt. Sie versucht bei Chesterton die Entwicklung einer Kunsttheorie nachzuweisen, deren Schlüsselbegriff die Allegorie ist. Er sei ein 'mystic artist', der seine elitäre Einsicht in das Wesen der Welt als Kunst vermittle: "*The mystic artist must relate the divine to the human, the spiritual to the material. His is not the role of the saint, the pure man with expression in life; nor is it that of the great poet with his mythological imagination. Later Chesterton adds that the role is also different from the philosopher communicating through discursive rationalism. He is trying to find a mode between discursive and symbolic writing and turns to the use of allegory*." (92) Was er mitzuteilen habe, sei festgelegt und von einer äußeren Instanz definiert: "*In accepting the Catholic faith the artist accepts an external authority*." (93)

Auf dem Hintergrund eines solchen Ansatzes verliert Chesterton an Weite und Interesse. Seine Kunst wird von *Hunter* als allegorische Beschreibung und Mitteilung einer bloß individuellen Vision betrachtet, die überdies zwingend 'katholisch' interpretiert wird. Sie verkürzt Chestertons Begriff des Glaubens um seine Säkularität und kann nicht sehen, daß seine Literatur eine Anweisung für den Leser ist, mit ihrer Hilfe die Welt für sich selbst zu entdecken. Zwar betont *Hunter* im Unterschied zu *Boyd* die Rolle des Katholizismus bei Chesterton, kann aber die Erfahrungsdimension in seinem Glauben nur fragmentarisch wahrnehmen.

Auch andere Arbeiten tun sich schwer, die weltanschauliche Dimension in Chestertons Werk zu würdigen. David *Derus* zum Beispiel kommt erst am Schluß seiner Dissertation '*The Literary Theory and Practice of G.K.Chesterton*' (94) zu einer Überlegung, die als erfolgversprechender Ansatz hätte dienen können: "*If the doctrine of the incarnation is indeed the key whereby man's imagination and his reason may be united, then we are not wrong in calling Chesterton's prose effort incarnational. An intense love of ideas, a strong intellectual emotion, led Chesterten into the market place of opinion. But opinion was too weak a word for this particular twentieth century man. Opinion was transformed into Faith. And Faith became a very living adventure for him*." (95)

Tatsächlich nämlich kann man Chestertons Werk inkarnatorischen Charakter bescheinigen, wenn man darunter seine Bemühung versteht, den Lebensbezug des Dogmas im Raum der Literatur zu verteidigen

und ein Wissen von ihm anzubieten, das den Glauben begründen kann.

Am zutreffendsten gelingt es Michael *Mason* in seinem wenig beachteten Buch '*The Centre of Hilarity*' (96), die Zuordnung von Begriff und Leben in Chestertons Literatur zu bestimmen. Indem er die typischen Merkmale seinen Werks mit der esoterischen Intellektualität im Werk von T.S.Eliot und der naturhaften Vitalität bei D.H.Lawrence vergleicht, kann er zeigen, daß diese beiden Extreme in Chestertons Unterhaltsamkeit vermittelt sind: "*Chesterton balanced the Lawrentian capacity for spontaneity and immediacy by an Eliotian moral effortfulness; he was capable of the commonplace effort which dwarfs all the most singular exploits of the titanists - the effort to be pleasant*." (97) Er verteidigt die Relevanz der Philosophie in Chestertons unterhaltsamer Literatur und behauptet, daß seine theoretische Position ungeachtet ihrer unkonventionellen Gestalt eine durchaus eigenständige und keineswegs überholte Glaubensauffassung darstellt. Sein Katholizismus ist weltoffen: "*And just because his thought was formed in a milieu which stands outside the social and political quarrels of the officially Catholic nations, his criticism of that milieu is also an appreciation of Catholic principles which it has preserved and which the actual history of the Catholic countries has sometimes half-obscured. He is able, for example, to see in the French Revolution not simply an abominable onslaught of wicked freethinkers on altar and throne; he sees - at greater depth - a blind, despairingly hopeful outbreak of instincts fundamentally Christian against abominable suppression at the hands of nominal Christians*." (98) Die Stärke seinen Denkens sei die Fähigkeit, das Religiöse dort zu entdecken, wo es die Welt nicht vermutet: "*He is the Charlie Chaplin of theology and the Walt Disney of the religious parable*." (99)

Die kurze Durchsicht der Chestertonliteratur hat deutlich gemacht, daß Chesterton in explizit theologischer Hinsicht nur unzureichend erschlossen ist. Es fällt auf, daß das Dogma nirgends zum Prinzip des Zugriffs auf ihn gemacht wird. Die Frage nach dem Verhältnis von Leben und Denken bei ihm wird deshalb nur unbefriedigend beantwortet. In seiner Biographie betrachtet man die Konversion als ein wichtiges Ereignis seines Lebens, ohne ihr jedoch exemplarischen Charakter zuschreiben zu können, oder aber man benutzt sie als Argument für den Katholizismus, ohne die behauptete Exemplarität von ihr selbst her zu begründen. Die Diskussion von Chestertons theoretischer Position leidet an der Unfähigkeit, deren Lebensbezug zu erfassen, oder, wenn dieser wie bei *Hart* erkannt wird, an einer Theologie, die die Wende zum Subjekt nicht wirklich vollzogen hat. Man kann die Partikularität des Chestertonschen Dogmas nicht als Begriff der Existenz eines umfassenden Glaubens in seinem Leben verstehen. Sein literarisches Werk schließlich wird nicht als Begriff eines Glaubens verstanden, der in seiner Unterhaltsamkeit den Leser befähigt, Glaubensdinge im eigenen Leben zu entdecken.

>Inhaltsverzeichnis

3. LEBENSGESCHICHTE ALS BEKENNTNIS ZUR SCHULD - ENTDECKUNGEN DER KONVERSION

"*To become a Catholic is not to leave off thinking, but to learn how to think*."

Chesterton, The Catholic Church and Conversion

3.1 Jahrhundertwende

Zweifellos stellt der Übergang vom 19. ins 20.Jahrhundert eine der in kultureller und weltanschaulicher Hinsicht interessantesten Phasen der europäischen Geschichte der Neuzeit dar. Die Jahrhundertwende ist Schnittpunkt der verschiedensten Kunststile und Lebensentwürfe. Insofern ist sie Paradigma des Pluralismus und der Gleichzeitigkeit unterschiedlichster Meinungen und Überzeugungen und damit einer gesellschaftlichen Situation, die seither typisch für die Gegenwart geworden ist. In England stellt London, die Hauptstadt eines Weltreiches, das Zentrum all dieser Bewegungen und Entwicklungen dar. In dieser pulsierenden Metropole erlebt der junge Chesterton den Anbruch des neuen Jahrhunderts und hier wird er mit allem, was die Öffentlichkeit beschäftigt und erregt, konfrontiert.

>Inhaltsverzeichnis

3.1.1 Vor dem großen Krieg

Chestertons Karriere als Journalist und Autor beginnt mit dem neuen Jahrhundert. Edward VII. folgt Königin Victoria, die im Januar 1901 gestorben war, auf dem englischen Thron. England ist Großmacht, die durch ihr imperialistisches Expansionsstreben und einen unerschütterlichen Fortschrittsoptimismus geprägt wird. Zwar ist es keineswegs so, daß alle gesellschaftlichen und sozialen Probleme gelöst wären, aber man zweifelt nicht, daß die Menschheit auf dem Weg zu ihrer höchsten Entwicklungsstufe ist. Aus unserer Perspektive muß diese Zeit vor dem großen Krieg wie ein kleines Paradies erscheinen: "*Viewed across half a century of war and economic crisis the England of Edward VII stands out in the mind of a later generation as an era of peace and prosperity - a brief Indian summer at the close of a century of British political and economic preeminence*." (100)

Die Wissenschaft regiert: "One of the main characteristics of popular thought in the late Victorian and Edwardian period was the belief that science was an unquestionable authority." (101) Eine Hauptrolle in ihr spielt der Darwinismus, der breite Aufmerksamkeit gefunden hat und inzwischen auf breiter Basis popularisiert wird. Als Sozialdarwinismus legitimiert er die Rücksichtslosigkeit des Stärkeren als naturhaftes Entwicklungsgesetz. Ernst *Haeckels* Buch *'Die Welträtsel*' das 1904 in einer englischen Übersetzung erscheint, findet weite Verbreitung. Thomas *Huxley* und Herbert *Spencer* sind unbestrittene Autoritäten. H.G.*Wells* feiert den technischen Fortschritt in seinen Romanen und seinen philosophischen Schriften. G.B.*Shaw* entwickelt in Anlehnung an darwinistische Ideen und Gedanken Nietzsches die Theorie von der 'Life Force', die den Übermenschen 'Superman' hervorbringen wird. Materialismus und Determinismus beherrschen das Denken. Es besteht die feste Überzeugung, daß die Entwicklung der Menschheit nach einem festen Plan verläuft, der zu ihrer Vollendung führen wird: "'System' and 'grand design' were among the key 'sacred words' of the late nineteenth-century religion of science." (102) Evolution ist ein Zentralbegriff der Epoche.

In der Kunst herrscht der Ästhetizismus. Das 'Fin de Siècle' gefällt sich in Dekadenz und der Pose absoluter Freiheit. Der Impressionismus setzt sich durch. Aubrey *Beardsley* und Max *Beerbohm* arbeiten für die Zeitschrift '*The Yellow Book*', dem Sammelbecken der Avantgarde in Kunst und Literatur. Der

Dandy Oscar *Wilde*, der in '*The Picture of Dorian Gray*' postuliert hatte: "*There is no such thing as a moral or an immoral book. Books are well written, or badly written. That is all*." (103) und die Kunst um der Kunst willen betreiben wollte: "To reveal art and conceal the artist is art's aim." (104) rückt in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses, als er wegen seiner Homosexualiät vor Gericht steht (105). W.B. *Yeats*. *Kipling*, *Conrad*, George *Moore* und wiederum *Wells* und *Shaw* bestimmen die literarische Szene.

Alles ist in Bewegung. Sozialismus und Frauenwahlrecht erregen die Öffentlichkeit. Die Zeitungen stellen die unterschiedlichsten weltanschaulichen Positionen zur Diskussion. Die Debatten in den zahlreichen Clubs und Gesellschaften wenden sich immer neuen künstlerischen, wissenschaftlichen oder politischen Fragen zu: "*Everybody, mentally and emotionally, was running about in a hundred different directions. There was so much to think about, so much to discuss, so much to see*." (106) Anhänger des Säkularismus, Sozialisten aller Schattierungen, Freidenker, Heilsarmee, Spiritisten, östliche Sekten, Theosophen, Positivisten in der Nachfolge von *Comte* und außerdem auch die kirchlich orientierten Christen reden aufeinander ein. Die Religion hat nach allgemeiner Auffassung, zumindest in der tradierten Form, keine Bedeutung mehr, wenn auch die hohlen Fassaden der Kirchen noch stehen: "*Whether with plenty or in poverty Edwardian life was essentially one based on material values, and if religion played in several groups an important social part, there were few in which it was cherished as of spiritual value. Religion still played its conventional role in the ceremonies for passage rites in all groups. for birth, confirmation, marriage, and death, though even here many progressive people dispensed with them. The upper classes were, as always, among religion's most stalwart supporters in ou*tward and visible signs." (107) Das schlechteste Image unter den Kirchen überhaupt hatte in England die katholische Kirche. 'No Popery' hieß der Schlachtruf und als Katholik war man von vornherein als hoffnungslos altmodischer und überdies verdächtiger Zeitgenosse abgestempelt*: "AntiCatholicism had always been a popular chauvinist and working-class prejudice*." (108) Kaum jemand konnte sich vorstellen, daß der Katholizismus etwas anderes als ein Hort des Aberglaubens und der Irrationalität war.

>Inhaltsverzeichnis

3.1.2 Chestertons Modernität

Chesterton steht in dem Verdacht, ein Reaktionär gewesen zu sein. *Clipper* behauptet von ihm, und diese Auffassung ist nicht selten,: "*Truth exclusively identified with Catholic dogma, merciless war advocated against all heretics, and Armageddon defined as the complete eradication of the enemies of the Catholic Church - such is the mood of the later years*." (109) Er unterstellt, sein Glaube sei Ideologie gewesen, und er sei mit seinen Überzeugungen und der Art und Weise, wie er sie vertrat, ins 'finstere' Mittelalter zurückgefallen. Dabei wird übersehen, daß Chesterton hellwach die geistigen Bewegungen um die Jahrhundertwende miterlebte, sich mit ihnen auseinandersetzte und in seiner Jugend so agnostisch war wie die Epoche selbst. Will man seinen Weg zum Glauben nicht als unerklärliche Verblendung eines ansonsten genialen Menschen deuten, muß man seine Lebensgeschichte und seine Lebensphilosophie untersuchen und feststellen, ob er sich tatsächlich aus den Stürmen der Zeit in den Dogmatismus einer sterbenden Institution zurückgezogen hat, um einer Konfrontation mit dem modernen Pluralismus zu entgehen.

In dem Essay '*The Artistic Side*' (110), der aus den 'reaktionären' späteren Jahren Chestertons (1930) datiert, wird deutlich, daß Chesterton als Katholik keineswegs die Problematik der Moderne aus dem Blick verloren hat, obwohl er daran festhält, daß es selbst in ihr mögliche Antworten und vertretbare Standpunkte gibt.

Eine Fahrt mit dem Zug führt Chesterton beim Blick aus dem Abteilfenster für Momente Ausschnitte fremden Lebens vor Augen, Zeichen in der Nacht: "*It seemed to me that I saw very strange sights; which ought to have been significant ... Then again I saw a square patch of burning red, which was but the red curtain covering a lighted room. But there was a shadow that moved sharply across it, lifting long arms, arms of an unnatural exaggerated length, and making the black pattern of a cross upon the burning scarlet. It was impossible not to feel that somebody had made a signal to the train. And yet somebody had only stretched his arms, probably with a yawn, before going indifferently to bed. All along that night journey there were these signals signifying nothing. And I grew conscious, in a way quite beyond expression, that there is indeed a poetry of modern life, and of the modern cities; but it is in some strange way a poetry of misfits; a tangle of misunderstood messages; an alphabet all higgledy-piggledy in a heap*." (111)

Die Erfahrung von Wirklichkeit zerfällt in viele unverbundene und beliebig deutbare Einzelheiten. Dasselbe Bild mag so oder so gedeutet werden. Hat jemand dem Zug ein Zeichen gegeben oder war nur die unbewußte Armbewegung eines Mannes zu sehen, der sich reckt, bevor er ins Bett geht? Jede Deutung scheint relativ, weil sie mit zahlreichen anderen Deutungen konkurriert. Aber Chesterton weint den vergangenen Zeiten der Eindeutigkeit gewiß nicht nach, wenn er sagt: '*There is indeed a poetry of modern life, and of the modern cities*'. So redet niemand, der die Scheuklappen der Reaktion trägt.

Chesterton hat sein Verständnis der Moderne schon früh umrissen. In seiner vielgelobten Browning-Biographie interpretierte er *Brownings* Hauptwerk *'The Ring and the Book'* (112) im Hinblick auf die Problematik der Gegenwart.

In '*The Ring and the Book*' wird ein Mordfall aufgerollt, indem das Verbrechen aus der Perspektive von zehn ganz unterschiedlich an diesem Fall beteiligter Personen geschildert wird (die Sicht des Angeklagten, die des Richters, usw.). Diese Pluralität der Zugriffe auf die 'Wahrheit' des Falles ist für Chesterton Symptom, Problem und Aufgabe der Moderne: "*One of the most important steps ever taken in the history of the world is this step, with all its various aspects, literary, political, and social, which is represented by 'The Ring and the Book'. It is the step of deciding, in the face of many serious dangers and disadvantages, to let everybody talk ... This listening to truth and error, to heretics, to fools, to intellectual bullies, to desparate partisans, to mere chatterers, to systematic poisoners of the mind, is the hardest lesson that humanity has ever been set to learn. 'The Ring and the Book' is the embodiment of this terrible magnanimity and patience. It is the epic of free speech*." (113)

Gleichzeitig aber zieht er nicht die Konsequenz von der Relativität aller Meinungen, die ein Gemeinplatz der Moderne geworden ist, sondern erinnert an die alte Parabel von den fünf Blinden, die einen Elefanten an verschiedenen Stellen betasten und ihn dementsprechend mit einer Schlange, einem Baum usw. vergleichen. Diese Parabel sei ein Bild für *Brownings* Weltanschauung: "*This, as I have said, is the whole theology and philosophy of Browning. But he differs from the psychological decadents and impressionists in this important point, that he thinks that although the blind men found out very little about the elephant, the elephant was an elephant, and was there all the time.*" (114)

Die Gegenwart allerdings habe die Gewißheit, daß es Elephanten wirklich gibt, verloren: "*To the impressionist artist of our time we are not blind men groping after an elephant and naming it a tree or a serpent. We are maniacs, isolated in separate cells, and dreaming of trees and serpents without reason and without result.*" (115)

Die 'Impressionisten' symbolisieren für Chesterton den neuzeitlichen Relativismus. Ohne der Vielzahl der Meinungen ihre Existenzberechtigung absprechen zu wollen, hält er daran fest, daß es Meinungen gibt, die erfassen, was wirklich ist. Die Relativität des eigenen Standpunkts ist der Ort für die Erfahrung der Objektivität von Wirklichkeit. Für Chesterton, und das wird in seinen Essays und Büchern nach

'Browning' immer deutlicher, sind die Begriffe des Glaubens die geeigneten Mittel, um tatsächlich die Wirklichkeit und Wahrheit des Elefanten, und das heißt die Bedeutung des eigenen Lebens, zu entdecken. Sie verkörpern eine Meinung vom Leben, die ihm gerecht wird.

>Inhaltsverzeichnis

3.1.3 Die Autorität des einzelnen

Als Chesterton '*Browning*' veröffentlicht, sind die Grundzüge seiner Lebensphilosophie umrissen und ihre Genese kommt nicht mehr in den Blick. Es scheint, als ob er eine Weltanschauung vertrete, die ein festes, unerschütterliches und massives System darstellt. *Morsbach* etwa meint: "*Der Eindruck des unabänderlich Fertigen ist bei Chesterton so ins Auge fallend, daß alle Beurteiler glauben, von einer eigentlichen Entwicklung im Sinne irgendwelcher grundlegenden Veränderungen seiner Weltanschauung und ihres Ausgangspunktes nicht sprechen zu dürfen*." (116) Deshalb steht Chesterton immer unter Ideologieverdacht. Selbst *Hart* glaubt, da Chesterton weder Gott noch Christus zum Prinzip seines Ansatzes mache, sagen zu müssen, daß bei ihm: " ... *Christianity comes out looking like ideology.*" (117)

Diese Fehlurteile haben ihren Ursprung darin, daß man Chestertons Glaubensauffassung nicht auf seine Lebensgeschichte bezieht und auch nicht beziehen kann, da das eigene Leben nicht in einem prinzipiellen Sinn als Ort des Denkens betrachtet wird.

Chesterton selbst gibt zu dieser Auffassung keinen Anlaß. Immer wieder betont er, daß die Erfahrung des eigenen Lebens der Horizont ist, in dem Weltanschauungen entstehen und wo sie sich bewähren oder abgelehnt werden. In '*The Everlasting Man*' beispielsweise fordert er eine Form der Geschichtsschreibung, die dem einzelnen Rechnung trägt: "*But it may be allowable to say that we need a new thing; which may be called psychological history. I mean the consideration of what things meant in the mind of a man, especially an ordinary man; as distinct from what is defined or deduced merely from offical forms or political pronouncements*." (118)

In seinen Biographien hat Chesterton immer versucht, die Geschichte eines Menschen von den Auffassungen her zu schreiben, die dieser vertreten hat, und seine Lebensgeschichte in deren Licht zu verstehen. Wie jemand seine eigene Geschichte begreift, hat objektive Bedeutung. Die 'Innenseite der Geschichte' ist ein Ort der Erkenntnis, und er glaubt, daß die Kunst momentan noch die beste Möglichkeit darstellt, die Erkenntnisse der einzelnen zur Geltung zu bringen: "*So long as we neglect this subjective side of history, which may more simply be called the inside of history, there will always be a certain limitation on that science which can be better transcended by art. So long as the historians cannot do that, fiction will be truer than fact*" (119)

Löst man sich von dem Vorurteil, Chesterton habe 'schon immer' geglaubt, entdeckt man den Stellenwert, den die Innenseite von Chestertons eigener Geschichte besitzt und man wird mit der Modernität dieser Lebensgeschichte und ihrer Krisen konfrontiert, denn Chesterton war ein Ungläubiger und er vertrat in seiner Jugend die Absolutheit des Subjektiven.

"*I was a pagan at the age of twelve, and a complete agnostic by the age of sixteen*; ... " (120) schreibt er in 'Orthodoxy'. Auch seine Begegnung mit dem Christentum verläuft typisch für die Gegenwart-. "All I had hitherto heard of Christian theology had alienated me from it." (121) Immer stärker konzentriert sich Chesterton auf sich selbst und isoliert sich in seiner vermeintlichen Autonomie. Was *Berger* als eines der Kennzeichen des 'Unbehagens in der Modernität' beschreibt, trifft auf Chesterton voll zu: "*Für das Individuum wird die Selbsterfahrung realer als seine Erfahrung der objektiven sozialen Welt. Es sucht deshalb seinen 'Halt' in der Wirklichkeit mehr in sich selbst als außerhalb seiner selbst*." (122) Bei

Chesterton verschärft sich diese Subjektivität zu einem absoluten Solipsismus (123): "*At this time I did not very clearly distinguish between dreaming and waking; not only as a mood but as a metaphysical doubt. I felt as if everything might be a dream. It was as if I had myself projected the universe from within, with all its trees and stars; and that is so near to the notion of being God that it is manifestly even nearer to going mad. Yet I was not mad, in any medical or physical sense; I was simply carrying the scepticism of my time as far as it would go. And I soon found it would go a great deal further than most of the sceptics went. While dull atheists came and explained to me that there was nothing but matter, I listened with a sort of calm horror of detachment, suspecting that there was nothing but mind*." (124)

Man muß diese solipsistische Krise Chestertons kennen, um seinen Weg zum Glauben zu verstehen. In dieser Phase seines Lebens begreift er sich als absoluten Herrn seiner Identität und sein Denken läßt keine Wirklichkeit außerhalb seiner selbst mehr zu. Die Vermutungen hinsichtlich der psychologischen Ursachen dieses Solipsismus, die von seinen Biographen vorgebracht werden, können dahingestellt bleiben. An der Tatsache seiner Existenz im Leben Chestertons besteht kein Zweifel, ebensowenig wie an der Tatstache, daß Chesterton zu dieser Zeit dem Glauben denkbar fern war und seine Entfremdung vom Leben die moderne Form der vollständigen Isolation und Verwiesenheit auf das eigene Ich angenommen hatte.

Alle Versuche, Chestertons Glaubensauffassung ohne Berücksichtigung ihres Ursprungs in dieser Krisenzeit zu betrachten, müssen fehlschlagen, denn auch die Zeiten des Unglaubens besitzen Wert und eine nicht bestreitbare Autorität in der Lebensgeschichte eines Menschen. Man geht sowohl fehl, wenn man seinen Glauben als Ideologie betrachtet, denn dann behauptet man, Chesterton habe seine Krise überhaupt nie wirklich bewältigt, als auch wenn man seinen Glauben als eine präexistente Größe behandelt. Dann nämlich ignoriert man das Zeugnis seiner Lebensgeschichte. Sie belegt, daß man den Glauben auch in der Gegenwart entdecken kann. Die Autorität seiner Konversion liegt weder darin, daß 'ein Mann wie er' zum Glauben kam, noch beweist sie pauschal, daß 'die Ungläubigen unrecht haben', vielmehr wird ihre Betrachtung im Zusammenhang von Chestertons Lebensgeschichte zeigen, daß sie Paradigma eines Glaubens ist, der Welt entdeckt und begründete Autorität im Leben .eines Menschen hat. Nur deshalb kann sein Katholizismus überzeugen. Der Glaube hat sich in der modernen Ungläubigkeit Chestertons von sich selber her behauptet.

>Inhaltsverzeichnis

3.2 Das Reden von Subjektivität

Lebensgeschichte steht im Raum der Wissenschaft unter dem Verdacht der Subjektivität und Relativität in einem schlechten Sinn. J.B. *Metz* beklagt diese Situation, die auch in der Theologie zu beobachten ist: "*Die katholische Theologie in der Neuzeit scheint mir weithin geprägt von einem tiefgreifenden Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik.*" (125) Er fordert eine 'lebensgeschichtliche Theologie' (126) und in ihr eine Dogmatik, die die angesprochene Spaltung überwindet. "*Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben*; ... " (127)

Ein zentrales Problem der geforderten lebensgeschichtlichen Dogmatik ist die Frage nach einer Begrifflichkeit, mit deren Hilfe man in objektiver Weise gerade über die Subjektivität von Erfahrungen einzelner Subjekte sprechen kann. Ein Beispiel für die Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben, ist der Umgang mit autobiographischen Texten. Peter *Sloterdijk*, der sich als Literaturwissenschaftler mit Autobiographien der zwanziger Jahre beschäftigt hat (128), sieht in der Autobiographie den Brennpunkt eines wissenschaftlichen Umgangs mit Gestalt gewordener Subjektivität: "*In der Autobiographik sind*

Subjektivität und Objektivität, Erlebniswelt und Bedeutungswelt noch erkennbar ineinander verschränkt." (129) Je länger er sich freilich mit dieser Form von Literatur beschäftigte, so bemerkt er,: "... *desto schärfer hob sich der Mangel einer entwickelten wissenschaftlichen Sprache zum Reden über Subjektivität, Erfahrung, Individualität, Ich-Geschichte heraus*." (130) Er betont deshalb die Notwendigkeit einer 'Phänomenologie der Ausdrucksweisen menschlicher Selbsterkenntnis' (131), die über eine Gattungsgeschichte hinaus autobiographische Formen philosophisch auf ihren Erkenntniswert hin untersucht. Eine solche Phänomenologie existiert bislang nicht und stellt insbesondere in der Theologie ein großes Desiderat dar. Eine lebensgeschichtliche Dogmatik kann ohne sie nicht konzipiert werden (132).

Wir stehen bei der Untersuchung der Lebensgeschichte Cbestertons im Hinblick auf die Existenz des Glaubens in ihr vor eben diesem Problem. Seine Lebensgeschichte und die Erfahrungen in ihr sind uns nur über seine eigenen sprachlichen Objektivierungen gegeben, etwa durch persönliche Erinnerungen, die überliefert sind, oder über eine Selbstauslegung der Lebensgeschichte in Form einer Autobiographie und anderer autobiographischer Texte, sowie über Biographien. Biographien, die Fremdauslegungen dieses Lebens sind, müssen sich ihrerseits auf Selbstauslegungen stützen, wenn sie sich nicht auf die bloße Chronologie eines Lebens und das, was sich in objektiven Zeugnissen dieses Lebens niederschlägt, beschränken wollen.

Die geforderte 'Phänomenologie' kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Die folgenden Überlegungen sind deshalb nur ein erster Ansatz, um die Problematik des wissenschaftlichen Zugriffs auf Subjektivität zu umreißen. Sie stützen sich auf die Ausführungen von Alfred *Schütz* in seinem Werk *'Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*' (133) und versuchen den Weg von der Konstitution eines sinnhaften Erlebnisses im Subjekt bis hin zu den Formen des Zugriffs auf dieses Erlebnis durch das Subjekt selbst und später durch Außenstehende zu verfolgen. Diese grundsätzlichen Reflexionen sind die Voraussetzung, die gemacht werden muß, um bei der Deutung der Lebensgeschichte Chestertons nicht Gefahr zu laufen, von dieser Geschichte in einer Weise zu reden, die die Unterscheidung von Leben und Begriff des Lebens verschwimmen läßt. Nur so kann auch bei Chesterton zwischen dem Glauben selbst und dem Begriff seines Glaubens in seinem Leben unterschieden werden.

>Inhaltsverzeichnis

3.2.1 Die Konstitution von sinnhaften Erlebnissen

Jeder kann positiv oder negativ qualifizierte Momente seines Lebens schildern, die sich aus der Vielzahl von beiläufigen Erinnerungen herausheben: Erlebnisse. Sie zeichnen sich mehr oder weniger klar in dem Bewußtseinsstrom ab, der wir sind, in dem wir uns befinden und auf den wir reflektieren. Der Bewußtseinsstrom, unsere innere 'Dauer', ist an sich ungegliedert. Die Augenblicke, aus denen er sich zusammensetzt, gehen kontinuierlich ineinander über. Wir altern und können den Strom, der unsere Zeit ist, nicht verlassen, und ihn weder beschleunigen noch verlangsamen: "*Das schlichte Hinleben in der Dauer vollzieht sich also in einsinniger, unumkehrbarer Richtung, von Mannigfaltigkeit zu Mannigfaltigkeit in einem stetigen Ablauf*." (134)

Im ungegliederten Ablauf des Erlebens sind einzelne Erlebnisse an sich nicht unterscheidbar. Aber man ist nicht nur die eigene Dauer, man ist auch von ihr verschieden. Sie ist als vergangene in der Erinnerung gegenwärtig und sie kann zum Gegenstand rückbezogener Reflexion werden. Sobald man sich so bewußt auf den eigenen Dauerstrom zurückwendet, strukturiert er sich: "*Indem ich aber die aufmerkende Zuwendung auf die erlebten Erlebnisse vollziehe, trete ich in einem Akt der Reflexion aus dem Strom der reinen Dauer, aus dem schlichten Dahinleben im Flusse heraus: Die Erlebnisse werden erfaßt, unterschieden, herausgehoben, abgegrenzt; die Erlebnisse, welche sich phasenweise im Erleben*

in der Richtung des Dauerablaufs konstituierten, werden nun als konstituierte Erlebnisse in den Blick genommen." (135)

Erst die reflexive Rückwendung auf den Strom des Erlebens konstituiert den Sinn des Erlebnisses. Das Erleben ist für sich nicht sinnvoll, es ist nur an sich. Erst die Zuwendung zu ihm begreift es als ein bestimmtes Erleben mit seinen einzelnen sinnhaften Erlebnissen. Das Erleben verliert seinen Charakter des An-sich und wird zu einem Erleben 'für mich': "*Der reflexive Blick, der sich einem abgelaufenen, entwordenen Erlebnis zuwendet und es so als ein von allen anderen Erlebnissen in der Dauer wohlunterschiedenes heraushebt, konstituiert dieses Erlebnis als sinnhaftes*." (136)

Schütz vergleicht die Rückwendung auf den Dauerstrom mit einem Lichtkegel, der einen Bereich des Stroms beraushebt und erhellt, und andere Bereiche im Dunkeln läßt. Was im Licht des Kegels erscheint, ist das sinnhafte Erlebnis, wobei sein spezifischer Sinn von der Art und dem Umfang des Lichtkegels bestimmt wird: "*Denn Sinn ist nichts anderes, als eine Leistung der Intentionalität, die aber nur im reflexiven Blick sichtbar wird*." (137) Sinn konstituiert sich im Bezug des Subjekts auf sein eigenes Erleben.

Man könnte einwenden, der Strom des Erlebens sei an sich schon sinnhaft und folglich auch alle Momente an ihm. Er liege gleichsam in seiner Gesamtheit im Licht der Zuwendung.Nimmt man jedoch die Sinnhaftigkeit des Gesamterlebens in der Dauer an, wird die Rede vom Sinn eines Erlebnisses hinfällig: "*Denn damit wäre gerade jene eigentümliche Spannung zwischen dem Erleben in der Dauer und dem Reflektieren auf das Erlebte, kurz zwischen Leben und Denken beiseite geräumt, auf welche die Rede vom Sinn hinzielt*." (138)

Nur auf das, was im Dauerstrom des Erlebens tatsächlich gegeben ist, kann sich das Subjekt zurückwenden. Es konstituiert sinnhafte Erlebnisse in der Rückwendung auf den Dauerstrom, aber es konstituiert nicht den Dauerstrom selbst. Sowohl das eigene Leben, das den Dauerstrom trägt, als auch das, was Empfindung, Wahrnehmung und Begegnung mit der Welt im Dauerstrom hervorrufen, entzieht sich dem Willen des Subjekts. Deshalb sind in seiner sinnhaften Zuwendung auf den Dauerstrom, die das Erlebnis konstituiert, Subjektivität und Objektivität verbunden. Die Objektivität und Tatsächlichkeit des Erlebnisses beruht darauf, daß es selbst im Dauerstrom als ununterschiedenes Element des Erlebens auftaucht, vor und unabhängig von der sinnhaften Zuwendung. Es gehört zur Dauer, aber es stammt nicht aus ihr. Man kann diese objektive Ebene des Erlebens und eines Erlebnisses ihre 'Bedeutung' nennen. Der 'Sinn' eines Erlebnisses, also seine subjektive Ebene, liegt im je eigenen Zugriff eines Subjekts auf das, was im Erleben seiner Dauer objektiv gegeben ist. Zum sinnhaften Erlebnis kann nur werden, was im Lichtkegel der freien Zuwendung eines Subjekts auf sein Erleben erscheint, was aber im Lichtkegel erscheinen kann, das, worauf er sich richtet, liegt nicht mehr im Ermessen des Subjekts. Zwar kann es sich auf beliebige Weise sinnhaft auf den Dauerstrom zurückwenden, aber diese Rückwendung ist in ihrer Form von der Eigenstruktur dessen bestimmt, worauf sie sich richtet. Der Gegenstand der Zuwendung erlaubt sinnhafte Zugriffe nur in einem bestimmten Horizont. Er kann sich subjektiver Zuwendung verweigern und öffnen. Eine Zuwendung kann folglich für das Subjekt Sinn, aber keine Bedeutung besitzen, dann nämlich, wenn sie sich der Objektivität des Erlebens verweigert. In diesem Fall geht die Realität der Welt für das Subjekt verloren. Es identifiziert Leben und Denken.

>Inhaltsverzeichnis

3.2.2 Der Zusammenhang der Erfahrung

Die Vielzahl der Erlebnisse verbindet und ordnet sich im Gesamtzusammenhang der Erfahrung. Die Tatsache, daß ein Mensch überhaupt auf die Vergangenheit seiner Dauer zurückschaut, entspringt einer

Grundhaltung, die Henri *Bergson* die *'Aufmerksamkeit auf das Leben*' genannt hat. Diese Aufmerksamkeit kann sehr unterschiedliche Formen ('Einstellungen') annehmen. Die Vergangenheit eines Menschen erscheint für ihn immer im Licht seiner jeweils gegenwärtigen Einstellung zum Leben, die attentionalen Modifikationen unterliegt: "*Eben diese Grundhaltung der attention à la vie bestimmt auch die gesamte Einstellung des Ich zu seiner Vergangenheit: Ob überhaupt eine reflexive Zuwendung zu abgelaufenen Erlebnissen erfolgt, welcher besonderen Art diese Zuwendung ist, das Blickfeld der Zuwendung selbst und damit die attentionalen Modifikationen des Erlebnisses selbst - all das ist abhängig von der attention à la vie im jeweiligen Jetzt und So*." (139)

Erfahrung ist folglich stets die jeweils gegenwärtige Perspektive eines Subjekts auf die in der Vergangenheit konstituierten sinnhaften Erlebnisse in ihrem Zusammenhang. Mit dieser Perspektive, die von der jeweiligen. Einstellung abhängt, verändert sich auch der Sinn der Erlebnisse. Erfahrung, das heißt der Sinnzusammenhang der Erlebnisse, ist nicht von vornherein vorhanden, sondern sie baut sich aus zahlreichen und vielschichtigen Reflexionen auf, deren erste Stufe die Konstitution eines sinnhaften, Erlebnisses ist. Die einzelnen Schritte im Prozeß des Aufbaus der Erfahrung, sind freilich in der Rückwendung auf diesen Prozeß nicht mehr als unterschiedene bewußt. Erlebnisse ver gegenständlichen sich im rückwendenden Blick. Ihr polythetischer Aufbau wird nicht nachvollzogen, denn man blickt monothetisch auf sie und ihren Zusammenhang: "*Wir sagen von unseren sinnvollen Erlebnissen E (1), E (2), ... , E (n), daß sie in einem sinnhaften Zusammenhang stehen, wenn sich diese Erlebnisse. in polythetisch gegliederten Akten zu einer Synthesis höherer Ordnung konstituieren und wir auf sie in einem monothetischen Blickstrahl als auf eine konstituierte Einheit hinzublicken vermögen*." (140)

Wenn Chesterton also seine Jugendkrise 'my period of madness' (141) nennt, dann blickt er monothetisch auf einen komplexen Prozeß zurück, dessen Einzelerlebnisse und schrittweisen Aufbau er mit Einschränkungen nachvollziehen kann, aber meist nicht mehr aktuell nachvollzieht: "*Das einmal Erfahrene ist aber in jedem Jetzt und So meinem Bewußtsein als fertig konstituierte Gegenständlichkeit vorgegeben, deren Konstitution (ohne besondere Zuwendung) gar nicht in den Blick gefaßt wird, als Erzeugnis, nach dessen Erzeugung nicht gefragt wird: So vollzieht sich Schicht auf Schicht in der Sedimentierung der erfahrenden Erlebnisse zu konstituierten objektiven Gegenständlichkeiten der Aufbau der Erfahrung*." (142)

Der Aufbau der Erfahrung ist ein Prozeß, der Erlebnisse in ihrem Zusammenhang und Bezug aufeinander ordnet. Nicht nur lebensgeschichtliche Erfahrung baut sich so auf, sondern auch unser Wissensvorrat, und seine Elemente konstituieren sich schrittweise. Jedes Wissenselement läßt sich auf einzelne sinnhafte Erlebnisse zurückführen: "*Unsere gesamte Erfahrung von Welt überhaupt baut sich in polythetischen Aktvollzügen auf, auf deren Synthesis wir in einem monothetischen Blickstrahl als auf das Erfahrene hinzusehen vermögen. Dies gilt gleichermaßen für die Akte der äußeren, wie für die Akte der inneren Erfahrung*." (143)

Erlebnisse verändern ihren Sinn, weil. sie von jeweils neuen Lebenssituationen und den dazugehörigen Einstellungen aus in den Zusammenhang der Lebensgeschichte eingeordnet werden und jeweils unterschiedlichen Sinn in den unterschiedlichen Zuwendungen zeigen. Die Unterschiedenheit von Sinn und Bedeutung im Erlebnis ist die Ursache dafür, daß man Erlebnisse überhaupt nicht, falsch und unvollständig, oder angemessen verstehen kann. Erlebnisse, deren Bedeutung für eine Lebensgeschichte grundlegend ist, und die sich deshalb in allen Sinnhorizonten der wechselnden Einstellungen eines Subjekts durchhalten und notwendiger Bezugepunkt sind, kann man 'Schlüsselerlebnisse' nennen. Sie strukturieren, was man erfährt.

Der Rückblick auf ein schon konstituiertes Erlebnis stellt eine Relation zwischen Vergangenheit und Gegenwart in der Perspektive der gegenwärtigen Einstellung des Subjektes her. Im Moment der Konstitution des Erlebnisses hat das Subjekt eine andere Einstellung zum Leben als in einem späteren

Moment, in dem es mit veränderter Einstellung auf das schon konstituierte Erlebnis zurückblickt. Es entsteht ein Sinnzusammenhang zwischen den Erlebnissen. Die Relation zwischen den einzelnen Erlebnissen ist die Erfahrung des Subjektes. Erfahrung ist ein Relationsbegriff, der den Zusammenhang von Erlebnissen im Hinblick auf das gegenwärtige Subjekt erfaßt.

>Inhaltsverzeichnis

3.2.3 Erfahrungsschemata

Die Form des Zusammenhangs der Erfahrung, das heißt ihr Begriff, sind die Erfahrungsschemata. Jeder verfügt über zahlreiche derartige Schemata, mit denen er seine Geschichte begreift. Beispiele dafür sind 'Vom Zeitungsjungen zum Millionär', 'Verfall einer Familie', 'Abschied von Gestern', usw. Sie beziehen sich nicht nur auf konkrete Erlebnisse und fassen sie unter einen Begriff, sondern gliedern auch den Erfahrungszusammenhang in seiner Gesamtheit, etwa in ein Vorher und ein Nachher: "*Ein Schema unserer Erfahrung ist ein Sinnzusammenhang unserer erfahrenden Erlebnisse, welcher zwar die in den erfahrenden Erlebnissen fertig konstituierten Erfahrungsgegenständlichkeiten erfaßt, nicht aber das Wie des Konstitutionsvorganges, in welchem sich die erfahrenden Erlebnisse zu Erfahrungsgegenständlichkeiten konstituierten*." (144)

Diese Erfahrungsschemata dürfen nicht statisch-archivarisch, sie müssen geschichtlich verstanden werden. Sie tönen sich entsprechend der individuellen Lebensgeschichte, die mit ihnen begriffen wird: "Vielmehr haben auch die Schemata der Erfahrung ihre Horizonte und Perspektiven, ihre Dunkelheiten und Aufhellungen, und diese empfangen sie von dem attentionalen Strahl, in welchem ihnen das Ich kraft der wechselnden attention à la vie im jeweiligen Jetzt und So zugekehrt ist." (145)

Einem Erlebnis Sinn geben heißt also, es in den Zusammenhang der eigenen Erfahrung einordnen, indem klar wird, unter welches Erfahrungsschema es fällt. Die Einordnung des Erlebnisses ist seine Deutung als Erfahrung. Sie kann in den verschiedensten Weisen vor sich gehen, vom routinemäßigen Wahrnehmen bis hin zu langwierigen Reflexionen darüber, welchen Sinn ein Erlebnis im Horizont des eigenen Lebens hat: "*Wir können den Prozeß der Einordnung eines Erlebnisses unter die Schemata der Erfahrung durch synthetische Rekognition auch als Deutung dieses Erlebnisses bezeichnen, wenn wir dieses Wort in einem erweiterten Sinn gelten lassen, der auch die in der allgemein üblichen Redeweise damit gemeinte Zuordnung eines Zeichens zu dem, was es bezeichnet, umschließt*." (146)

Erfahrungsschemata sind Begriffe der Erfahrung. Sie erfassen präzise Form und Umfang der Relation zwischen Erlebnissen, die eine Erfahrung darstellt Erlebnisse, die unter bestimmte Begriffe fallen, verkörpern eine bestimmte Erfahrung. Sie können mittels ihres Begriffs als Tatsachen des eigenen Lebens behauptet werden. Man muß in ihrem Begriff wie im Erlebnis selbst eine subjektive und eine objektive Ebene, Sinn und Bedeutung unterscheiden, denn sie begreifen sowohl das, was erfaßt wird (das 'An-sich' des Erlebens), als auch die Art und Weise, wie ein Subjekt dieses An-sich für sich selbst erfaßt. Erfahrungsschemata haben folglich Bedeutung, denn sie stellen die Existenz von Tatsachen des eigenen Lebens fest, als auch Sinn, denn mit ihrer Hilfe kann man Tatsachen des eigenen Lebens überhaupt erst entdecken.

Erfahrungsschemata sind miteinander verknüpft und ordnen sich in größeren Zusammenhängen. Als solche Zusammenhänge verkörpern sie Entwürfe des Lebens, die sich in der Dialektik von Individuum und Gesellschaft bilden. In einer Gesellschaft konkurrieren sie miteinander. Dementsprechend unterschiedlich können Individuen einer Gesellschaft ähnliche Erlebnisse interpretieren. Jede Religion kann formal als Zusammenhang von Erfahrungsschemata und damit als ein Entwurf des Lebens verstanden werden. Ihre Begriffe zielen auf den Gesamtzusammenhang der Erlebnisse eines Lebens.

>Inhaltsverzeichnis

3.2.4 Der Zugriff auf die eigene Lebensgeschichte: Autobioraphie

Die Konstitution von sinnhaften Erlebnissen, ihr Beziehungsgeflecht als Zusammenhang der Erfahrung und die begriffliche Erfassung der Erlebnisse und ihres Zusammenhangs mittels Ordnungsschemata, die Erfahrung konstituiert, stellen sich als ein komplexer Konstitutionsprozeß zwischen der stets im Fluß befindlichen Dauer und der Rückwendung eines Ich auf seine eigene Dauer dar. Dieser komplexe Zusammenhang kann zu einem je späteren Zeitpunkt in der Dauer selbst immer wieder reflektiert worden, wenn man, gleichgültig aus welchen Motiven, auf Teilabschnitte oder die Gesamtheit der eigenen Lebensgeschichte zurückblickt. In einer Rückwendung kann sowohl der in einzelnen Schritten vor sich gegangene Aufbau der Erfahrung in den Blick genommen werden, indem versucht wird, die Konstitution der sinnhaften Erlebnisse selbst zu reflektieren, als auch der Gesamtzusammenhang der Erlebnisse in einem monothetischen Blickstrahl, der auf die Erfahrung als gegenständlich gewordener Vergangenheit zurückblickt.

Paradigma der sprachlichen Objektivierung eines (gleichwohl selbst wieder komplexen) monothetischen Blicke auf eine Lebensgeschichte ist die Autobiographie. Man kann sie als einen komplexen Zusammenhang von Erfahrungeschemata betrachten, der die Beziehung zwischen den Erlebnissen exemplarisch herstellt und dadurch einen Begriff der eigenen Erfahrung in ihrer Gesamtheit bildet.

Autobiographien stehen daher nicht unter dem Verdikt der Subjektivität und Beliebigkeit. Eine Autobiographie verkörpert, was ein Mensch über sein eigenes Leben meint und wie er es versteht. Insofern ist sie jedoch nicht 'objektiv' in einem empiristischen Sinn und kann den unterschiedlichsten Interessen dienen. Schonungslose Selbstanalyse, Selbstrechtfertigung, Verschleierung der Tatsachen, bloße Sammlung von Anekdoten oder Abrechnung mit der Welt sind nur einige ihrer Möglichkeiten. Wenn man ihren Erkenntniswert angeben will, muß man ihre Erfahrungsschemata angeben und untersuchen, wie das Subjektive und Objektive in ihr verbunden ist, denn sie ist der Begriff des Subjekts von seinem tatsächlich vollzogenen und damit objektiven Leben.

Subjekt und Objekt einer Lebensgeschichte sind im Text der Autobiographie aufeinander zugeordnet. Sie ist ein Ort, an dem man Sinn und Bedeutung von Ereignissen der Vergangenheit im Licht der Gegenwart den eigenen Lebens versteht.

Der Sinn einer Autobiographie ist der Inbegriff des Lebens aus der Sicht des Autors. Seine Sprache ist das Mittel, durch das er sein Leben begreift und seine Erlebnisse als seine eigenen versteht. Dabei liegt ihr 'eigentlicher' Sinn nicht nochmals jenseits der Sprache, sondern in ihr. Sie ist das Erfahrungsschema seines Lebens. Er hätte nicht beliebige andere Autobiographien schreiben können, denn Bezugspunkt seiner Rückwendung bleibt immer er selbst und die Tatsächlichkeit seines vergangenen Lebens. Von der gegenwärtigen Einstellung des Autors aus wird der Sinn der vergangenen Erlebnisse als eine bestimmte Erfahrung der Vergangenheit erfaßt. Er nimmt in seiner Sprache eine objektive Gestalt an, die selbstverständlich in Abhängigkeit von ihrem jeweiligen Reflexions- und Ausdruckshorizont steht.

Die Bedeutung der Autobiographie liegt in ihrem Relationscharakter. Man kann durch sie eigene Erfahrungen in ihrer Nichtverfügbarkeit greifbar machen. Im Sinn, den der Autor seinen Erlebnissen gibt, erreicht der Leser auf dem Boden des Textes und der Sprache des Autors die Objektivität des Erlebens, wie sie diesem gegeben ist, denn in seinem subjektiven Bezug wird stets der objektive Gegenstand greifbar, auf den er sich bezieht.

Illustrieren läßt sich die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung an den kleinsten Einheiten einer

Autobiographie. In ihren Metaphern sind Sinn- und Bedeutungsebene eines Lebens verbunden. Wenn jemand sein Leben als Weg zum Erfolg versteht, kann diese Metapher nicht als bloßes Ornament oder als eine Verkleidung seiner Lebensgeschichte betrachtet werden, selbst wenn es gute Gründe geben sollte, das Leben des Betreffenden als gescheitert zu betrachten. Um den Preis der Distanzierung von seinem Leben erfaßt die Reflexion des Autors dennoch dieses selbst, und in der Erkenntnis der Differenz zwischen dem Leben und seinem Begriff in der Sprache des Autors versteht der Leser etwas von der Tatsächlichkeit seiner Geschichte.

Von daher sind Autobiographlen auch kritisierbar. Entlarvende und enthüllende Kritik kann Verschleierungen, Beschönigungen und Verzerrungen in ihnen sichtbar machen, aber aber auch sie erreicht die als richtig behauptete Deutung einer Lebensgeschichte nur über die sprachlichen Erfahrungsschemata des Autors, seine Metaphern des Lebens, denn nicht jede Metapher ist beliebig auf jedes Erlebnis beziehbar, auch nicht für die Subjektivität den Autors, denn sonst würde er überhaupt nicht begreifen können, was er erfahren hat. Auch die Kritik muß die Objektivität des im Sinnhorizont einer Autobiographie subjektiv Gegebenen anerkennen.

Die Objektivität eines Lebens, insofern seine Dauer eine Wirklichkeit ist, die dem sinnhaften Zugriff durch ein Ich vorausliegt, ist nur über den subjektiven Zugriff des Autors selbst möglich. Die Abhängigkeit der Erfahrungschemata und Metaphern des Autors von seiner Sprache, Weltanschauung und kulturellen Herkunft bildet dabei noch einmal ein eigenes Problem. Dennoch und unabhängig von dieser Komplikation kann allgemein behauptet werden, daß Sinn und Bedeutung eines Lebens in der Autobiographie und deren Metaphern eine Tatsache der Erfahrung des Autors sind. (147)

>Inhaltsverzeichnis

3.2.5 Der Zugriff auf fremde Lebensgeschichte: Biographie

Die vorausgehende Betrachtung der Konstitution von sinnhaften Erlebnissen beschrieb diese aus der Perspektive des Erlebenden selbst. Geht nun der Biograph mit den Objektivationen eines ihm fremden Lebens wie zum Beispiel einerAutobiographie um, stellt sich das Problem des Fremdverstehens sinnhafter Zeugnisse eines 'alter ego'. In welcher Weise kann der Biograph den Sinn der Selbstäußerung eines Menschen verstehen, mit der er sich befaßt?

Keine Frage ist, daß der Biograph niemals den 'gemeinten' Sinn des Autors erreichen kann, wenn man darunter den Konstltutionsprozeß selbst versteht, der im fremden Bewußtsein abläuft. Dazu müßte er mit dem Autor identisch sein. Der 'gemeinte' Sinn bleibt wesentlich unzugänglich, die Differenz zwischen Selbstauslegung eigener und Erfassung fremder Erlebnisse läßt sich nicht aufheben. Ziel einer Biographie kann also nicht eine psychologisierende Einfühlung in die Sinnsetzung des Autors, sondern nur die Sinndeutung seines Lebens sein, insofern es sich objektiviert hat. Für den Sinndeutenden gilt: "*Ihm ist die Sinnsetzung des alter ego als abgelaufener, entwordener Akt vorgegeben. Denn er vollzieht die Wendung auf die subjektive Ausdrucksfunktion erst von den bereits vollendeten und gesetzten fertig konstituierten Zeichen her*." (148)

Alle objektivierten Sinnäußerungen eines anderen, die ihm begegnen, müssen gleichwohl unter zwei Aspekten betrachtet werden: "*Allen diesen Objektivationen ist gemeinsam, daß sie nur sind kraft Setzung durch ein Vernunftwesen, sei es durch mich selbst, sei es durch ein Du. Sie sind Erzeugnisse eines Handelns und als Erzeugnisse sind sie auch Zeugnisse für das Bewußtsein des Handelnden, welcher sie in seinem Handeln erzeugte*." (149) Sie können sowohl auf ihren subjektiven Sinn hin als Zeugnis, als auch auf ihren objektlven Sinn hin als Erzeugnis untersucht werden (150).

Im ersten Fall betrachten wir sie im Hinblick darauf, in welchem Sinnzusammenhang sie für den Erzeugenden selbst gestanden haben, im anderen Fall kommen sie in ihrer Objektivität und Unabhängigkeit von der Dauer des Erzeugenden in den Blick: "Das Erzeugte ist losgelöst von jeder individuellen Dauer, in der sich das zu ihm hinführende Erzeugen konstituierte und von jeder Dauer überhaupt. Objektiver Sinn ist nichts anderes als die Einordnung der erfahrenden Erlebnisse von einem Erzeugten in den Gesamtzusammenhang der Erfahrung des Deutenden." (151)

Der Biograph bringt also die sprachlichen (und auch nichtsprachlichen) Objektivationen, die sich auf eine fremde Lebensgeschichte beziehen, in einen neuen sinnhaften Zusammenhang. Da in den Objektivationen und insbesondere in einer Autobiographle das Subjektive und Objektive verbunden sind, kann man das Erzeugnis auch daraufhin interpretieren, wie sich 'Zeugnis' und 'Erzeugnis' im Erzeugnis selbst verhalten und aufeinander beziehen. Der Biograph kann einen Sinnzusammenhang herstellen, in dem in objektiver und nachprüfbarer Weise von der Subjektivität eines anderen die Rede ist, insofern sie sich objektiviert hat. Es gibt keine andere, 'direktere' Form des Fremdverstehens, selbst wenn man einem Menschen gegenübersteht. Seine Gesten, Handlungen und Worte sind ebenso Zeugnis und Erzeugnis zugleich und müssen in den Sinnzusammenhang des Verstehenden eingeordnet werden. Man kann deshalb sagen, daß "... alle Erfahrung vom fremden Erleben nur signitv gewonnen werden kann." (152)

>Inhaltsverzeichnis

3.2.6 Glaubensbegriffe als Erfahrungsschemata in Autobiographie und Biographie

Das Signitive und damit auch die Erfahrungsachemata oder Begriffe des Lebens sind der Schlüssel zum Sinn des eigenen und zum Verstehen des fremden Lebens. Insofern sie Zeugnis und Erzeugnis zugleich sind, sind sie Begriffe der Subjektivität des Objektiven und der Objektivität des Subjektiven. Auch der Sinn der Begriffe des Glaubens ist von dieser Unterscheidung her zu untersuchen. Schütz weist auf diese Fragestellung nur hin, ohne sie auszuführen: "*So tief ist das Bestreben nach Aufsuchung eines subjektiven Sinns alles Vorfindlichen im menschlichen Geiste verwurzelt, so sehr verknüpft sich die sinnhafte Deutung jedes Gegenstandes mit der Möglichkeit seiner Rückführung auf eine sinnhafte Setzung durch ein Bewußtsein, daß schlechthin alles als Erzeugnis und damit als Zeugnis für den Bewußtseinsablauf dessen, der es erzeugte, aufgefaßt werden kann: Die Welt als Erzeugnis Gottes, für dessen schöpferischen Akt sie zeugt, und auch der Mensch als Kreatur des Schöpfers, für dessen Sein und Bewußtsein sein Leben Zeugnis ablegt ... Jedenfalls ist die Problematik des subjektiven und objektiven Sinns die Eingangspforte zu jeder Theologie und Metaphysik.*" (153)

Die Sprache des Glaubens ist der Brennpunkt der hier aufgezeigten Problematik. Von ihr gilt wie von anderen Sprachen: "*Jede Sprache entspricht einer bestimmten relativ-natürlichen Weltanschauung. Die innere Form der Sprache stimmt mit den grundlegenden Sinnstrukturen der Weltanschauung überein. Die semantische und syntaktische Struktur objektiviert die typischen Erfahrungen und Auslegungsresultate der Mitglieder einer Gesellschaft.*" (154) Die Sprache und ihre Begrifflichkeit sind einerseits Ausdruck einer bestimmten Erfahrung des Lebens, ein Zeugnis, und andererseits eine objektive Vorgegebenheit, ein Erzeugnis, dem man unabhängig von der Erfahrung, aus der es stammt, begegnen kann.

Auch die Sprache des Glaubens verkörpert einen Umgang mit dem Leben, insofern es in ihm den Glauben gibt. Was über die Orientierungsfunktion der Sprache allgemein gesagt wird, gilt mit entsprechender Modifikation (ihr Bezugspunkt ist nicht das Leben im Alltag, sondern das Leben als Tatsache des Glaubens) für die Sprache des Glaubens. "*Die Sprache bestimmt, was in der subjektiven Erfahrung typischer Gesellschaftsmitglieder gewohnheitsmäßig voneinander geschieden wird und welche potentiellen Unterschiede vernachlässigt werden; welche Gegenstände, Eigenschaften und Ereignisse routinemäßig aufeinander bezogen sind und welche zu verschiedenen Bedeutungsbereichen,*

Klassifikationssystemen usw. gehören; welche Ziele allgemein oder nur unter besonderen Umständen verbindlich sind und welche gebilligt, mißbilligt, geduldet werden, welche wünschenswert und lobenswert sind usw.; welche typischen Mittel zu solchen Zielen führen und schließlich, welche typischen Momente typischer Erfahrungen sich zu typischen Einstellungen zusammenschließen." (155)

In diesem Sinn sind die Begriffe des Glaubens wie andere Begriffe Erfahrungsschemata. Es gibt Ereignisse des Lebens, die unter sie fallen und deren Existenz sie behaupten. In unserem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Funktion der Begriffe des Glaubens in Autobiographie und Biographie. Im Hinblick auf das bislang Ausgeführte kann man Begriffe des Glaubens innerhalb einer Autobiographie als Begriffe interpretieren, die in ihr die Tatsächlichkeit bestimmter Erfahrungen festhalten. Die Biographie wiederum kann diese Tatsache als Tatsache der Autobiographie festhalten und so die Geschichte eines Lebens von den Begriffen seines Glaubens her schreiben.

Die folgende Deutung der Lebensgeschichte Chestertons akzeptiert deshalb den sinnhaften Zugriff, den er auf sie macht und will herausarbeiten, inwiefern er über Begriffe des Glaubens erfolgt. Sie will nicht ein neues Bild von Chestertons Persönlichkeit entwerfen (was möglich wäre), sondern das 'Daß' und 'Wie' eines solchen Zugriffs erfassen und seine konstitutive Bedeutung für eine lebensgeschichtliche Dogmatik unterstreichen. Sein Leben wird deshalb nicht umfassend beschrieben, sondern zeitlich, erlebnismäßig und begrifflich als Biographie im Interesse eines Entwurfs der Theologie auf seine entscheidenden Stationen beschränkt.

>Inhaltsverzeichnis

3.3 Chestertons Schlüsselerfahrungen

Die einführenden Reflexionen über den Zusammenhang von Subjektivem und Objektivem in autobiographischen Texten gehören in den Umkreis einer 'Phänomenologie der Ausdrucksweisen menschlicher Selbsterkenntnis'. Sie bleiben im Rahmen dieser Arbeit nur Ansatz, genügen aber, um die Möglichkeit der Erschließung individueller Lebensgeschichte begrifflich zu fassen und ihren Erkenntniswert zu behaupten. Voraussetzung eines solchen Versuchs bleibt freilich immer, daß es sich bei den untersuchten autobiographischen Texten um authentische Texte handelt, bei deren Erstellung die Intention des Verfassers tatsächlich auf das Verständnis und die Darstellung des eigenen Lebens zielte (was natürlich auch bei einer 'verschleiernden' Autobiographie der Fall wäre) und nicht Interessen verfolgt, die den Text zur Fiktion machen.

Chesterton hat die eigene Geschichte nie in den Vordergrund gerückt. Wie er in der Essaysammlung '*Tremendous Trifles*' einmal anmerkt, kommt er meist nur beiläufig auf sie zu sprechen: "*Every now and then I have introduced into my essays an element of truth. Things that really happened have been mentioned, such as meeting President Kruger or being thrown out of a cab.*" (156) Was die Chronologie und die empirischen Fakten seiner Lebensgeschichte betrifft, sind seine autobiographischen Äußerungen deshalb nicht sehr präzise. Barker sagt richtig: "Also to be studied, of course, is Chesterton's 'Autobiography'; but it should be read for its charm rather than for invariable accuracy." (157)

Gleichzeitig zeigt seine Autobiographik keinerlei exhibitionistische Züge. Gerade die Erschütterungen seiner Jugend werden nie im Detail beschrieben. Sie existieren in seiner Autobiographie nur, insofern er sie in ihrer Bedeutung und in ihrem Stellenwert begreift. Die Erfahrungeschemata, die er verwendet, sind ein Zugriff auf sie und nicht der Versuch einer naturalistischen Beschreibung. Umgekehrt tauchen dieselben Erfahrungsschemata im übrigen, fiktionalen, biographischen oder theoretischen Werk Chestertons ebenfalls immer wieder auf. Insofern hat dieses in weit höherem Maße als bei anderen Autoren autobiographischen Informationswert und kann für eine Biographie ausgewertet werden (158).

Die formale Untersuchung seiner Autobiographik stützt sich im Folgenden in der Hauptsache auf *'Orthodoxy'* und *'Autobiography'*.

'Orthodoxy' erscheint 1908. Zu diesem Zeitpunkt hat Chesterton seine Jugendkrise weitgehend bewältigt und seine Philosophie des Lebens und des Glaubens ist klar strukturiert. Den Weg zu ihr und ihre wesentlichen Elemente legt er in *'Orthodoxy'* dar und betont gleichzeitig, daß das Buch auch von ihm selbst erzählt. "This is not an ecclesiastical treatise but a sort of slovenly autobiography." (159)

'Autobiography' ist erst 1936, kurz nach Chestertons Tod erschienen, aber die ersten Kapitel, die Kindheit und Jugend schildern, sind bereits zehn Jahre zuvor, nach dem Übertritt zum Katholizismus, entstanden. Er versteht sein Leben in seinen Erinnerungen von dieser Entscheidung her. Wenn er von ihm erzählt, dann handelt er auch von seinem Bekenntnis.

'Orthodoxy' und *'Autobiography'* zeichnen sich insofern durch eine Doppelpoligkeit aus, die unsere Aufgabe erleichtert. Während *'Orthodoxy'* den Begriff in den Vordergrund stellt und Chestertons Christentum im Licht seiner Lebensgeschichte interpretiert, ist *'Autobiography'* nicht einfach eine Erzählung dessen, was in seinem Leben vorgefallen ist, sondern die Erzählung dessen, was vorgefallen ist, insofern es unter bestimmte Begriffe des Glaubens fällt. Er erzählt im Sinnhorizont der Autobiographie von der Bedeutung und erklärt im Bedeutungshorizont einer Philosophie den Sinn des Glaubens.

Über diese beiden Quellen hinaus bilden weitere autobiographische Texte Chestertons, insbesondere einige Essays aus *'Tremendous Trifles'* (1909 erschienen), sowie *'The Catholic Church and Conversion'* aus dem Jahr 1926 wichtige Dokumente für die Beschreibung seines Lebens. Sie stützt sich außerdem auf die schon zitierten Biographien und andere, jeweils nachgewiesene Informationsquellen.

>Inhaltsverzeichnis

3.3.1 Formale Beobachtungen an Chestertons autobiographischen Texten

Jeder autobiographische Text enthält Erfahrungsschemata, in deren Begriff Sinn und Bedeutung einer Lebensgeschichte verbunden sind. Chestertons Werk ist reich an solchen Metaphern, die seine Lebensgeschichte erschließen und zugleich Zeugnis und Erzeugnis seines Lebens sind. Drei der wichtigsten dieser Schemata, denen der Chestertonleser immer wieder begegnet, dienen zur Veranschaulichung dieses Sachverhalts.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Periodisierung des Lebens

Chesterton schildert seine Kindheit in einem Kapitel von *'Autobiography'*. Es trägt den Titel *'The Man with the golden Key'*. Sein Schlüsselbegriff ist 'wonder': Das Staunen angesichts der Wirklichkeit und der Tatsache der eigenen Existenz. Doch es gibt Auffassungen vom Leben, in denen die Fähigkeit zu staunen zerstört wird und keine Wunder mehr möglich sind.. "*At this time, of course, I did not even know that this morning light could be lost; ... and as I did not foresee the problem I naturally did not foresee any of my searches for a solution*." (160)

Das Kapitel '*How to be a Lunatic*' schildert die Lebenseinstellung in der Periode seiner Geschichte, in der Chesterton in völlige Isolation und in einen skeptischen Solipsismus verfällt: "I deal here with the

darkest and most difficult part of my task; the period of youth which is full of doubts and morbidities and temptations; and which, though in my case mainly subjective, has left in my mind for ever a certitude upon the objective solidity of Sin." (161)

Das Böse bricht in die Unbefangenheit der Kindheit ein. Selbsttäuschung und eine lebensfeindliche Philosophie verhindern die Begegnung mit dem Leben. Chesterton zweifelt daran, ob man überhaupt etwas erfahren kann, weil es in seiner Welt kein Staunen und keine Wunder mehr gibt und von seiner Theorie des Lebens her auch gar nicht geben kann. Er hat keinen Begriff mehr von ihnen.

Die dritte Lebensperiode schließlich umfaßt den Weg aus dieser Krise, die Wiederentdeckung der kindlichen Offenheit auf die Erfahrung und die Identitätsfindung im Bekenntnis zur eigenen Vergangenheit. Sie sind in den Kapiteln *'The Crime of Orthodoxy'* und *'The God with the golden Key'* erörtert. Mittelpunkt dieser Periode ist Chestertons Konversion. Sie steht am Beginn einer Entwicklung, die im Übertritt zum Katholizismus endet. Er kann sich zu einem Begriff des Lebens bekennen, der die Existenz von Wundern behauptet, weil es sie in seinem Leben tatsächlich gibt, denn auch die Erwachsenen sind Kinder, insofern alle Menschen Kinder Gottes sind (162).

Die Übergänge von einer Einstellung zur anderen sind entscheidend für Chesterton. Das Leben ändert seinen Sinn. Er gliedert sein Leben von daher in drei Perioden. Sie repräsentieren Abschnitte in seiner intellektuellen und religiösen Entwicklung, die prinzipielle Bedeutung für seine Lebensphilosophie besitzen: "*...I was subconsciously certain then, as I am consciously certain now, that there was the white and solid road and the worthy beginning of the life of man; and that it is man who afterwards darkens it with dreams or goes astray from it in self-deception. It is only the grown man who lives a life of make-believe and pretending; and it is he who has his head in a cloud.*" (163)

Chesterton unterscheidet in 'Autoblography' also zunächst zwei Lebensperioden, eine erste, in der er die Welt unbewußt, und eine zweite, in der er sie bewußt und reflektiert als vertrauenswürdig erfahren hat.

Chesterton betrachtet die kindliche Erfahrung als eine allgemeine und absolute Größe, eine Erfahrung allerdings, die sich selbst noch nicht versteht:"I have since, in a special sense, come to believe in development; which means the unfolding of what is there. Now it may seem both a daring and doubtful boast, if I claim that in my childhood I was all there. At least, many of those who knew me best were quite doubtful about it. But I mean that the distinctions I make were all there; I was not conscious of them but I contained them. In short, they existed in infancy in the condition called implicit; ... " (164)

Ist die erste Periode eine Periode der Naivität, so werden in der zweiten Periode die Kindheitserlebnisse in der Rückwendung verstanden. Es gibt einen Begriff, unter den sie fallen und der sie wiederentdeckt. Die Bedeutung,der Vergangenheit für die eigene Gegenwart erschließt sich.

Diese beiden Lebensperioden folgen jedoch nicht direkt aufeinander, sondern sind durch eine Krise vermittelt. Die Entwicklung vom unbewußten Erleben zum bewußten Verstehen der eigenen Geschichte verläuft nicht selbstverständlich. Die spätere Bewußtheit und Identität mußte erarbeitet werden: "*In my childhood I assumed that cheerfulness was a good thing, but I also assumed that it was a bad thing not to protest against things that are really bad. After an interlude of intellectual formalism and false antithesis, I have come back to being able to think what I could then only feel.*" (165) Die dritte Lebensperiode, die Zeit der Kriseg steht also zwischen Kindheit und Erwachsenenalter. Ungeachtet der Tatsache, daß dieses Dreier-Schema 'Paradies - Verlorenes Paradies - Wiedergefundenes Paradies' keine Originalität aufweist, gliedert es die Geschichte Chestertons präzise in drei 'Alter', die jeweils durch einen bestimmten Begriff der Erfahrung charakterisiert sind.

Dieses Erfahrungsschema verweist nicht nur auf die wechselnden Einstellungen, von denen her

Chesterton seine Kindheit sinnhaft verstanden hat und ist insofern Zeugnis für sie, sondern objektiviert auch die Reflexion auf den Konstitutionsprozeß der eigenen Erfahrung als solchen und ist insofern Erzeugnis. Es hat Sinn und Bedeutung.

>Inhaltsverzeichnis

(2) Abenteuer- und Detektivgeschichten

-Zwei Erfahrungsschemata tauchen bei Chesterton immer wieder auf: Die Abenteuer- und die Detektivgeschichte. Sie sind nicht nur literarische Gattungen in seinem Werk, sondern verkörpern Grundbegriffe seiner theoretischen Position. Ihre Protagonisten sind jeweils Entdecker. Der Abenteurer entdeckt über die Erfahrung den Begriff, unter den sie fällt. Er versteht, was er erfahren hat. Es bekommt Sinn. Der Detektiv hingegen entdeckt über seinen Begriff von der Erfahrung die Wirklichkeit. Er erfährt, wovon er weiß. Sein Wissen hat Bedeutung.

>Inhaltsverzeichnis

a) Der Abenteurer: Von der Erfahrung zum Begriff

In *'Orthodoxy'* erinnert Chesterton an den Plan einer Geschichte, die er nie geschrieben hat, und deren Struktur doch überall in seinem Werk gegenwärtig ist: "*I have often had a fancy for writing a romance about an English yachtsman who slightly miscalculated his course and discovered England under the impression that it was a new island in the South Seas ... His mistake was really a most enviable mistake; and he knew it, if he was the man I take him for. What could be more delightful than to have in the same few minutes all the fascinating terrors of going abroad combined with all the humane security of coming home again? What could be better than to have all the fun of discovering South Africa without the disgusting necessity of landing there?"* (166)

Ein Abenteurer entdeckt ein fremdes Land und stellt fest, daß es das eigene ist. Seine Fragen beantworten sich auf überraschende Weise, denn er versteht, was ihm zunächst fremd schien. Chesterton interpretiert seine Konversion als eine solche Entdeckung: *"For I am that man in a yacht. I discovered England."* (167) 'The Romance of Orthodoxy' überschreibt er das Abenteuer, in dessen Verlauf er entdeckt, daß ein Glaube, den er unter den Vorzeichen des Fremden und Unverständlichen kennenlernt, ein Teil seines Lebens werden kann: "*The book in therefore arranged upon the positive principle of a riddle and its answer. It deals first with all the writer's own solitary and sincere speculations and then with all the startling style in which they were all suddenly satisfied by the Christian Theology*." (168)

Es ist die eigene Erfahrung, die den Begriffen des Glaubens Autorität gibt. Sie werden zum Ursprung neuer Abenteuer, denn sie entdecken Wirklichkeit und haben Sinn und Bedeutung: "When once one believes in a creed, one is proud of its complexity, as scientists are proud of the complexity of science. It shows how rich it is in discoveries. If it is right at all, it is a compliment to say that it's elaborately right. A stick might fit a hole or a stone a hollow by accident. But a key and a lock are both complex. And if a key fits a lock, you know it is the right key." (169)

Dementsprechend korrespondieren in '*Autobiography*' die Überschriften des Kindheitskapitels: '*The Man with the golden Key*' und des Schlußkapitels: '*The God with the golden Key*". Die Schlüsselsymbolik verdeutlicht die Entdeckungskapazität der Begriffe des Glaubens. Im Glauben bekommt die Kindheit einen Sinn für Chesterton. Petrus, " ... the Bearer of the Key... " (170), ist das Sinnbild seiner festen Überzeugung "... that there is one key which can unlock all doors..." (171) Diesen Schlüssel zu finden ist

ein Abenteuer. Die Abenteuergeschichte ist die Form in der Chesterton den Glauben als eine Entdeckung des Lebens begreift.

>Inhaltsverzeichnis

b) Der Detektiv: Vom Begriff zur Erfahrung

Chesterton kokettiert gern mit seinem Hang zum Verbrechen: "Some time ago, seated at ease upon a summer evening and taking a serene review of an indefensibly fortunate and happy life, I calculated that I must have committed at least fifty-three murders, and been concerned with hiding about half a hundred corpses for the purpose of the concealment of crimes;..." (172)

Er hat diesem Hang als Verfasser von Kriminalgeschichten exzessiv nachgegeben. In *'Autobiography'* deutet er allerdings an, daß die Metapher vom 'Verbrechen' In seinem Leben nicht bloß ironisch zu verstehen sei. Er schreibt seine Lebensgeschichte zumindest ansatzweise als die Geschichto eines Verbrechens: "The patient reader may yet discover that these dark hints have something to do with the ensuing mystery of my misguided existence, and even with the crime that comes before the end." (173) Doch sein Verbrechen wird aufgeklärt. Die Erzählung von seinem Leben endet, wie alle Pater-Brown-Geschichten enden: "*This story, therefore, can only end as any detective story should end, with its own particular questions answered and its own primary problem solved.*" (174) Derjenige, der die Fragen beantworten und die Probleme lösen kann, ist der Detektiv. Er dringt zum Verbrechen vor, denn den Schlüssel, den der Abenteurer sucht, besitzt er längst. Er kennt die Bedeutung dessen, was geschehen ist.

In dem Essay '*The Divine Detective*' bezeichnet Chesterton folgerichtig die Kirche als einen Detektivs "*The Christian Church can best be defined as an enormous private detective, correcting that official detective - the State.*" (175) Sie deckt im Interesse des Lebens die geheimen Verbrechen der Menschen auf und fordert in der Beichte die Konfrontation mit der Wirklichkeit: "*The Church is the only thing that over attempted by system to pursue and discover crimes, not to avenge, but in order to forgive them.*" (176) Nur die Wahrheit hilft denen, die am Leben vorbeigehen. Sie zerstört den Hochmut des Schweigens, in dem die eigene Lebensgeschichte verdrängt wird und man sich selbst entfremdet ist: "*And it is because the proud have secrets that they need to be detected before they are forgiven.*" (177)

Der Detektiv verfügt über die Begriffe des Glaubens, die das Leben entdecken. Er kann zeigen, daß sie nicht nur für ihn einen Sinn, sondern eine wirkliche Bedeutung für andere haben. Die Detektivgeschichte ist folglich die Form in der Chesterton das Leben als eine Entdeckung des Glaubens begreift.

>Inhaltsverzeichnis

(3) Die Entdeckung von Welt als Erfahrungsschema in der Autobiographie

Die Entdeckung von Welt ist das Erfahrungsschema, das Abenteuer- und Detektivgeschichten zugrunde liegt. Mit ihm behauptet Chesterton in der Autobiographie Sinn und Bedeutung seines Lebens. Seine Beichte ist eine der Tatsachen, die unter diesen Begriff fallen: "*When people ask me, or indeed anybody else, 'Why did you join the Church of Rome?' the first essential answer, if it is partly an elliptical answer, is, 'To get rid of my sins.' For there is no other religious system that does really profess to get rid of people's sins*." (178) schreibt Chesterton im letzten Kapitel von '*Autobiography*'. Der Verbrecher bekennt sich zu seinem Verbrechen, das nach langem Schweigen und Verschweigen ans Licht kommt. Indem er sich der Vergangenheit stellt, entdeckt er die eigene Wirklichkeit.

Von dieser Entdeckung her interpretiert Chesterton die drei Perioden seinen Lebens. Zur Kindheit bekennt er sich als einer Zeit der Unschuld. Er hat Welt erfahren, aber er konnte sie nicht verstehen. "*I have said that I had in childhood, ... , a certain romance of receptiveness, which has not been killed by sin or even by sorrow; ...* " (179) Seine Krise war ein Schuldigwerden, vor demilhn seine damalige Lebenseinstellung nicht bewahren konnte: " ... this rude and primitive religion of gratitude did not save me from ingratitude; from sin which is perhaps most horrible to me because it is ingratitude." (180) Er konnte die Welt nicht wirklich erfahren, weil er den falschen Begriff von ihr hatte. Zu seiner Konversion schließlich bekennt er sich als einer Entscheidung auf seinem Weg, die ihn zur Identität seines Lebens mit sich selbst führt: "*Precisely because the evil was mainly of the imagination, it could only be pierced by that conception of confession which is the end of mere solitude and secrecy. I had found only one religion which dared to go down with me into the depths of myself.*" (181)

Von der Entdeckung den Lebens her ist auch der Begriff des Christentums konzipiert, den Chesterton in *'Orthodoxy'* entwickelt. Er kann ihn nicht unabhängig von seiner Lebensgeschichte darlegen. Im Vorwort sagt er. "*It is the purpose of the writer to attempt an explanation, not of whether the Christian Faith can be believed, but of how he personally has come to believe it.*" (182) '*Orthodoxy*' ist folglich: "*...unavoidably affirmative and therefore unavoidably autobiographical. The writer has been driven back upon somewhat the same difficulty as that which beset Newman in writing his Apologia; he has been forced to be egotistical only in order to be sincere*." (183) Chesterton schreibt mit diesem Buch ein Bekenntnis zum Glauben, insofern er eine Tatsache seines Lebens ist: "*The writer regards it as amounting to a convincing creed.*" (184)

Der Glaube, zu dem er sich bekennt, ist ein Glaube an das Wunder der Entdeckung von Welt und an die Entdeckung des Wunders in der Welt.

Chestertons Schlüsselerlebnisse sind Tatsachen dieses Glaubens. Die Darstellung seiner Lebensgeschichte folgt deshalb der Dreiteilung, die er selbst verwendet.

>Inhaltsverzeichnis

3.3.2 Die Entdeckung des Lebens: Kindheit und Schulzeit

Die erste Periode von Chestertons Lebensgeschichte ist eine glückliche Zeit, denn er entdeckt das Leben. Ihre Grundstimmung ist die Freude an dem, was es gibt, und an der eigener Überraschung darüber. Mit jedem Tag erfährt er mehr über sich und die Welt. Das Leben offenbart sich. Es ist ein Paradies voller Wunder.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Das Puppentheater

Chesterton hat die Kinder geliebt. Er findet es richtig, daß die Erwachsenen sie verehren, denn in ihnen begegnen sie einem Glauben an die Schöpfung, den sie selbst verloren haben. Kinder zeigen in exemplarischer Weise die Fähigkeit, in der Welt Entdeckungen zu machen und dem Neuen zu begegnen. Für sie ist das ein Wunder, was von den Erwachsenen, die jede Neugier verloren haben und sich nicht mehr verwundern können, als selbstverständlich hingenommen wird. Nicht sie, sondern die Erwachsenen haben den Verstand verloren. Ihr " *... astonishment at the universe is not mysticism but a transcendent common sense.*" (185) Nur wenn die Erwachsenen die Kinder ernstnehmen und die Welt mit ihren Augen sehen, können sie sie in den richtigen Relationen sehen und ihren Wert erkennen. Staunen zu können

und gelten zu lassen, was ihnen begegnet, macht das Geheimnis des Glücks der Kinder aus: "*The two facts which attract almost every normal person to children are, first, that they are very serious, and, secondly, that they are in consequence very happy.*" (186) Deshalb sind die Kinder eine Mahnung und eine Verheißung. Sie erinnern daran, daß " *... with each of them all things are remade, and the universe is put again upon ist trial.*" (187) Kinder leben eine befreiende Radikalität. Sie zwingen uns. " ... actually to remodel our conduct in accordance with this revolutionary theory of the marvellousness of all things." (188)

Chestertons Kinderverehrung ist in der Erinnerung an seine eigene Kindheit begründet. Die Kindheit Ist der Ort seines Glaubens an die Schöpfung.

Gilbert entwickelte sich nur langsam. "*Gilbert Chesterton was in some ways a very backward child. He did not talk much before three. He learnt to read only at eight.*" (189) Seinen Rückstand zu den anderen Kindern holt er dann jedoch überraschend schnell auf und läßt schon eine Fähigkeit erkennen, die ihn später berühmt macht. "*It is recorded that the power of language descended on him like a tongue of flame, suddenly and irresistibly.*" (190) erinnert sich die Frau seines Bruders Cecil. Der Kommentar, den Gilbert zur Geburt seines Bruders abgibt, scheint prophetischer Natur: "'*Now I shall always have an audience*.'" (191)

Er gilt nun als hochbegabtes Kind mit einer auffällig ausgeprägten Phantasie: "Gilbert's story-telling and versemaking began very early, but not, I think, in great abundance; his drawing even earlier, and of this there is a great deal. There is nothing very striking in the written fragments that remain, but his drawings, even at the age of five, are full of vigour." (192) berichtet Maisie *Ward*.

Der aufgeschlossene Vater förderte die kindliche Phantasie und Kreativität seiner beiden Söhne und ihre Neigung zu Kunst und Literatur in jeder Weise. Edward Chesterton verfolgte zahlreiche Interessen und Hobbies. Er war sehr belesen und Chesterton verdankt ihm eine frühe und intensive Begegnung mit der Literatur. "*It meant that my father knew all his English literature backwards, and that I knew a great deal of it by heart, long before I could really get it into my head. I knew pages of Shakespeare's blank verse without a notion of the meaning of the most of it; which is perhaps the right way to begin to appreciate verse.*" (193) Er war auch der Schöpfer des Puppentheaters, das für Chesterton der Inbegriff seiner Kindheit ist: "*The Chesterton children saw their first glimpses of fantasy through the framework of a toy theatre of which their father was carpenter, scene-painter and scene-shifter, author and creator of actors and actresses a few inches high.*" (194)

Immer wieder kommt Chesterton In seinem Werk auf dieses Puppentheater zurück und in *'Autobiography'* sind seine Kindheitserinnerungen um die Erlebnisse mit diesem unvergeßlichen Spielzeug gruppiert (195). Seine erste Erinnerung, die von ungewöhnlicher Klarheit und Deutlichkeit ist, bezieht sich auf eine Szene des 'Toy Theatre'. "*The very first thing I can ever remember seeing with my own eyes was a young man walking across a bridge. He had a curly moustache and an attitude of confidence verging on swagger. He carried in his hand a disproportionately large key of a shining yellow metal and wore a large golden or gilded crown.*" (196)

'Der Mann mit dem goldenen Schlüssel' ist der Zugang zur Welt seiner Kindheit und die Ursprünglichkeit und Einzigartigkeit dieses Erinnerungsbildes verbietet, es nur als eine Erinnerung unter vielen anderen zu verstehen. Es besitzt Autorität für seine ganze Geschichte: "*And the seene has to me a sort of aboriginal authenticity impossible to describe; something at the back of all my thoughts; like the very back-scene of the theatre of things.*" (197) Die meisten anderen Details sind verblaßt oder unverständlich geworden: "*All the rest is gone; scenes, subject, story. characters; but that one scene glows in my memory like a glimpse of some incredible paradise; and, for all I know, I shall still remember*

it when all other memory is gone out of my mind." (198)

Das Kindheitsparadies, das er hier beschwört, war für ihn eine Welt der Abenteuer, in der er immer wieder die ungeahntesten Entdeckungen machte. Er betont, daß er als Kind das Leben als ein Wunder erfahren habe, als eine fremde, faszinierende und überraschende Tatsache. Die Welt war "...not merely a world full of miracles; it was a miraculous world." (199)

Kein Zweifel an der Existenz dieser Wirklichkeit trübte die Freude des Kindes, das keine Fragen nach ihrer 'wahren' Natur und dem Erkenntniswert der eigenen Erlebnisse stellt. Erst der Erwachsene relativiert die glückliche Absolutheit der kindlichen Weltsicht. Obwohl man sie verlieren muß, um sich in der Welt zurechtzufinden, bestreitet Chesterton, daß man sie als illusionär abwerten darf: "*I have never lost the sense that this was my real life; the real beginning of what should have been a more real life; a lost experience in the land of the living.*" (200) Der Vorwurf einer Idealisierung, naiven Überhöhung und Verklärung der Kindheit in der Erinnerung liegt nahe, aber er hält daran fest, daß sich Erinnerungen auf wirkliches Erleben beziehen, und daß sie deshalb wie die späteren Erfahrungen des Erwachsenen eine eigene Autorität besitzen.

Das 'Puppentheater' ist nicht einfach nur ein buntes Erinnerungsbild aus der Vergangenheit, sondern ein Begriff, der sie für das eigene Leben erschließt. Er hat nicht nur Sinn, sondern auch Bedeutung. Wer ihm entgegenhält, er beziehe sich ja nur allein deswegen auf das Puppentheater, weil es ihm sein Vater eben gezeigt habe, dem antwortet Chesterton: "'*Yes, fool, yes. Undoubtedly your explanation is, in that sense, the true one. But what you are saying, in your witty way, is simply that I associate these things with happiness because I was so happy. It does not even begin to consider the question of why I was so happy. Why should looking through a square hole, at yellow pasteboard, lift anybody into the seventh heaven of happiness at any time of life? Why should it specially do so at that time of life? That is the psychological fact that you have to explain; and I have never seen any sort of a rational explanation.*" (201)

Chesterton behauptet, daß das partikuäre Glück des Kindes ein Prinzip des Lebens überhaupt ist (202). Er wehrt sich mit Nachdruck gegen alle Auffassungen, in denen die Meinung vertreten wird, daß Erfahrungen von Wirklichkeit ein relatives und beliebiges Produkt der jeweiligen Umstände sind, und daß deshalb auch das, was wir von unserem eigenen Leben begreifen können, ebenso relativ, beliebig und unzuverlässig ist: "*I do not wish my remarks confused with the horrible and degrading heresy that our minds are merely manufactured by accidental conditions, and therefore have no ultimate relation to truth at all ... It is useless to argue at all, if all our conclusions are warped by our conditions.*" (203) Das Kind erfährt die Wirklichkeit fragmentarisch und auf andere Weise als erwachsene Menschen, aber es erfährt etwas von der Wirklichkeit: "*My main purpose here, however, is to say this: To me my whole childhood has a certain quality, which may be indescribable but is not in the least vague ... For the sequel of the story, it is necessary to attempt this first and hardest chapter of my story: and I must try to state somehow what I mean by saying that my own childhood was of quite a different kind, or quality, from the rest of my very undeservedly pleasant and cheerful existence.*" (204)

Es verwundert nicht, daß Chesterton in seiner Thomas-Biographie auf das Schlüsselerlebnis der Kindheit zurückgreift, um die Philosophie des Thomas zu veranschaulichen und seine eigene mit dieser Autorität zu stützen, denn er insistiert mit ihm auf der Realität der Welt und auf der Objektivität der eigenen Erfahrungen, die tatsächlich und schon im Staunen des Kindes die Wirklichkeit des Lebens erreichen und begreifen und nicht etwa illusionäre Einbildungen sind, die nur den Schein des Lebens verkörpern (205) : "*Without pretending to span within such limits the essential Thomist idea, I may be allowed to throw out a sort of rough version of the fundamental question, which I think I have known myself, consciously or unconsciously, since my childhood. When a child looks out of the nursery window and sees anything, say the green lawn of the garden, what does he actually know; or does he know*

anything?" (206) Thomas würde auf diese Frage antworten, daß das Kind: "*... is aware of Ens. Long before he knows that grass is grass, or self is self, he knows that something is something.*" (207) Nur dann stehen die eigene Erfahrung und das darauf bezogene Denken nicht unter dem Verdikt der Beliebigkeit und Wahnhaftigkeit. Die Subjektivität des Denkens ist nicht absolut, sondern in ihm sind das Subjektive und das Objektive aufeinander bezogen. Weil das der Fall ist, kann man überhaupt Erfahrungen machen und das entdecken, was es gibt: "*That strangeness of things, which is the light in all poetry, and indeed in all art, is really connected with their otherness, or what is called their objectivity ... All their romance and glamour, so to speak, lies in the fact that they are real things; things not to be found by staring inwards at the mind. The flower is a vision, because it is not only a vision, Or. if you will, it is a vision because it is not a dream.*" (208)

Chestertons Bekenntnis zur Kindheit ist folglich nicht nur ein Bekenntnis zum Leben überhaupt, sondern auch ein Bekenntnis zu einem Denken, das Wirklichkeit entdeckt. Das Kind vertraut seinen Entwürfen von der Wirklichkeit, es geht mit ihrer Hilfe auf sie zu und verändert den Entwurf, wenn er der Realität nicht genügt. Seine 'vision' wird als sie selbst nie in Frage gestellt, sondern nur insofern sie dem eigenen Erleben möglicherweise nicht angemessen ist und das, was es gibt, nicht trifft. Es zweifelt weder an der Realität der Welt, noch an der Tatsächlichkeit seines Denkens und dessen Lebensbezug.

Das Puppentheater mit seiner Szene eines Mannes, der einen goldenen Schlüssel trägt, kann von daher als Metapher betrachtet werden, die Sinn und Bedeutung von Chestertons Kindheit erfaßt: Eines Lebens, das Überraschungen und Wunder kennt, und eines Denkens, das nicht daran zweifelt, daß es wirklich etwas entdecken kann.

>Inhaltsverzeichnis

(2) Der 'Junior Debating Club'

Chestertons Genie offenbart sich immer deutlicher während seiner Schulzeit, wenn auch nicht in der Schule selbst. Als Schüler war er stets introvertiert und stand abseits. In St.Paul's School, die er seit 1887 besucht, hat er deshalb zunächst auch Kontaktschwierigkeiten: "*Before forming the few special friendships of which I speak, I was somewhat solitary; not sharply unpopular or in any sense persecuted. but solitary*." (209)

Seine Lieblingsbeschäftigung ist das Zeichnen: "*He drew caricatures of his masters, he drew scenes from Shakespeare, he drew prominent politicians*." (210) und unter dieser Leidenschaft hatten insbesondere seine Schulbücher zu leiden, in denen jedes freie Eck genutzt wurde. Im Unterricht tat er sich kaum positiv hervor und seine spätere Meinung über die Schulausbildung (" *... the period during which I was being instructed by somebody I did not know, about something I did not want to know*." (211)) scheint schon die Handlungemaxime des Schülers gewesen zu sein. Die Halbjahresabeurteilungen der Lehrer lassen jedenfalls diesen Schluß zu:

"*December 1887: ... Never troublesome, but for his lack of memory and absence of mind.*
July 1888: Wildly inaccurate about everything...
July 1889: A great blunderer with much intelligence.
December 1890: Takes an interest in his English work, but otherwise has not done well.
July 1891: He has a decided literary aptitude, but does not trouble himself enough about school work.
July 1892: Not on the same plane with the rest: composition quite futile, but will translate well and appreciate what he reads. Not a quick brain, but possessed by a slowly moving tortuous imagination. Conduct always admirable" (212)

Den Eindruck, den Chesterton damals auf seine Umwelt machte, schätzt er selbst durchaus richtig ein: "*For the rest, I think the chief impression I produced, on most of the masters and many of the boys, was a pretty well-founded conviction that I was asleep*." (213)

Sein eigentliches Leben lebte Chesterton außerhalb der Schule. Er hatte Freunde gefunden, mit denen er seinen beiden Hauptleidenschaften neben dem Zeichnen, dem Debattieren und der Literatur, nachgehen konnte. Schon während der Schuljahre verschlang er Unmengen von Büchern, eine Gewohnheit, die ihn bis an sein Lebensende nicht mehr verließ, und der er seine stupende literarische Bildung verdankte*: "Apparently Chesterton's thirst for reading during these years at St.Paul's was insatiable*." (214) Von der Bibel bis zu den englischen Klassikern fällt alles seiner grenzenlosen Lesewut zum Opfer.

Ebenso exzessiv wie der Lesewut gab er der Lust am Streitgespräch nach. Barker berichtet von einer Diskussion mit seinem Bruder Cecil, die in die Familiengeschichte eingegangen ist: "*The family record of their longest continual argument is that it lasted for eighteen hours and thirteen minutes*." (215) Niemand konnte sich anschließend mehr erinnern, worum es ging, aber sicher ist, daß die Debatte morgens kurz nach acht Uhr begann und erst am nächsten Tag endete: "*At 2.30 on the following day the father heard his elder son leave the sitting-room, descend the stairs. and close the front door behind him as he went out for a walk in the darkness. The argument was over*." (216)

Zusammen mit seinen gleichgesinnten Freunden gründet Chesterton 1890 den 'Junior Debating Club', eine Institution, die bis zum Ende der Schulzeit den wichtigsten Inhalt seines Lebens bildete. Hier fiel alle in der Schule zur Schau gestellte Schläfrigkeit und Begriffsstutzigkeit von ihm ab und seine wirklichen Fähigkeiten und Interessen kamen zum Vorschein. Er wurde zum 'Chairman' gewählt und leitete im Club die Diskussionen, die zu allen denkbaren Themen veranstaltet wurden. Gleichzeitig war er ein eifriger Mitarbeiter des 'Debater', der Zeitschrift, die vom 'Junior Debating Club' herausgegeben wurde und von März 1891 bis Februar 1893 in achtzehn Ausgaben erschien.

Chesterton kommentiert die Gründung des 'JDC' (so wurde der Club im Gruppenidiom abgekürzt) mit leichter Ironie: "*Our debating club was actually founded and did actually debate, if it can be called debating. This part of the matter did not alarm me much; for I had debated off and on ever since I was born; certainly with my brother, probably with my nurse. But, what was infinitely more blood-curdling, our paper did actually appear in print; and I contributed to it turgid poems, in which bad imitations of Swinburne were so exactly balanced with worse imitations of the Lays of Ancient Rome, that many of my simpler friends fell under the illusion that I had a style of my own*." (217)

Nicht allein Chesterton dichtet (er gewann mit einem Gedicht den von der Schule ausgeschriebenen 'Milton Prize'), sondern auch die anderen Mitglieder des Clubs standen nicht zurück und ihre Biographien belegen, welche literarischen und journalistischen Begabungen sich im JDC zusammengefunden hatten. Als Beispiel mag Chestertons engster Freund Edmund Clerihew Bentley (218) genügen, der in einer langweiligen Schulstunde eine Form des Nonsens-Gedichts, den Clerihew (219) erfand, die noch heute in jeder englischen Nonsens-Anthologie vertreten ist.

Titel und Themen einiger Beiträge im 'Debater' zeigen die verblüffende Weite und das Niveau der Diskussionen im JDC: "*But Essays on Spenser, Milton. Pope, Gray, Cowper. Burns, Wordsworth, 'Humour in Fiction', 'Boys' Literature,' Sir Walter Scott, Browning, the English Dramatists, showed a range and a quality of literary criticism alike surprising*." (220)

Der JDC ist der Ort in Chestertons Jugend, auf dem der Realitätsakzent liegt. Er verkörpert eine Welt, in der es darauf ankommt, wer welche Bücher liest, was Chesterton zu Shakespeare meint und wie sein letzter Beitrag im 'Debater' zu beurteilen ist. In ihm setzt sich die Welt der Kindheit mit ihren Sicherheiten, ihren Bezugspersonen, ihren Orientierungen und ihren Überraschungen auf andere Weise

fort. Chesterton kann seine kindliche Identität bewahren, selbst wenn sich verschiedene zukünftige Probleme schon andeuten: "*In young Chesterton's view terror and darkness are indeed found in man's world, but man can and must conquer Nightmare*." (221)

Solange Chesterton im JDC eine Gruppe besaß, die ihn trug und schützte, wurden ihm seine Phantasie und seine Intellektualltät nicht gefährlich. Erfahrung und Denken sind so aufeinander bezogen, daß das Gleichgewicht und der Sinn für die Normalität der Welt jenseits der Literatur nicht verloren gehen. *Hetzler* spricht von "... deep feelings of a natural religion." (222), die Chesterton damals bewegt hätten.

Als die Schulzeit in St.Paul's zu Ende ist, verliert Chesterton abrupt diesen Freundeskreis. Er selbst hat noch keine genauen Vorstellungen, wie er seine Ausbildung fortsetzen soll, und es gibt niemanden, der ihm die Richtung weisen könnte: "*He suffered at this date from having too many talents. For he still went on drawing and his drawings seemed to many the most remarkable thing about him, and were certainly the thing he most enjoyed doing*." (223)

Die übrigen Mitglieder des JDC gehen an die klassischen englischen Universitäten in Oxford und Cambridge, während Chesterton auf sein zeichnerisches Talent setzt. Mit dem Eintritt in die 'Slade School' und dem Verlust der bisherigen Gemeinschaft, in der Chesterton in einer Gruppe Gleichgesinnter vor sich selbst und vor den Realitäten geschützt war, kommen die Probleme seines Lebens, die sich lange angekündigt hatten, zum Ausbruch: "*But all this time very queer things were groping and wrestling inside my own undeveloped mind; and I have said nothing of them in this chapter; for it was the sustained and successful effort of most of my school life to keep them to myself. I said farewell to my friends when they went up to Oxford and Cambridge; while I, who was at that time almost wholly taken up with the idea of drawing pictures, went to an Art School and brought my boyhood to an end*." (224)

>Inhaltsverzeichnis

3.3.3 Die Entdeckung des Bösen: Der Teufel

Die Welt ist weiter, als das Kind sehen kann. Man begegnet in ihr auch dem Lebensfeindlichen und Zerstörerischen. Die Entdeckung des Bösen überrascht Chesterton um so mehr, als ihm seine Existenz im eigenen Leben ungewöhnlich lange verborgen geblieben war. Die zweite Periode seines Lebens ist ganz von der Auseinandersetzung mit dieser Realität bestimmt. Das Paradies geht verloren.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Slade School

Im Rückblick auf seine Krise bezeichnet sich Chesterton als einen Verrückten: '*How to be a Lunatic*' heißt das entsprechende Kapitel in '*Autobiography*'. Als wolle er den Raum der Kindheit unter keinen Umständen verlassen, blieb Chesterton wie schon einmal als Kleinkind entwicklungsmäßig hinter seinen Altersgenossen zurück. Mit achtzehn Jahren war er noch nicht in den Stimmbruch gekommen und die Pubertät ließ auf sich warten. Die Familie war irritiert und besorgt: "*His mother took him to a doctor to be overhauled and was told that his brain was the largest and most sensitive the doctor had ever seen. 'A genius or an idiot' was his verdict on the probabilities. Above all things she was told,to avoid for him any sort of shock. Physically, mentally, spiritually he was on a very large scale and probably for that reason of a slow rate of development*" (225)

Zweifellos hat diese verspätete Pubertät großen Anteil an den Schwierigkeiten, mit denen Chesterton in der Folge zu kämpfen hatte. Psychologisch läßt sich seine Krise aus dem Zusammenspiel von

ungewöhnlicher Begabung, extremer Einbildungskraft und Sensibilität und physischer Veränderung erklären. 'Das Drama des begabten Kindes' zeigt hier einen hochintelligenten jungen Mann, der seine verspätete Pubertät sehr bewußt erfährt und beobachtend analysiert, aber zugleich mit seinen neuen emotionalen Erfahrungen nicht zurecht kommt. Er steckt in der größten Krise seiner Existenz, die nicht nur psychologische, sondern auch moralische und philosophische Dimensionen hat. Er kann sich nicht mehr sinnvoll zu sich selbst und der Wirklichkeit verhalten, weil er einen falschen Begriff vom Leben vertritt. Er hat die Orientierung verloren.

Die Atmosphäre der 'Slade School' ist frei, zwanglos und allen Zeitströmungen aufgeschlossen. Man läßt sich treiben, weil die Dekadenz in Mode ist: "*What I may call my period of madness coincided with a period of drifting and doing nothing; in which I could not settle down to any regular work*." (226) Chesterton unterscheidet sich in dieser Hinsicht kaum von seinen Mitstudenten und huldigt dem Müßiggang: "*An art school is a place where about three people work with feverish energy and everybody else idles to a degree that I should have conceived unattainable by human nature*." (227)

Parallel zur Vernachlässigung der Disziplin erfordernden Erlernung der künstlerischen Fertigkeiten und Techniken entfaltet sich das Bedürfnis nach philosophischen Spekulationen und der Diskussion von grundsätzlichsten 'Existenzproblemen': "*Thus philosophy is generally left to the idle; and it is generally a very idle philosophy. In the time of which I write it was also a very negative and even nihilistic philosophy*." (228)

Chesterton besucht die 'Slade School' von 1892 bis 1895. Der Höhepunkt seiner Krise dürfte im Verlauf des Jahres 1893 erreicht sein. Quälende Phantasiebilder, vermutlich sexueller Natur, suchen ihn heim. "*There is something truly menacing in the thought of how quickly I could imagine the maddest, when I had never committed the mildest crime*." (229) Über die Natur dieser moralischen Anarchie macht er nur Andeutungen, aber über die Tatsächlickeit ihrer sein Leben bedrohenden Existenz läßt er keinen Zweifel: "*But anyhow, it is true that there was a time when I had reached that condition of moral anarchy within, in which a man says, in the words of Wilde, that 'Atys with the blood-stained knife were better than the thing I am'. I have never indeed felt the faintest temptation to the particular madness of Wilde; but I could at this time imagine the worst and wildest disproportions and distortions of more normal passion; the point is that the whole mood was overpowered and oppressed with a sort of congestion of imagination. As Bunyan, in his morbid period, described himself as prompted to utter blasphemies, I had an overpowering impulse to record or draw horrible ideas and images; plunging deeper and deeper as in a blind spiritual suicide*." (230)

Chesterton hat zu diesem Zeitpunkt kein begriffliches und weltanschauliches Instrumentarium, das ihm erlaubt hätte, seine Erlebnisse und moralischen Vergehen in einen angemessenen und relativierenden Horizont zu stellen. Die Lebensauffassung, die er vertritt, verschärft stattdessen die absolute Geltung seiner Phantasie und betont, ins Moralische gewendet, seine alleinige und hoffnungslose Verantwortlichkeit für die innere Haltlosigkeit. Er glaubt nicht mehr an die Schöpfung, sondern an sich selbst als den Schöpfer dessen, was ihm begegnet. Was seine Begriffe entdecken, ist immer wieder nur er selbst. Mit diesem philosophischen Skeptizismus und erkenntnismäßigen Nihilismus geht ein Suchen einher, das auch der Irrationalität ihren Platz einräumt. Chesterton beschäftigt sich mit Magie und Spiritismus: "*I dabbled in a number of things; and some of them may have had something to do with the psychology of the affair. I would not for a moment suggest it as a cause, far less as an excuse, but it is a contributory fact that among these dabblings in this dubious time, I dabbled in Spiritualism without having even the decision to be a Spiritualist*." (231)

Die Methapher, die diese Zeit der Irritation für Chesterton begreift, heißt 'Der Teufel' (232): "But I am not proud of believing in the Devil. To put it more correctly, I am not proud of knowing the Devil. I made his

acquaintance by my own fault; and followed it up along lines which, had they been followed further, might have led me to devil-worship or the devil knows what." (233)

Die Begegnung mit dem Teufel umfaßt Chestertons Erfahrung des Bösen als einer Tatsache des eigenen Lebens: "*Anyhow, the point is here that I dug quite low enough to discover the devil; and even in some dim way to recognise the devil*." (234) Sie ist das Schlüsselerlebnis seiner zweiten Lebensperiode. Als Gegenbild der Kindheit ist der Teufel die Lebensfeindlichkeit in Person. Die Existenz des Bösen ist eine Wirklichkeit, mit der man rechnen muß. Chesterton bekennt sich zu ihr: "*I am not impressed very serious ly by those who call Confession cowardly; for I gravely doubt whether they themselves would have the courage to go through with it. But when they say: 'Evil is only relative. Sin is only negative. There is no positive badness; it is only the absence of positive goodness' - then I know that they are talking shallow balderdash only because they are much better men than I; more innocent and more normal and more near to God*." (235)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Der Solipsismus des Bösen

"What was the matter with Stevenson, I fancy, in so far as there was ever anything much the matter with him, was that there was too sharp a contrast between the shelter and delicate fancies of his childhood and the sort of world which met him like the wind on the front doorstep." (236) schreibt Chesterton in seiner Biographie über ihn und interpretiert Stevensons Jugend mit demselben dreigliedrigen Erfahrungsschema wie die eigene (237). Die Entdeckung des Bösen, die ihn nach einer langen Kindheit überraschte, habe Stevenson in eine tiefe Krise gestürzt: "*But whatever form the shock of evil might take, I think it jerked him out of the right development of his romantic nature*; ... " (238) Dieser Schock, der plötzlich die Schattenseite des Daseins offenbarte und sein Leben, das bislang mit sich selbst identisch war, aufspaltete, sei Ursprung einer der bekanntesten Erzählungen von Stevenson: "*But I suspect that it was originally out of this chasm of ugly division that there rose that two-headed monster, the mystery of Jekyll and Hyde*." (239)

Die Geschichte von Dr.Jekyll und Mr.Hyde wird häufig dualistisch interpretiert. Jekyll und Hyde verkörpern dann zwar das Gute und das Böse in einem Menschen, aber diese beiden Prinzipien sind nur äußerlich in ihm verbunden. Es kommt nicht in den Blick, daß das Böse eine Tatsache der Entscheidung dieses Menschen ist. Das Böse in Dr.Jekyll ist nicht das absolut Verschiedene von ihm. Der Übergang vom Guten zum Bösen darf nicht rein mechanistisch aus der Wirkung der Droge erklärt werden, mit der er experimentiert. Chesterton bestreitet die Angemessenheit dieser Deutung des Bösen in Stevensons Erzählung mit Recht: "*The real stab of the story is not in the discovery that the one man is two men; but in the discovery that the two men are one man*." (240)

Dr.Jekyll läßt in seinem Bekenntnis, das die Erzählung abschließt, mit aller Deutlichkeit erkennen, daß er nicht Opfer der Droge, sondern Täter und verantwortlich für die schrecklichen Folgen seines Experiments ist. Seine ursprüngliche Intention, das Leben vollständig vom Bösen zu befreien, indem er das Böse vom Guten abtrennt und isoliert, verkehrt sich in ihr Gegenteil. In Jekyll, der seine Identität aufs Spiel setzt, sind Gutes und Böses wie in jedem Menschen gleichzeitig gegeben, und der Wille zum Guten hat Macht über das Böse. In Hyde jedoch ist es solipsistisch vereinzelt: "*But I had voluntarily stripped myself of all those balancing instincts, by which even the worst of us continues to walk with some degree of steadiness among temptations; and in my case, to be tempted. however slightly, was to fall*." (241)

Chesterton hat erkannt, daß das Böse in der Intention Jekylls liegt, in der Tatsache nämlich, daß er sich

nicht vom Bösen abwendet und glaubt, es als etwas betrachten zu können, dem er ohne Schaden für sein Leben Raum in seinem Leben geben kann, weil es ja Folge der Droge und somit jenseits seiner Verantwortlichkeit sei: "*Jekyll, even in dying, declares the conclusion of the matter; that the load of man's moral struggle is bound upon him and cannot be thus escaped. The reason is that there can never be equality between the evil and the good. Jekyll and Hyde are not twin brothers. They are rather, as one of them truly remarks, like father an son. After all, Jekyll created Hyde; Hyde would never have created Jekyll; he only destroyed Jekyll*." (242) Weil es für Hyde die Moralität als Tatsache seines Lebens nicht mehr gibt, Jekyll aber dennoch sein Schöpfer bleibt, kann er sich nicht wirklich von der Verantwortung für die Untaten Hydes freisprechen. Er hat sie gewollt, indem er seine Experimente fortsetzte. Solange er das nicht sieht, verwischen sich die Grenzen von Gut und Böse. Das Scheitern Jekylls, der Hyde schließlich nicht mehr beherrschen kann, liegt nicht darin begründet, daß seine Droge ihre Wirksamkeit verändert, sondern in seiner Fehleinschätzung des Bösen. Der Solipsismus des Bösen wird dort sichtbar, wo es den Anschein erweckt, es könne unabhängig von den Entscheidungen eines Menschen existieren als eine von ihm selbst getrennte Größe, auf die er sich nicht beziehen muß. Wer sich so vom Blendwerk des Bösen täuschen läßt, verfällt ihm um so tiefer: "*The moral is that the devil is a liar. and more especially a traitor; that he is more dangerous to his friends than his foes*;... " (243)

Chesterton hat den Solipsismus des Bösen literarisch dargestellt. Drei Essays aus der Sammlung '*Tremendous Trifles*' schildern ihn aus der Perspektive seiner Überwindung. Sie sind Zugriffe auf seine Erfahrung mit dem Bösen in der Zeit, in der er seine Lebensfeindlichkeit noch nicht erkennen konnte, weil er glaubte, die Übereinstimmung seines Lebens mit sich selbst ohne Anerkennung des Bösen in der eigenen Existenz erlangen zu können. (244)

>Inhaltsverzeichnis

a) 'The Diabolist'

'The Diabolist' erzählt von einer Begegnung Chestertons zu einem Zeitpunkt, als er schon begonnen hat, seine Identität wiederzufinden. Er besucht noch die 'Slade School': "*I was engaged about that time in discovering. to my own extreme and lasting astonishment, that I was not an atheist.*" (245) Er erinnert sich an ein Gespräch, das er eines Abends mit einem Mann führte, den er vor einiger Zeit kennengelernt hatte und mit dem er sich öfters lange zu unterhalten pflegte: "*For hours of the day he would talk with me about Milton or Gothic architecture; for hours of the night he would go where I have no wish to follow him even in speculation*." (246)

Sie gehen vor einem Gebäude auf und ab, von dem eine mächtige Freitreppe in die Dunkelheit führt. Von unten her leuchtet ein Feuer zu ihnen herauf, in dem ein Gärtner Abfälle verbrennt. Der Mann fragt Chesterton abrupt nach der Ursache dafür, daß er begonnen habe, orthodox zu werden: "*Until he said it, I really had not known that I was; but the moment he had said it I knew it to be literally true. And the process had been so long and full that I answered him at once, out of existing stores of explanation*." (247)

Chesterton legt seine neugewonnene Überzeugung dar, bestimmte weltanschauliche Voraussetzungen der Zeit seien falsch: "'*I hate modern doubt because it is dangerous*.'" (248) Der Mann präzisiert: "'*You mean dangerous to morality', ... , 'I expect you are right. But why do you care about morality?*'" (249)

Als von dem Feuer in der Tiefe einige Funken in die Nacht fliegen, versucht sich Chesterton zu verteidigen: "'*Aren't those sparks splendid?' ... 'Yes', he replied. 'That is all I ask you to admit,' said I. 'Give me those few red specks and I will deduce Christian morality. Once I thought like you, that one's pleasure in a flying spark was a thing that could come and go with that spark. Once I thought that the*

delight was as free as the fire. Once I thought that red star we see was alone in space. But now I know that the red star is only on the apex of an invisible pyramid of virtues. That red fire is only the flower on a stalk of living habits, which you cannot see. Only because your mother made you say 'Thank you' for a bun are you now able to thank Nature or chaos for those red stars of an instant or for the white stars of all time ... That flame flowered out of virtues, and it will fade with virtues. Seduce a woman. and that spark will be less bright. Shed blood, and that spark will be less red. Be really bad, and they will be to you like the spots on a wall-paper.'" (250) Der Mann entgegnet ihm: "*'But shall I not find in evil a life of its own? Granted that for every woman I ruin one of those red sparks will go out: will not the expanding pleasure of ruin...?'*" (251) Chesterton verurteilt ihn daraufhin heftig. Aber der Mann geht noch weiter: "*'Perhaps,' he said... 'Only what you call evil I call good*.'" (252)

Kurz darauf läßt er.Chesterton stehen und geht die breite Treppe hinunter. Chesterton folgt ihm einige Zeit später und hört zufällig wie er den Vorschlag eines anderen ausschlägt: "*And then I heard those two or three words which I remember in every syllable and cannot forget. I heard the Diabolist say, 'I tell you I have done everything else. If I do that I shan't know the difference between right and wrong*.'" (253) Er entfernt sich schnell: "*I have since heard that he died: it may be said, I think, that he committed suicide; though he did it with tools of pleasure, not with tools of pain. God help him. I know the road he went; but I have never known, or even dared to think, what was that place at which he stopped and refrained*." (254)

Der 'Diabolist' vertritt ein Denken, in dem das Böse und das Gute auf die gleiche Stufe gestellt sind, und damit die menschliche Wirklichkeit verkannt wird: '*Only what you call evil I call good.*' Seine Auffassung von der Wirklichkeit verwischt die Unterschiede, die es im Leben gibt und die man in der Theorie von ihm machen muß, weil er in gleicher Weise aus dem Bösen wie aus dem Guten einen Gegenstand ästhetischen Vergnügens macht. Deshalb kann er selbst die Zerstörung des Lebens als ästhetische Tatsache genießen, da sich sein Denken von jeder moralischen Verpflichtung für das Leben gelöst hat. In seiner Welt gibt es keine Moral und keine Entscheidung zum Guten mehr. Sobald man keine Unterscheidungen zwischen Gut und Böse mehr trifft, bekommt das Böse Macht. Vor der letzten Entscheidung zu ihm schreckt allerdings selbst der 'Diabolist' zurück. Auch er macht noch einen Unterschied zwischen Gut und Böse, als er das geheimnisvolle Angebot ausschlägt: *'I tell you I have done everything else. If I do that I shan't know the difference between right and wrong*.'

Chestertons Argumentation zeigt, daß er diesen Zusammenhang von Denken und Moral erkannt hat. Wer wie Jekyll oder der 'Diabolist' glaubt, das Böse als etwas betrachten zu können, für das man nicht selbst verantwortlich ist oder das man für sich benutzen kann, verfällt ihm. Chesterton weiß jetzt, daß seine Krise in seiner Weigerung bestand, das Böse in der eigenen Geschichte anzuerkennen. Schon diese Perspektive ist böse, unter der er sich selbst zu verstehen suchte, indem er das Böse solipsistisch isolierte. Wenn er fordert, daß das Ästhetische an das Soziale und an einen realitätsbezogenen Entwurf des Lebens zurückgebunden wird, innerhalb dessen die richtigen Unterscheidungen getroffen werden, weist er auf, daß jedes Denken der Wirklichkeit verpflichtet und deshalb eine Tatsache der Moral ist. Jede Entscheidung zu einem Lebensentwurf, der ein Solipsismus ist, führt das Böse herbei und zerstört die eigene Identität. Chesterton mag bis zum Gedanken an Selbstmord mit der Welt des 'Diabolist' vertraut gewesen sein: '*... I know the road he went...* ' (255)

>Inhaltsverzeichnis

b) 'The Extraordinary Cabman'

Wer nicht an die Existenz der Wirklichkeit glaubt, lebt in der Gewißheit einer absoluten Isolation. Er sieht keine Möglichkeit mehr, sich jemandem anderen mitzuteilen und mit der Welt in Verbindung zu treten.

Chesterton beschwört in dem Essay *'The Extraordinary Cabman*' diese solipsistische Erfahrung.

Chesterton war mit Freunden essen gegangen, wobei es während der Mahlzeit heftige Diskussionen gegeben hatte: "*And the whole argument worked out ultimately to this: that the question is whether a man can be certain of anything at all*." (256) Chesterton vertrat gegenüber den Freunden die Ansicht, daß man in jedem Fall feste Ausgangspositionen brauchs, um die Wirklichkeit zu entdecken: "*If I have never experienced such a thing as certainty I cannot even say that a thing is not certain. Similarly, if I have never experienced such a thing as green I cannot even say that my nose is not green*." (257)

Nach dem Essen läßt sich Chesterton von einer Mietkutsche zu einem Büro bringen, in dem er etwas erledigen muß. Als er den Droschkenkutscher bezahlen will und ihm einige Münzen gibt, behauptet dieser, er bekomme mehr Geld: "*'You hailed me just outside Euston Station,' began the man with astonishing precision, 'and then you said --' 'What in the name of Tartarus are you talking about?' I said with Christian forbearance. 'I took you at the south-west corner of Leicester-square.' 'Leicester-square,' he exclaimed, loosening a kind of cataract of scorn, 'why we ain't been near Leicester-square to-day. You hailed me outside Euston Station, and you said --' 'Are you mad, or am I?' I asked with scientific calm.*" (258)

Der Kutscher besteht darauf, daß Chesterton bei Euston Station zugestiegen sei. Schließlich wird Chesterton selbst unsicher: "*What was certainty? Was anybody certain of anything? Heavens! to think of the dull rut of the sceptics who go on asking whether we possess a future life. The exciting question for real scepticism is whether we possess a past life. What is a minute ago, rationalistically considered, except a tradition and a picture? The darkness grew deeper from the road. The cabman gave me the most elaborate details of the gesture, the words, the complex but consistent course of action which I had adopted since that remarkable occasion when I had hailed him outside Euston Station. How did I know (my sceptical friends would say) that I had not hailed him outside Euston? I was firm about my assertion; he was quite equally firm about his. He was obviously quite as honest a man as I, and a member of a much more respectable profession. In that moment the universe and the stars swung just a hair's breadth from their balance, and the foundations of the earth were moved*." (259)

Plötzlich jedoch erwacht der Kutscher aus seinem Traum: "*'Why, I beg your pardon, sir.' he said. 'I beg your pardon. I beg your pardon. You took me from Leicester-square. I remember now. I beg your pardon*.'" (260)

In dem Erlebnis mit dem Kutscher war Chestertons Vergangenheit wieder wach geworden: "*And for one second the old nightmare of the sceptic put its finger on my nerve.*" (261) sagt er an einer Stelle. Das Beharren des Droschkenkutschers auf seiner Version des Geschehens läßt noch einmal den Ver-dacht in ihm aufkeimen, es sei unmöglich, einen Bezug zwischen dem, was man denkt, und der Wirklichkeit herzustellen, und es gebe keine tragfähigen Orientierung im Hinblick auf die eigenen Erfahrungen und die Welt. Es scheint nichts von dem zu geben, was unter den Begriff fällt, den man von der Welt hat. Man kann in ihr nichts unterscheiden und nichts wirklich feststellen.

Chesterton stattet den Kutscher mit den Attributen des Versuchers aus: " *... there was something unearthly and demoniac about him when seen from behind. Perhaps he had been sent to tempt me from my adherence to those sanities and certainties which I had defended earlier in the day*." (262) und einen Augenblick lang scheint der Kutscher tatsächlich der Böse selbst zu sein, denn er bestreitet die Geltung der Vergangenheit. Wenn kein Bezug besteht zwischen dem, was ist, und dem, was war, dann tut sich tatsächlich ein Abgrund auf. Man kann die Existenz der eigenen Geschichte nicht mehr behaupten. Chesterton scheint das, was wirklich war, nicht mehr erreichen zu können. Die Unterscheidung von Wirklichem und Unwirklichem geht verloren. Wenn der Kutscher auf seiner Meinung beharrt hätte, wäre er tatsächlich der Teufel gewesen, denn darin hätte er gelogen. Aber er erinnert sich, und weil er sich

erinnern kann, ist er ein Mensch. Er vermag sich mit seiner Vergangenheit zu identifizieren. Wer sich nicht erinnert, verfällt in den Solipsismus des Bösen, denn er kann die Gegenwart nicht verlassen. Weil der Teufel sich nicht an seine Vergangenheit erinnert, zerstört er Leben. Das Leben muß von seiner Vergangenheit wissen, um mit sich selbst identisch zu sein. Wer mit der Vergeßlichkeit des Teufels die Wirklichkeit betrachtet, tut das Böse. Wer sich erinnert, kann den Bösen vertreiben.

>Inhaltsverzeichnis

c) 'The Perfect Game'

Ein Kennzeichen des Menschen ist seine Fähigkeit zu spielen. Spielend entdeckt das Kind die Wirklichkeit. Im Spiel gibt es die Überraschung durch das Unerwartete. Chesterton erinnert sich in '*The Perfect Game*' an eine Gelegenheit, als ein Spiel diesen humanen Charakter verlor und sich in sein Gegenteil verkehrte.

Beim Krocket philosophiert Chesterton mit seinem Mitspieler Parkinson über das Spielen und die Bedingungen, die ein Spiel zu einem Spiel machen: "*It is logically possible - (follow me closely here, Parkinson!) - it is logically possibly, to play croquet too well to enjoy it at all. If you could put this blue ball through that distant hoop as easily as you could pick it up with your hand, then you would not put it through that hoop any more than you pick it up with your hand; it would not be worth doing. If you could play unerringly you would not play at all. The moment the game is perfect the game disappears.*'" (263)

Als es dunkel wird, wollen die beiden das Spiel abbrechen, und Chesterton schlägt seine Kugel ziellos in die Dämmerung: "*With that I struck a ball smartly, and sent it away into the darkness towards where the shadowy figure of parkinson moved in the hot haze. Parkinson immediately uttered a loud and dramatic cry. The situation, indeed, called for it. I had hit the right ball*." (264) Aber dabel bleibt es nicht: "*Stunned with astonishment, I crossed the gloomy ground, and hit my ball again. It went through a hoop. I could not see the hoop; but it was the right hoop. I shuddered from head to foot. Words were wholly inadequate, so I slouched heavily after that impossible ball. Again I hit it away into the night, in what I supposed was the vague direction of the quite invisible stick. And in the dead silence I heard the stick rattle as the ball struck it heavily*" (265)

Daraufhin wirft Chesterton den Schläger auf den Boden und weigert sich weiterzuspielen, obwohl ihn Parkinson dazu drängt: "'*I tell you I daren't. If I made another hoop like that I should see all the devils dancing there on the blessed grass.*'" (266) Aber Parkinson läßt nicht locker: "'*Why devils?' asked Parkinson; 'they may be only fairies making fun of you. They are sending you the 'Perfect Game', which is no game.*'" (267) Und Chesterton schlägt ein letztes Mal: "*I looked about me. The garden was full of a burning darkness, in which the faint glimmers had the look of fire. I stepped across the grass as if it burnt me, picked up the mallet, and hit the ball somewhere - somewhere where another ball might be. I heard the dull click of the balls touching, and ran into the house like one pursued.*'" (268)

Wo Parkinson meint, die Elfen erlaubten sich einen Spaß, sieht Chesterton die Teufel auf dem Rasen tanzen. Ein Spiel, bei dem man gewinnen muß, verliert seinen Charakter als Spiel und ist nicht mehr menschlich. Weil man in ihm keine Entscheidungen mehr. treffen kann, gibt es auch keine Wunder und Offenbarungen mehr. Es ist verhext. Man kann keine Erfahrungen mit der Wirklichkeit in ihm sammeln, sondern begegnet immer nur dem, was man schon weiß. Gewinner und Verlierer sind ununterscheidbar geworden. Wenn Parkinson die Perfektion des Spiels fasziniert, dann steht er in der Gefahr, dem anheimzufallen, was Chesterton fürchtet, weil er es kennt: dem circulus vitiosus einer Vernunft, die sich selbst befriedigt. Da eine solche Vernunft einen falschen Begriff der Wirklichkeit darstellt, ist sie eine

Form des Bösen. Nur die Teufel spielen Spiele, die berechenbar sind, denn sie haben Angst vor dem Einbruch der Wirklichkeit menschlicher Freiheit, die ihre Macht beschränkt.

Den drei besprochenen Essays ist die Grundstruktur des Bösen gemeinsam. Es liegt in der Entscheidung zu einem Begriff von Wirklichkeit. der diese nicht erreicht. Nur im Widerstand gegen die falsche Intention eines Willens, der sich über die Wirklichkeit täuscht, läßt sich der Teufel austreiben: Der 'Diabolist' darf nicht tun, was ihm vorgeschlagen wird, Chesterton muß gegenüber dem Kutscher auf seiner Erinnerung und damit auf seiner Identität beharren, und.er handelt richtig, wenn er das perfekte Spiel flieht. Die Entscheidung zum Guten nimmt dem Bösen seine Existenz.

>Inhaltsverzeichnis

3.3.4 Bekenntnis zur Logik der Entdeckung: Der Weg zum Katholizismus

Der Glaube ist die Identität des Lebens mit sich selbst. Chestertons Weg zum Katholizismus beginnt in seiner Entscheidung zu dem, was ist. Sie ist ein Akt des Glaubens. Die dritte Periode seines Lebens umfaßt deshalb den Prozeß, in dem er von dieser Entscheidung her die Wirklichkeit und damit seine Identität entdeckt. In ihrem Mittelpunkt steht die Konversion.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Pathos des Lebens

Spätestens Mitte 1894 hat Chesterton seine solipsistische Krise in Ansätzen überwunden. "*When I had been for some time in these, the darkest depths of the contemporary pessimism, I had a strong inward impulse to revolt; to dislodge this incubus or throw off this nightmare.*" (269) Der Leldensdruck, der durch seine Isolation und eine Theorie vom Leben entstand, die ihm die Wirklichkeit versperrte, war so groß geworden, daß er Entscheidungen trifft und zu handeln beginnt. Er macht sich auf die Suche nach dem, was ist: "*Nothing can save him but a blind hunger for normality, like that of a beast. A man cannot think himself out of mental evil; for it is actually the organ of thought that has become diseased, ungovernable, and, as it were, independent. He can only be saved by will or faith.*" (270)

Die Befreiung aus dem Solipsismus erfolgt nicht allein durch die Reflexion über die eigene Not, die eine Entscheidung fordern mag, sondern sie erfordert tatsächlich die Entscheidung, die ein Akt des Glaubens ist. Chesterton entdeckt an seiner Theorie des Lebens eine falsche Intention des Willens, die seine eigene Entscheidungsfreiheit nicht gelten läßt: "*Decision is the whole business here; a door must be shut for ever. Every remedy is a desperate remedy. Every cure is a miraculous cure. Curing a madman is not arguing with a philosopher; it is casting out a devil*." (271)

In einem Brief an seinen Freund Bentley aus dem Sommer 1894 schildert er die Umrisse seiner Krise und die Erfahrung, daß sich in der Entscheidung zum Leben das Leben selbst offenbart: "*Inwardly speaking, I had a funny time. A meaningless fit of depression. taking the form of certain absurd psychological worries, came upon me, and instead of dismissing it and talking to people, I had it out and went very far into the abysses, indeed. The result was that I found things, when examined, necessarily spelt such a mystically satisfactory state of things, that without getting back to earth, I saw lots that made me certain it is all right. The vision is fading into common day now, and I am glad. The frame of mind was the reverse of gloomy, but it would not do for long. It is embarrassing, talking with God face to face, as a man speaketh to his friend.*" (272)

Seine Entscheidung, die ihn ins Leben zurückführt, war von einem letzten Rest des Glücks seiner

Kindheit und der Dankbarkeit für die eigene Existenz und ihre Entdeckungen motiviert: "*I hung on to the remains of religion by one thin thread of thanks.*" (273) Er geht von einer Minimalvoraussetzung aus, die in einem Punkt die Ungeschuldetheit des eigenen Lebens anerkennt und kommt von daher zu einer Kritik des Solipsismus: "*But as I was still thinking the thing out by myself, with little help from philosophy and no real help from religion, I invented a rudimentary and makeshift mystical theory of my own. It was substantially this; that even mere existence, reduced to its most primary limits, was extraordinary enough to be exciting. Anything was magnificent as compared with nothing. Even if the very daylight were a dream, it was a day-dream; it was not a nightmare*." (274)

Der Grundgedanke dieser '*mystical theory of my own*' besteht darin, daß eine Theorie des Lebens nur dann zu rechtfertigen ist, wenn sie zu Entdeckungen führt und das kindliche Staunen, das so lange verschüttet war, wieder ermöglicht, denn wer staunen kann, entdeckt etwas: "*The object of the artistic and spiritual life was to dig for this submerged sunrise of wonder; so that a man sitting in a chair might suddenly understand, that he was actually. alive, and be happy*." (275) Eine erste Bestätigung seiner neuen Sicht auf die Welt findet Chesterton in der Literatur: "*This way of looking at things, with a sort of mystical minimum of gratitude, was of course to some extent assisted by those few of the fashionable writers who were not pessimists; especially by Walt Whitman, by Browning and by Stevenson*; ..." (276)

Ganz besonders Walt Whitmans hymnisches Lob der Existenz beeinflußt ihn stark. Lucian Oldershaw, Mitglied des JDC und späterer Schwager Chestertons hatte ihn mit Whitmans Werk bekannt gemacht: "*'I shall never forget,' .... 'reading to him from the Canterbury Walt Whitman in my bedroom at West Kensington. The séance lasted from two to three hours, and we were intoxicated with the excitement of the discovery*.'" (277)

Chestertons neue Weltsicht, in der er die Identität mit sich selbst findet, spiegelt sich am eindrucksvollsten in den Aufzeichnungen des '*Notebook*', das die Jahre 1894 - 1899 umfaßt. Unverkennbar ist in ihm der stilistische und motivische Einfluß von Whitman auf seine Gedichte und Notizen, insbesondere in ihrem Enthusiasmus für das Leben, der Freude an der Schöpfung und der Verwendung einzelner Motive wie beispielsweise dem des 'Grases', das als Symbol des Lebens Chestertons ganzes Werk durchzieht (278).

Ein Grundzug des 'Notebook' ist die Danksagung. Chesterton bringt seine überwältigende Entdeckung zum Ausdruck, daß es eine Welt gibt, die Abenteuern offensteht und neue Lebensmöglichkeiten verheißt. Er läßt die Vergangenheit hinter sich:

"*Morning*

The clouds are in a great hurry to get somewhere
So are the wind, the leaves and I:
We have not the least idea where it is:
But let us hope we shall get there." (279)

Seine Dankbarkeit für die Existenz äußert sich in Hymnen und Gebeten:

"*Evening*

Here dies another day
During which I have had eyes, ears, hands
And the great world round me;
And with tomorrow begins another.
Why am I allowed two?" (280)

Sie kennt keine Grenzen und bezieht sich auf alles, was es gibt. Nichts ist zu klein oder zu belanglos, um seine Entdeckerfreude zu erregen:

"*You say grace before meals.*
All right. But I say grace before the play and the opera,
And grace before the concert and pantomime. And grace before I open a book,
And grace before sketching, painting,
Swimming, fencing, boxing, walking, playing, dancing;
And grace before I dip the pen in the ink." (281)

Die Welt ist eine Realität, die man entdecken muß und über die man nicht verfügt. Sie hat daher nicht bloß vorstellungsmäßigen Charakter. Der Glaube an sie rechtfertigt den Menschen vor Gott:

"*World Lover*

At the judgement seat of God I have no plea
Except that to me gold was truly golden
And green leaves truly green." (282)

Die gespenstische Vision des Solipsismus, die Mitmenschen könnten Chimären sein und die Einsamkeit und Isolation des einzelnen in seiner Welt absolut, bedrängt Chesterton nicht mehr. Er findet Freunde und kann jetzt ihrer Freundschaft vertrauen. Weil er an die Schöpfung glaubt, entdeckt er in jedem Menschen einen Bruder:

"*Once I found a friend.*

'Dear me,' I said, 'he was made for me.'
But now I find more and more friends
Who seem to have been made for me
And more and yet more made for me.
Is it possible we were all made for each other all over the world?" (283)

Chesterton verbindet die Dankbarkeit für die Existenz dessen, was ist, im 'Notebook' immer deutlicher mit religiösen Überzeugungen. Dieser theologische Grundzug seiner Aufzeichnungen belegt, daß seine '*mystical theory of my own*' ihn schon in die Nähe des Christentums bringt. Er dankt nicht der Natur oder dem Zufall, sondern er dankt Gott für seine Existenz. Das Gras und die Kinder bezeugen seine Schöpfungstat:

"*Grass and Children*

Grass and children
There seems no end to them.
But if there were but one blade of grass
Men would see it fairer than lilies
And if we saw the first child
We should worship it as God come on earth." (284)

Die ganze geschaffene Welt gibt Zeugnis von der Existenz Gottes. Es gibt nichts in ihr, das nicht auf ihn verweisen würde. Er gibt sich in der Schöpfung zu erkennen:

"Voices

The axe falls on the wood in thuds, 'God, God.'

The cry of the rook, 'God,' answers it.
The crack of the fire on the hearth, the voice of the brook, say the same name;
All things, dog, cat, fiddle, baby,
Wind, breaker, sea, thunderclap
Repeat in a thousand languages -
God." (285)

Neben Gott tritt Christus. In ihm ist die Vergänglichkeit des Menschlichen und seine Begrenztheit als etwas Absolutes und Ewiges Gestalt geworden. Gott selbst wurde Mensch:

"*Two Strands*

Man is a spark flying upwards. God is everlasting. Who are we, to whom this cup of human life has been given, to ask for more? Let us love mercy and walk humbly. What is man, that thou regardest him?

Man is a star unquenchable. God is in him incarnate. His life is planned upon a scale colossal, of which he sees glimpses. Let him dare all things, claim all things: he is the son of Man, who shall come in the clouds of glory.

I saw these two strands mingling to make the religion of man." (286)

Auch Christus ist deshalb neu entdeckt. Chesterton kann sich auf ihn und sein Leben beziehen.

Ein drittes Motiv im 'Notebook' heißt Sehnsucht. Der Solipsismus hatte nicht zuletzt seine Ursache In Chestertons Verschlossenheit und verschärfte die ohnehin vorhandenen Schwierigkeiten, eine Beziehung zu Frauen herzustellen (287). Das in seinem Alter interessanteste Schöpfungsphänomen blieb ihm unerreichbar. Während ihm seine Freunde von ihren Eroberungen an den Universitäten berichten, muß sich Chesterton mit der sentimentalen Erinnerung an den JDC trösten: "*The J.D.C. was idealised into a mystical city of friends.*" (288) schreibt Ward. Das allein trug ihn natürlich auf Dauer nicht. Der Spätentwickler beginnt zu erkennen, daß die Entwicklung seiner Identität nicht zuletzt davon abhängt, die Sexualität als Bestandteil des eigenen Lebens anzuerkennen und herauszufinden, was eine Frau ist. Die Entscheidung zu dem, was ist, läßt nicht zu, grundlegende Tatsachen des Lebens auszuklammern. Sein Erfahrungsrückstand wird ihm wehmütig bewußt:

"*Suddenly in the midst*

Suddenly in the midst of friends,
Of brothers known to me more and more,
And their secrets, histories, tastes. hero-worships,
Schemes, love-affairs, known to me
Suddenly I felt lonely.
Felt like a child in a field with no more games to play
Because I have not a lady to whom to send my thought at that hour that she might crown my peace." (289)

Romantische Wunschvorstellungen erfüllen ihn und er stellt sich vor, wie es sein könnte, wenn er endlich die erträumte Frau seines Lebens kennengelernt hat:

"*Madonna Mia*

About Her whom I have not yet met
I wonder what she is doing
Now, at this sunset hour.

Working perhaps, or playing, worrying or laughing.
Is she making tea, or singing a song, or writing, or praying, or reading?
Is she thoughtful, as I am thoughtful?
Is she looking now out of the window
As I am looking out of the window?" (290)

Als er sich schließlich in Frances Blogg verliebt, merkt Chesterton im 'Notebook' an:

"*F. B.*

You are a very stupid person.
I don't believe you have the least idea how nice you are." (291)

Die Entscheidung zu dem, was ist, die Chesterton aus dem Solipsismus herausgeführt hat, begründet sein neues Verhältnis zur Welt und zum Leben. Die Verheißung von Leben, die zunächst von den Reminiszenzen an die glückliche Zeit in der Kindheit lebte, wird vom Leben selbst eingelöst. Die Wirklichkeit offenbart sich, es gibt Begriffe, unter die sie tatsächlich fällt, und damit ist der Solipsismus durchbrochen. Chestertons Entscheidung hat sich als richtig erwiesen, denn seine Entdeckungen bestätigen sie. In seiner neuen Theorie vom Leben ist das Leben in Übereinstimmung mit sich selbst. Er steht nicht an, die ganze Menschheit an seiner Freude teilhaben zu lassen:

"My great ambition is to give a party at which everybody should meet everybody else and like them very much.

An Invitation

Mr. Gilbert Chesterton requests the pleasure
Of humanity's company to tea on Dec. 25th, 1896.
Humanity Esq., The Earth, Cosmos E." (292)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Die Konversion

Als Chestertons Jugendfreunde von den Universitäten zurückkehren, findet er schnell wieder Anschluß und es eröffnet sich ihm ein neues Betätigungsfeld für seine Argumentierlust. Nachdem er die 'Slade School' 1895 verlassen hatte, arbeitete er bei dem Verleger Redway und später bei Fisher Unwin. Er bewegte sich bevorzugt in den Intellektuellenzirkeln der Metropole London. Oldershaw führte ihn 1896 in den 'IDK' ein, einen der Kreise, die in der Künstlerkolonie Bedford Park ihr Domizil hatten (293) . Diese Kolonie zog führende Intellektuelle, Maler und Schriftsteller an, und Chesterton lernte dort unter anderen William Butler Yeats, den irischen Dramatiker, kennen (294). Das geistige Klima dieser Bohème, war areligiös und Chesterton seit seiner Kindheit vertraut: "*The general background of all my boyhood was agnostic. My own parents were rather exceptional, among people so intelligent, in believing at all in a personal God or in personal immortality. I remember when my friend Lucian Oldershaw, who introduced me to this Bohemian colony, said to me suddenly, looking back on the tired lessons in the Greek Testament at St.Paul's School, 'Of course, you and I were taught our religion by agnostic'; and I, suddenly seeing the faces of all my schoolmasters, except one or two eccentric clergymen, knew that he was right. It was not specially our generation, it was much more the previous generation, that was agnostic after the fashion of Huxley*." (295) Zwar wurden in solchen Zirkeln die unterschiedlichsten Weltanschauungen diskutiert, aber ihre Grundtendenz war agnostisch, mit starken materialistischen und atheistischen Beimengungen: "*But agnosticism was an established thing. We might almost say that agnosticism was an established church. There was a uniformity of unbellef, like the Elizabethan demand*

for uniformity of belief; not among eccentric people, but simply among educated people. And, above all, among the educated people older than myself." (296)

Chesterton hat zwar zu dieser Zeit, wie das 'Notebook' belegt, schon den Weg zum Christentum eingeschlagen, aber dennoch treibt er noch unentschieden im bunten Markt der Meinungen, ohne eine genau umrissene Position vertreten zu können. Obwohl er bestimmte religiöse Vorstellungen und theologische Begriffe zur Verfügung hat, um seine Erfahrungen und seine Theorie vom Leben zu umschreiben, rechnet er sich keiner bestimmten religiösen Gruppierung zu.

Dennoch ist Chesterton ansatzweise bewußt, daß gewisse Meinungen religiöser Natur, denen er begegnet, nicht mit seinen Erfahrungen und Überlegungen übereinstimmen. Sie schließen verschiedene der angebotenen Deutungen aus. Es gibt für ihn Dinge, die Realität besitzen und auf einen ordnenden Schöpfer verweisen. Sie sind ein Argument gegen das gestaltlose Nichts als Grund der Welt. Er wehrt sich deshalb dagegen, das nachzuvollziehen, was der Titel eines Dramas von *Yeats* propagiert: '*Where there is Nothing there is God*.' Chesterton ist anderer Meinung: "*But I was all groping and groaning and travailing with an inchoate and half-baked philosophy of my own, which was very nearly the reverse of the remark that where there is nothing there is God. Neither statement is adequate in philosophy; but I should have been amazed to know how near in some ways was my Anything to the Ens of St.Thomas Aquinas*." (297)

Die Unbestimmtheit und Unentschiedenheit in seinem Leben verliert sich, als er 1896 die Sekretärin des 'IDK', Frances Blogg, kennenlernte. Der Name 'IDK' diente zur allgemeinen Belustigung der Mitglieder des Clubs. Fragte nämlich ein Neuling nach der Bedeutung der drei Buchstaben, so bekam er zur Antwort: 'I Don't Know', womit der Name erklärt und eben auch nicht erklärt war, und gleichzeitig etwas über den Agnostizismus der Clubmitglieder gesagt wurde.

Frances stand der Bohème-Atmosphäre mit ihren Unverbindlichkeiten, Skeptizismen und unerwarteten enthusiastischen Aufwallungen distanziert und kritisch gegenüber. Als überzeugte Anglikanerin mit dem festen Glauben, daß die Religion eine praktische und für das Leben bedeutsame Angelegenheit sei, rief sie bei Chesterton ziemliches Erstaunen hervor. In der allgemeinen Ablehnung jeder Form eines kirchlichen Bekenntnisses war sie eine exotische Erscheinung: "*This was something utterly unaccountable both to me and to the whole fussy culture in which she lived. Any number of people proclaimed religions, chiefly oriental religions, analysed or argued about them; but that anybody could regard religion as a practical thing like gardening was something quite new to me and, to her neighbours, new and incomprehensible. She had been, by an accident, brought up in the school of an Anglo-Catholic convent; and to all that agnostic or mystic world, practising a religion was much more puzzling than professing it. She was a queer card*" (298)

Aber die Religion steht zunächst im Hintergrund. Frances selbst ruft Chestertons Interesse hervor. Er verliebt sich und schreibt im 'Notebook': "*The fact unshakeable by doubts or theories. That I love a human being.*" (299) Er hat die Frauen entdeckt.

Chestertons Werbung um Frances trägt romantische Züge, die nicht nur auf sein überbordendes Lebensgefühl, sondern auch auf die Konventionen der Zeit und ihr Bild von der Frau zurückzuführen sind (300). Außerdem trägt dazu bei, daß die Liebe Chesterton nach seiner langen Einsamkeit völlig überrascht. Anfangs kann er noch gar nicht glauben, daß sie Realität besitzt und schildert den Beginn seiner Beziehung zu Frances in einem Brief an sie so: "*Once in the course of conversation she looked straight at him and he said to himself as plainly as if he had read it in a book: 'If I had anything to do with this girl I should go on my knees to her : if I spoke with her she would never deceive me: If I depended on her she would never deny me: If I loved her she would never play with me: If I trusted her she would never forget me. I may never see her again. Goodbye*.'" (301)

Chestertons Überschwang und Freude an der Entdeckung der Welt, die in den 'Notebook'-Eintrdgen vorherrscht, überträgt sich auch auf seine Briefe an Frances. Sein rhetorisches Talent nimmt in ihnen überhand und begeistert verleiht er seiner Dankbarkeit für die Begegnung mit Frances Ausdruck, die seine Sehnsucht nach Wirklichkeit erfüllt: "*But there are four lamps of thanksgiving always before him. The first is for his creation out of the same earth with such a woman as you. The second is that he has not, with all his faults, 'gone after strange women'. You cannot think how a man's self-restraint is rewarded in this. The third is that he has tried to love everything alive: a dim preparation for loving you. And the fourth is - but no words can express that. Here ends my previous existence. Take it: it led me to you*." (302)

Nach seiner Heirat im Jahr 1901 kommt Chesterton über seine Frau immer enger mit dem etablierten Christentum und seinen Vertretern in Kontakt. Einen wesentlichen Anteil an dieser Annäherung hat auch die Bekanntschaft mit Conrad Noel, einem radikalen Geistlichen, der ihn und Frances getraut hatte. (303): "*I cannot remember exactly where my brother or I first met the Rev.Conrad Noel. I rather fancy it was at some strange club where somebody was lecturing on Nietzsche; and where the debaters (by a typical transition) passed from the gratifying thought that Nietzsche attacked Christianity to the natural inference that he was a True Christian. And I admired the common sense of a curate, with dark curly hair and a striking face, who got up and pointed out that Nietzsche would be even more opposed to True Christianity than to False Christianity, supposing there were any True Christianity to oppose.*" (304)

Noel gehörte zum progressiven, sozialistisch beeinflußten Flügel der anglikanischen Kirche und war auch in den Zirkeln von Bedford Park bekannt. Chesterton lernt in ihm einen Vertreter des Christentums kennen, der sich im religionsund kirchenkritischen Milieu der progressiven Intellektuellen argumentativ behauptet und nicht von vornherein als obskurer Anhänger einer altmodischen und überholten Religion ignoriert werden kann: "*Having myself been trained, first on the farce about the curate, and then on the scepticism about the priest, I was quite ready to believe that a dying superstition was represented by such feeble persons. As a fact, I found that they were very often by far the ablest and most forcible persons*." (305)

Die Begegnung mit Noel und anderen überzeugten Christen verändert Chestertons Meinung über Kirche und Glauben. Vorurteile werden zerstört. Er beginnt sich intensiver mit den Aussagen der Theologie zu beschäftigen und stellt die überkommenen Klischees im Hinblick auf die Kirchen und insbesondere den Katholizismus in Frage. Er versucht zu verstehen: "*I began to examine more exactly the general Christian theology which many execrated and few examined. I soon found that it did in fact correspond to many of these experiences of life; that even its paradoxes corresponded to the paradoxes of life.*" (306) Auf diese Weise bezieht er die Begriffe der Theologie auf seine eigene Lebensgeschichte. Die scheinbar antiquierten und verschrobenen religiösen Überzeugungen haben tatsächlich etwas mit ihm selbst zu tun. Er stellt fest: " ... *that the old theological theory seemed more or less fit into experience, while the new and negative theories did not fit into anything, least of all into each other*." (307)

Seine eigenen Überlegungen und seine fragmentarische Lebensphilosophie lassen sich in die Sprache des Glaubens übersetzen. Die theologische Tradition bietet ihm eine Begrifflichkeit an, die sein Leben in ein ganz neues Licht rückt und ihn die Bedeutung seiner eigenen Existenz entdecken läßt. Die Konversion, die er in 'Orthodoxy'. schildert, ist der Prozeß, in dem das Fremde zum Eigenen wird und das Eigene sich im Glauben an das Fremde begründet. Sie verkörpert die Schlüsselerfahrung seiner dritten Lebensperiode, in der die unreflektierte Erfahrung der Kindheit identifiziert und das verantwortungslose Denken des Solipsismus endgültig überwunden wird. Er entdeckt, daß die eigenen Erfahrungen unter die Begriffe des Glaubens fallen: "*And then followed an experience impossible to describe. It was as if I had been blundering about since my birth with two huge and unmanageable machines, of different shapes and without apparent connection - the world and the Christian tradition. I had found this hole in the world: the fact that one must somehow find a way of loving the world without*

trusting it; somehow one must love the world without being worldly. I found this projecting feature of Christian theology, like a sort of hard spike, the dogmatic insistence that God was personal, and had made a world separate from Himself. The spike of dogma fitted exactly into the hole in the world - it had evidently been meant to go there - and then the strange thing began to happen. When once these two parts of the two machines had come together, one after another, all the other parts fitted and fell in with an eerie exactitude. I could hear bolt after bolt over all the machinery falling into its place with a kind of click of relief. Having got one part right, all the other parts were repeating that rectitude, as clock after clock strikes noon. Instinct after instinct was answered by doctrine after doctrine. Or, to vary the metaphor, I was like one who had advanced into a hostile country to take one high fortress. And when that fort had fallen the whole country surrendered and turned solid behind me. The whole land was lit up, as it were, back to the first fields of my childhood." (308)

Es gibt Begriffe vom Leben, die es erschließen. Chestertons Konversion, die sich nicht wie etwa Claudels Konversionserlebnis genau datieren läßt, und die den Inbegriff eines langwierigen Reflexionsprozesses darstellt, der mit der Überwindung das Bösen im Solipslsmus begonnen hat, ist wohl um 1900 anzusetzen. 1905 jedenfalls, in seinem Buch '*Heretics*' wo er meist nur allgemein vom 'Christentum' und von 'christlicher Philosophie' spricht, verteidigt er schon die 'Roman Catholic Church' (309) gegen den Literaten George *Moore* und hält ihm vor, daß man die 'Catholic Philosophy' (310) wenigstens verstanden haben müsse, wenn man sie widerlegen wolle. Auch in '*Orthodoxy*' verwendet er in der Hauptsache den Begriff 'Christianity' oder 'Christian Church', aber es scheint immer wieder durch, daß er damit den Katholizismus im Auge hat (311). Dennoch erfolgt sein Übertritt zur Kirche erst im Jahr 1922, obwohl die Voraussetzungen dafür längst gegeben waren und Chesterton in der Öffentlichkeit auch oft als Katholik betrachtet wurde. Es ist deshalb nicht richtig, seine Konversion auf das Jahr 1922 zu fixieren. Sie findet statt, als er die Tradition der Kirche als Orientierung entdeckt und sie zum Begriff seines Lebens wird. 1926 schreibt er: "For as I have tried to confess here without excessive egotism, I think I am the sort of man who came to Christ from Pan and Dionysus and not from Luther or Laud; that the conversion I understand is that of the pagan and not the Puritan; und upon that antique conversion is founded the whole world that we know." (312) Der Übertritt zum Katholizismus bildet also nur den expliziten und äußerlich sichtbaren Abschluß seines Wegs aus dem Heidentum. Die entscheidende Entdeckung seiner Konversion, die Chesterton zu diesem letzten Schritt bewegte,
war die Beichte.

>Inhaltsverzeichnis

(3) Die Beichte

Chesterton hat seine Annäherung an die Kirche in 'The Catholic Church and Conversion' beschrieben. Er schildert die Phasen, in denen sie schrittweise immer mehr Autorität für ihn gewinnt. Am Beginn dieses Prozesses steht die Einsicht, daß in der einschlägigen antiklerikalen Polemik in England der Kirche in vielen Punkten Unrecht getan wird. Aus intellektueller Redlichkeit heraus will er ihr mit derselben unbestechlichen Sachlichkeit und Objektivität gegenübertreten, die die Wissenschaftsgläubigkeit seiner Zeit sonst allenthalben fordert. Insofern sind es ihre Gegner, die ihn überhaupt erst auf den Gedanken bringen, sich näher mit ihr auseinanderzusetzen: "*The first phase is that of the young philosopher who feels that he ought to be fair to the Church of Rome. He wishes to do it justice; but chiefly because he sees that it suffers injustice.*" (313) Die nähere Untersuchung und Betrachtung ihrer Lehren ergibt bald, daß die Theologie durchaus bedenkenswerte Aussagen macht. Chesterton stellt fest, daß das, was er von ihnen versteht, in vielerlei Hinsicht eigenen Überzeugungen entspricht und deshalb als relevant für ihn betrachtet werden kann: "*The second stage is that in which the convert begins to be conscious not only of the falsehood but the truth, and is enormously excited to find that there is far more of it than he would ever have expected. This is not so much a stage as a progress; and it goes on pretty rapidly but*

often for a long time. It consists in discovering, what a very large number of lively and interesting ideas there are in the Catholic philosophy, that a great many of them commend themselves at once to his sympathies, and that even those which he would not accept have something to be said for them justifying their acceptance." (314) Die letzte Phase des Prozesses schließlich umfaßt den Weg zur endgültigen Entscheidung. Die Zweifel an der Kirche sind verschwunden, aber man findet noch nicht den Mut, den Übertritt zu vollziehen:."*Many a man, looking back cheerfully on them now, will not be annoyed if I call the first patronising the Church; and the second discovering the Church; and the third, running away from the Church*." (315)

In dieser letzten Phase vor dem Übertritt, in den Jahren 1921 und 1922, führt Chesterton eine Korrespondenz mit Maurice *Baring* und Ronald *Knox* (316), die seinen Entschluß vorbereitet. Beide sind selbst Konvertiten. Er verzögerte seine Entscheidung lange, insbesondere auch, weil seine Frau nicht bereit war, den Übertritt mitzuvollziehen. An *Baring* schreibt er: "*I am concerned most, however, about somebody I value more than the Archbishop of Canterbury; Frances. to whom I owe much of my own faith, and to whom therefore (as far as I can see my way) I also owe every decent chance for the controversial defence of her faith. If her side can convince me, they have a right to do so; if no,. I shall go hot and strong to convince her*." (317) Endlich beschließt Chesterton, sich auch ohne seine Frau in die Kirche aufnehmen zu lassen. Frances folgt ihm erst 1926.

Chesterton wurde am 30.7.1922 von Monsignore O'Connor (318), der das Vorbild für Pater Brown abgegeben hatte, in die Kirche aufgenommen. Seine Freundschaft mit ihm ging auf das Jahr 1904 zurück, als er ihn bei einem Freund in Yorkshire kennenlernte. Ein Gesprächp das sie damals führten, hatte Chesterton nie vergessen, weil in ihm das zur Sprache gekommen war, was ihn umtrieb: Die menschliche Fähigkeit zur Perversion und zum Bösen: "*I mentioned to the priest in conversation that I proposed to support in print a certain proposal, it matters not what, in connection with some rather sordid social questions of vice and crime. On this particular point he thought I was in error, or rather in ignorance; as indeed I was. And, merely as a necessary duty and to prevent me from falling into a mare's nest, he told me certain facts he knew about perverted practices which I certainly shall not set down or discuss here. I have confessed on an earlier page that in my own youth I had imagined for myself any amount of iniquity; and it was a curious experience to find that this quiet and pleasant celibate had plumbed those abysses far deeper than I. I had not imagined that the world could hold such horrors*." (319)

Chesterton erkennt während dieses Gesprächs, daß er zwar gelernt hat, mit seiner Vergangenheit umzugehen und die Gefahr des Solipsismus insofern gebannt ist, aber sie ist noch nicht eigentlich bewältigt, sondern bloß eingeklammert. Die Gespenster der Jugend führen immer noch ein Eigenleben, weil er sich nicht frei zu ihnen verhalten kann. Seine Entscheidung zur Wirklichkeit war nur partiell, insofern er sich der eigenen Vergangenheit nicht stellt: "*It brought me in a manner face to face once more with those morbid but vivid problems of the soul, to which I have earlier alluded, and gave me a great and growing sense that I had not found any real spiritual solution of them; though in certain external ways of proportion and practice, they trouble a man less in manhood than they do in youth. They still troubled me a good deal; but I might have sunk more and more into some sort of compromise or surrender of mere weariness, but for this sudden glimpse of the pit that is at all our feet. I was surprised at my own surprise. That the Catholic Church knew more about good than I did was easy to believe. That she knew more about evil than I did seemed incredible.*" (320)

Auch Jahre nach dieser Begegnung, kurz vor seinem Übertritt zum Katholizismus, unterstreicht Chesterton in einem Brief an Ronald Knox, daß ihn immer noch seine Jugend beschäftigt, und daß sein Weg zur Kirche in direktem Zusammenhang mit dieser Zeit steht und von daher zu erklären ist: "*I am in a state now when I feel a monstrous charlatan, as if I wore a mask and were stuffed with cushions, whenever I see anything about the public G.K.C., it hurts me; for though the views I express are real, the image is horribly unreal compared with the real person who needs help just now. I have as much vanity as anybody about any of these superficial successes while they are going on; but I never feel for a*

moment that they affect the reality of whether I am utterly rotten or not; so that any public comments on my religious position seem like a wind on the other side of the world; as if they were about somebody else - as indeed they are. I am not troubled about a great fat man who appears on platforms and in caricatures; even when he enjoys controversies on what I believe to be the right side. I am concerned about what has become of a little boy whose father showed him a toy theatre, and a schoolboy whom nobody ever heard of, with his brooding on doubts and dirt and daydreams, of crude conscientiousness so inconsistent as to be near hypocrisy; and all the morbid life of the lonely mind of a living person with whom I have lived. It is that story. that so often came near to ending badly, that I want to end well." (321)

Die schon zitierte Antwort Chestertons auf die Frage, warum er Katholik geworden sei: '*To get rid of my sins*' und sein Hinweis: '*Precisely because the evil was mainly of the imagination, it could only be pierced by that conception of confession which is the end of mere solitude and-secrecy*' belegen die zentrale Bedeutung der Beichte für seinen Übertritt zur Kirche. Er glaubt an ihre sündenvergebende Kraft: "*It is confirmed by the logic, which to many seems startling, by which the Church deduces that sin confessed and adequately repented is actually abolished; and that the sinner does really begin again as if he had never sinned.*" (322) Aber sie erfordert, daß man zur eigenen Geschichte und der Schuld in ihr steht und sich zu ihr bekennt. Chesterton muß sich der Isolation seines Solipsismus und den Verbrechen seiner Phantasie noch einmal stellen und sie in der Beichte öffentlich machen. Erst dann hat er die Existenz des Bösen als Tatsache des eigenen Lebens anerkannt und den letzten Vorbehalt gegen das Leben, der im Schweigen über seine Dunkelheiten besteht, überwunden: "Thus the Sacrament of Penance gives a new life. and reconciles a man to all living, but it does not do it as the optimists and the hedonists and the heathen preacher of happiness do it. The gift is given at a price, and is conditioned by a confession. In other words, the name of the price is Truth, which may also be called Reality; but it is facing the reality about oneself." (323)

Das Bekenntnis zur eigenen Schuld ist gleichzeitig ein BekenntnIs zur absoluten Realität des Lebens und der Welt. Wer vorgibt, das eigene Denken sei ein Bereich des Lebens, der sich der Verantwortung für das Leben entzieht, und im Schweigen über es weder seinen Bezug zum Denkenden selbst, noch seine Bedeutung für das Leben der anderen anerkennt, wird schuldig. Das Denken selbst muß wirklichkeitsbezogen sein und das Leben erschließen. Nur dann befindet sich das Leben in Übereinstimmung mit sich selbst. Ein solcher Begriff des Lebens ist die Lehre der Kirche: "*I have said that my morbidities were mental as well as moral; and sounded the most appalling depths of fundamental scepticism and solipsism. And there again I found that the Church had gone before me and established her adamantine foundations; that she had affirmed the actuality of external things; so that even madmen might hear her voice; and by a revelation in their very brain begin to believe their eyes.*" (324)

>Inhaltsverzeichnis

4. HUMOR IM DOGMA - DIE ORTHODOXIE DER HÄRETIKER UND DIE HARESIE DER ORTHODOXEN

"*Mr. McCabe thinks that I am not serious but only funny, because Mr.McCabe thinks that funny is the opposite of serious. Funny is the opposite of not funny, and of nothing else*."

Chesterton, Heretics

4.1 Chestertons unterhaltsame Philosophie

Die Verbissenheit, mit der in der Vergangenheit über den Glauben gestritten wurde und die Opfer, die diese Auseinandersetzungen gekostet haben, werfen einen dunklen Schatten auf die Theologie. Wer von Orthodoxie und Häresie spricht, kommt schnell in den Verdacht, seine eigene Meinung, ungeachtet ihrer tatsächlichen Bedeutung, rücksichtslos durchsetzen zu wollen. Die Sympathie der Öffentlichkeit ist von vornherein auf der Seite derer, die, von welcher Autorität auch immer, als Häretiker bezeichnet werden.

Chestertons unterhaltsame Philosophie ist dogmatisch. Sie spricht immer wieder von Häresie und Orthodoxie. Aber sie bestimmt diese Begriffe nicht polemisch im Sinne eines Dogmatismus, sondern von der Sache her. Orthodoxie bezeichnet ein Denken, das die Wirklichkeit entdeckt, Häresie ein Denken, das sie verfehlt. Orthodoxie und Häresie qualifizieren folglich Begriffe vom Leben im Hinblick auf ihre Entdeckungskapazität. Deshalb kann es die Häresie in der Orthodoxie geben, dann nämlich, wenn sie kein Leben mehr entdeckt, aber auch die Orthodoxie in der Häresie, wenn diese Wirklichkeit erschließt, die die Orthoxie nicht mehr identifiziert.

Chesterton löst die Begriffe Orthodoxie und Häresie aus ihrem polemischen Zusammenhang, weil er den Humor im Dogma entdeckt. Sein Humor vertritt die Sache der Orthodoxie, indem er die er die Etiketten 'Orthodoxie' und 'Häresie', insofern sie nur Etiketten sind, im Lachen aufhebt. Lachend zeigt er, was wirklich orthodox ist. Seine Philosophie steht deshalb niemals in der Gefahr, die Häretiker zu verteufeln. Sie verkörpert eine Dogmatik, die die Häresie über ihren eigenen Irrtum zum Lachen bringen kann, und die Orthodoxie daran hindert, ihre Relevanz am Maß der eigenen Humorlosigkeit zu messen. Der Humor im Dogma beruht auf der Gewißheit, daß es sich von sich selbst her durchsetzt, weil es die Wirklichkeit begreift. Das Dogma kann gelassen bleiben, da es zustlmmungsfähig ist, denn, wie das Konzil sagt: " ... *anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt."* (325)

>**Inhaltsverzeichnis**

4.1.1 Die Einheit im Denken Chestertons

Chestertons Lebensgeschichte ist für die Moderne untypisch. Er begeht, wie ein Kapitel in '*Autobiography*' überschrieben ist, '*The Crime of Orthodoxy*', weil er die zeitgenössische Wissenschaftsgläubigkeit, die stolz darauf ist, im,Hinblick auf die kirchliche Orthodoxie eine Häresie zu sein, tatsächlich als Häresie begreift. Dieser Glaube an die Orthodoxie ist deshalb von besonderem Interesse, weil er von ihm erzählt und ihn auf den Begriff bringt. Er zeigt, wie er zu ihm kommt, wie er ihn versteht und welche Bedeutung er in seinem Leben hat. Hart schreibt zu recht: "Chesterton's spiritual odyssey makes him a particularly intriguing figure. Many who argue for the faith have never been outside it. Chesterton makes a quite deliberate choice of Christianity from among many possible alternatives, and argues for it always with the enthusiasm of personal discovery." (326) Chesterton war selbst Häretiker.gewesen.

Er ist aber auch in anderer Hinsicht interessant. Als Laie entwickelt er seine Philosophie unabhängig von jeder akademischen Ausbildung. Er besuchte nie eine Universität und vertritt seine theoretische Position mit der Autorität seiner eigenen Person und ihrer Geschichte. Seine Bücher unterliegen keinem 'Imprimatur'. Wenn er eines seiner Werke '*Orthodoxy*' nennt, so leitet er das Recht dazu von der Sache her, die er darlegt, und nicht allein vom Autoritätsanspruch einer Institution.

Als Chesterton die englische Öffentlichkeit zu erobern beginnt, hat er seine weltanschaullche Position schon gefunden. Sie ist noch nicht in allen Details ausgearbeitet und genau umschrieben, aber sie unterliegt in der Folgezeit keinen grundsätzlichen Wandlungen mehr. Ihre Genese in seiner Krisenzeit kommt nicht mehr explizit In den Blick. Es gibt keine Kehren und Wenden in ihr, sondern nur eine Entfaltung, deren Richtung und Umfang schon zu Beginn seiner Karriere abzusehen sind: "*Once the foundations of his Christian world-view are laid, he remains remarkably consistent*" (327) meint Hart. Darüberhinaus gilt die Feststellung im Hinblick auf '*Autobiography*', daß nämlich seine Theorie des Lebens stets in den Erzählungen über es gegenwärtig ist, mit entsprechenden Differenzierungen und Gewichtungen für sein gesamtes Werk. Eine Darstellung seines Denkens kann sich deshalb mit einigem Recht auf das Gesamtkorpus seines Werks stützen, ungeachtet der sehr unterschiedlichen literarischen Gattungen, in denen es Gestalt annimmt. In philosophischer Hinsicht bildet es eine Einheit: "*Hence we are fairly safe in working from his corpus as from a unified, if widely scattered, whole, and drawing together the pieces of a consistent argument.*" (328)

Der gewaltige Umfang von Chestertons Werk macht es freilich für jede Arbeit über ihn notwendig, sich auf zentrale Texte im Hinblick auf die jeweilige Fragestellung zu beschränken. Für seine Philosophie und seine Glaubensauffassung sind das in der Hauptsache drei Werke: '*Heretics*' und '*Orthodoxy*', aus denen bereits mehrfach zitiert wurde, sowie '*The Everlasting Man*', erschienen 1925, drei Jahre nach dem Übertritt zur katholischen Kirche. Ergänzend stützt sich die folgende Darstellung auf andere seiner Schriften, die für uns von Interesse sind, und die das Bild seines Denkens abrunden. Es wird sich zeigen, daß seine Philosophie sich in ihren Grundüberzeugungen nicht verändert. Sie ist dogmatisch.

>**Inhaltsverzeichnis**

4.1.2 Der undogmatische Dogmatiker

Ein ungenannter Rezensent von '*Orthodoxy*' bestreitet Chesterton jede Autorität in Sachen Glauben. *"He praises Christianity for all the characteristics which do not belong to it and fancies himself orthodox for toying with beliefs which have nothing to do with Christianity*." (329) Er bringt damit seine Überzeugung zum Ausdruck, daß Chesterton behauptet, orthodox zu sein, ohne zentrale christliche Inhalte zur Kenntnis zu nehmen. Sein Glaube sei ein Privatglaube: " *... in which there is no Christ and no redemption (...) nor any Sermon on the Mount*." (330) Ernest Bax hingegen, ein sozialistisch orientierter Kritiker, wirft ihm das genaue Gegenteil vor. '*Orthodoxy*' sei, so meint er, Ausdruck einer erzreaktionären Haltung, die im Zeitalter des Fortschritts völlig abwegig sei, und die auch durch beständiges Insistieren nicht überzeugender würde: "*Once more, continual reiteration throughout 297 pages that the dogmas of Catholic orthodoxy are the quintessence of sweet reasonableness and the whole of modern science and modern thought everything that is perverse and contrary thereto, is not only not convincing but tedious.*" (331)

Solche Angriffe waren für Chesterton nicht neu. Schon in '*Heretics*' hatte er versucht darzulegen, daß sowohl die 'Orthodoxen', die ihn für einen Häretiker, als auch die 'Häretiker', die ihn für einen Orthodoxen hielten, in gleicher Weise mit ihren Etiketten seine Position verkannten. Keiner nahm die Sache wahr, um die es ihm ging und damit das, was seine Orthodoxie ausmacht. Er ist davon überzeugt, daß niemand in

der Öffentlichkeit den Begriff 'orthodox' richtig verwendet: "*The word 'orthodoxy' not only no longer means being right; it practically means being wrong*." (332)

Wer seine tatsächliche Meinung äußert, schaut um sich und bemerkt zu seinen Zuhörern: "*'I suppose I am very heretical'*..." (333), was paradox ist, denn niemand, der von seiner Sache überzeugt ist, kann sich als Häretiker bezeichnen: "*In former days the heretic was proud of not being a heretic. It was the kingdoms of the world and the police and the judges who were heretics. He was orthodox*." (334) Der Häretiker zweifelte nicht daran, daß er im Recht sei: "*The man was proud of being orthodox, was proud of being right. If he stood alone in a howling wilderness he was more than a man; he was a church*." (335)

Es gibt folglich in der allgemeinen Diskussion eine Häresie der Orthodoxen und eine Orthodoxie der Häretiker, denn es läßt sich immer feststellen, was tatsächlich vertreten oder nicht vertreten wird. Die Häresie der einen wie die Orthodoxie der anderen ist nur über die Sache zu bestimmen. Deshalb beschäftigt sich Chesterton mit den Orthodoxen der Gegenwart und ihren Dogmen, die in seinen Augen die wirklichen Häretiker sind. Aber er nimmt sie ernst. "*We think that for a general about to fight an enemy, it is important to know the enemy's numbers, but still more important to know the enemy's philosophy*." (336) Die Beschäftigung mit ihnen ist zentral und bedeutsam, denn ohne Auseinandersetzung mit ihren Auffassungen kann man nichts über sie feststellen. Man muß die Orthodoxie ihrer Häresie anerkennen, um herauszufinden, ob sie von der Wirklichkeit abweicht.

Die Schwierigkeit einer Auseinandersetzung mit anderen Positionen liegt nun darin, daß man allgemein der Überzeugung ist, Meinungen seien eine bloß subjektive Angelegenheit. Wer eine bestimmte Position vertritt und auf ihr beharrt, ist sogleich als 'Dogmatiker' verschrieen. Es besteht eine absurde Auffassung über den Stellenwert von Theorien. Man glaubt nicht, daß es auf sie in irgendeiner Weise ankomme: "*General theories are everywhere contemned; the doctrine of the Rights of Man is dismissed with the doctrine of the Fall of Man. Atheism itself is too theological for us to-day.*" (337) Theorien wird kein praktischer Wert zugebilligt: "*Examples are scarcely needed of this total levity on the subject of cosmic philosophy. Examples are scarcely needed to show that, whatever else we think of as affecting practical affairs, we do not think it matters whether a man is a pessimist or an optimist, a Cartesian or a Hegelian, a materialist or a spiritualist*." (338)

Chesterton hingegen ist der Auffassung, daß Theorien die praktischste Angelegenheit der Welt sind, und es ein Reden über die Theorien vom Leben geben muß, das sie als Grundlage der eigenen Handlungen kenntlich macht. Man muß sich zu ihnen bekennen: " *... no man ought to write at all, or even to speak at all, unless he thinks that he is in truth and the other man in error. In similar style. I hold that I am dogmatic and right, while Mr. Shaw is dogmatic and wrong*." (339) Daher kann ein Mensch nur von seinen Dogmen her verstanden werden, von der Meinung über das Leben und die Welt, an der er tatsächlich festhält: "*Even if we think religion insoluble, we cannot think it irrelevant. Even if we ourselves have no view of the ultimate verities, we must feel that wherever such a view exists in a man it must be more important than anything else in him*." (340) Sein Dogma macht die Welt kenntlich, in der er lebt.

Dieser positive Dogmenbegriff beruht auf Chestertons Überzeugung von der grundlegenden Relevanz des Begriffs vom Leben für das Leben selbst: "*Man can be defined as an animal that makes dogmas. As he piles doctrine on doctrine and conclusion on conclusion in the formation of some tremendous scheme of philosophy and religion, he is, in the only legitimate sense of which the expression is capable, becoming more and more human*." (341) Die Dogmen, die jemand über sich selbst und die Welt vertritt, sind deshalb weder 'rein subjektiv', noch 'rein theoretisch', sondern die handlungsbestimmende Perspektive seiner Lebenspraxis und insofern von objektiver Bedeutung: "*But there are some people,*

nevertheless - and I am one of them - who think that the most practical and important thing about a man is still his view of the universe." (342)

Chesterton übersieht dabei nicht, daß.das Dogma Gefahren in sich birgt. Es kann nämlich, falsch verstanden, zwei Formen von Fehlverhalten hervorbringen. Die eine von ihnen ist die Bigotterie, die an ihren Meinungen festhält, ohne sie zu verstehen, und so jede und keine Position vertritt: "*Bigotry may be roughly defined as the anger of men who have no opinions. It is the resistance offered to definite ideas by that vague bulk of people whose ideas are indefinite to excess. Bigotry may be called the appalling frenzy of the indifferent*." (343) Hinter der Frömmelei und selbstgerechten Verteidigung des Dogmas kann sich absolutes Unverständnis verbergen: "*In real life the people who are most bigoted are the people who have no convictions at all.*" (344)

Die zweite Gefahr im Dogma ist ein Fanatismus, der das Dogma verstanden haben mag, aber alles für gefährlich hält, was von ihm abweicht, und genau betrachtet der Überzeugungskraft der eigenen Wahrheit nicht traut. Der Fanatiker sucht zu verhindern, daß sie von irgendwoher in Frage gestellt wird: "*It is felt by many that strong philosophical conviction , ... , does produce a certain concentration, exaggeration, and moral impatience, which we may agree to call fanaticism. They say, in brief, that ideas are dangerous things*." (345)

Chesterton lehnt sowohl die Bigotterie als auch den Fanatismus im Hinblick auf das Dogma ab, denn Frömmelei ist eine Form des Unglaubens und Fanatismus eine Form der Dummhelt. "*Briefly, then, we dismiss the two opposite dangers of bigotry and fanaticism, bigotry which is a too great vagueness, and fanaticism which is a too great concentration. We say that the cure for the bigot is belief; we say that the cure for the idealist is ideas*." (346)

Chesterton bestreitet nicht, daß das Denken der anderen den eigenen Standpunkt gefährden kann, aber wenn dieser falsch ist, dann darf man ihn nicht länger vertreten. Ist er richtig, dann muß er sich auch in der Konkurrenz mit anderen Lebensauffassungen behaupten können. Kriterium für Orthodoxie und Häresie ist immer die Entdeckungskapazität ihrer Begriffe. In der Orthodoxle trifft man die Wirklichkeit an, in der Häresie weicht man von ihr ab. Nur die präzise Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie in den Begriffen, die man verwendet, kann einen deshalb vor Bigotterie oder Fanatismus bewahren, die mit dem Anschein des Orthodoxen auftreten. Jeder muß ein Dogmatiker sein: "*Ideas are dangerous, but the man to whom they are least dangerous is the man of ideas. He is acquainted with ideas, and moves among them like a lion-tamer. Ideas are dangerous, but the man to whom they are most dangerous is the man of no ideas. The man of no ideas will find the first idea fly to his head like wine to the head of a teetotaller*." (347)

Chesterton ist ein undogmatischer Dogmatiker. Er setzt voraus, daß die Dogmen seiner Gegner denselben Status haben wie seine eigenen, und der Begriff des Glaubens sind, den sie tatsächlich vertreten. Deshalb kann man nur über Dogmen tatsächliche Standpunkte diskutieren. Nicht das Klischee der jeweilen Zuordnung von 'Orthodoxen' und 'Häretikern' in der Öffentlichkeit ist ihr Maßstab, sondern die Wahrheit der Sache, die sich an ihrem Begriff ermessen läßt. Wer angeben kann, was man durch sein Dogma entdeckt, ist orthodox, und ein Dogma, das Wirklichkeit entdeckt, ist nicht mehr dogmatisch im Sinne von engstirnig. Chesterton als undogmatischer Dogmatiker weiß, daß jeder Dogmatismus das Ende einer echten Auseinandersetzung ist, denn der Dogmatismus weigert sich, das Dogma auf die Erfahrung zu beziehen. Nur dieser Bezug aber ist das Kriterium, das die Orthodoxie einer Theorie vom Leben kenntlich macht. Ihr Dogma entdeckt das Leben tatsächlich, und nur zu einem solchen Dogma kann man sich bekennen. Um es zu finden, bedarf es des Humors, der jenseits von Bigotterie und Fanatismus sich der Orthodoxie und Häresie im Sinne des Glaubens bedient, und sich die Freiheit für die Entscheidung zur Wahrheit bewahrt. "*To know the best theories of existence and to choose the best from them (that is, to the best of our strong conviction) appears to us the proper way to be neither bigot*

nor fanatic, but something more firm than a bigot and more terrible than a fanatic, a man with a definite opinion." (348)

>Inhaltsverzeichnis

4.1.3 Die göttliche Frivolität

Gleichgültig, ob man ihn für einen 'Häretiker' oder einen 'Orthodoxen' hielt, der Vorwurf der Frivolität schallte Chesterton aus beiden Lagern entgegen. Man bezweifelte nicht, daß er seine eigene Meinung kundtue, was aber keinesfalls angehe, sei die lockere Art, in der das geschehe: "*A critic once remonstrated with me saying, with an air of indignant reasonableness, 'If you must make jokes, at least you need not make them on such serious subjects*.'" (349)

Einem dieser Kritiker, Joseph McCabe (350), widmet er in '*Heretics*' ein ganzes Kapitel mit der Überschrift: '0n Mr. McCabe and a Divine Frivolity'. McCabe hatte Chesterton zwar die Glaubwürdigkeit und Ernsthaftigkeit seines Anliegens bescheinigt, aber ihm gleichzeitig vorgeworfen, er bringe es in untragbar unterhaltsamer Weise zur Sprache. Chesterton zitiert McCabe: "*'But how a serious social student can think of curing the thoughtlessness of our generation by strained paradoxes; of giving people a sane grasp of social problems by literary sleight-of-hand; of settling important questions by a reckless shower of rocketmetaphors and inaccurate 'facts,' and the substitution of imagination for judgement, I cannot see.*'" (351)

Chesterton ist dieser Vorwurf der Frivolität und Unangemessenheit seiner literarischen Mittel besonders aufgrund seiner Äußerungen zu Religion und Glauben immer wieder begegnet. Er nennt ihn "*very common in men of the clerical type*" (352): "*Numbers of clergymen have from time to time reproached me for making jokes about religion; and they have almost invoked the authority of that very sensible commandment which says, 'Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain.' Of course, I pointed out that I was not in any conceivable sense taking the name in vain. To take a thing and make a joke out of it is not to take it in vain. It is, on the contrary. to take it and use it for an uncommonly good object. To use a thing in vain means to use it without use. But a joke may be exceedingly useful; it may contain the whole earthly sense, not to mention the whole heavenly sense, of a situation.*" (353) Chesterton kann sich auf den Humor in der Bibel berufen, wo Gott selbst als froher Gott erscheint: "*In the same book in which God's name is fenced from being taken in vain, God himself overwhelms Job with a torrent of terrible levities. The same book which says that God's name must not be taken vainly, talks easily and carelessly about God laughing and God winking*." (354)

Die Kleriker, die Chesterton angreifen, verwenden den Namen Gottes auf unzulässige Weise, denn sie sind nicht mehr in der Lage, seine Bedeutung anzugeben. Ihre Orthodoxie wird häretisch, weil sie sich nicht mehr verständlich machen kann. Die Theologen selbst richten den größten Sachen für den Glauben an. Sie geben eine Autorität im Hinblick auf die Verwednung des Gottesbegriffs vor, die sie überhaupt nicht besitzen: "*The people (as I tactfully pointed out to them) who really take the name of the Lord in vain are the clergymen themselves. The thing wich is fundamentally and really frivolous is a careless solemnity.*" **(355)**

Nicht immer ist dort, wo der Anspruch erhoben wird, daß es um eine bestimmte Sache geht, diese Sache auch tatsächlich behandelt. Sachliche Inkompetenz verbirgt sich hinter den Fassaden von Institutionen und offiziellen Autoritäten und verhindert mit dem doktrinären Anspruch auf Wahrheit die Auseinandersetzung mit den wirklichen Problemen. Wo so der Humor einem feierlich-pathetischen Dogmatismus gewichen ist, kann man sicher gehen, daß die Orthodoxie hinter dem Schein der Orthodoxie aus dem Blick gekommen ist. Es bedarf häretischer Unbefangenheit und überlegenen Humors, um sie aus der Umklammerung des Dogmatismus zu befreien: "*In the modern world solemnity is the direct enemy of sincerity. In the modern world sincerity is almost always on one side, and solemnity almost always on the other. The only answert possible to the fierce and glad attack of*

sincerity ist the miserable answer of solemnity." **(356)**

Chesterton stellt diesem Dogmatismus, der eine Häresie in der Orthodoxie ist, ein Reden entgegen, das weiterführt und darauf aus ist, Erkenntnisse ans Licht zu bringen und Tatsachen aufzudecken. Die Überraschung und Verwundertung über das, was man hört, darf nicht auf dem Eindruck durch gekonnte Effekthascherei beruhen, sondern muß in der Erkenntnis der Wahrheit begründet sein, die sich im Humor verständlich gemacht hat: "*Suffice it to say here that the only serious reason which I can imagine inducing any one person to listen to any other is, that the first person looks to the second person with an ardent faith and a fixed attention, expecting him to say what he does not ecpect him to say.*" **(357)**

Humor und 'Frivolität' stehen bei Chesterton im DIenst dieser Aufgabe. Er will das Dogma flüssig machen und sei es mit Hilfe seiner Unterhaltsamkeit, damit es verstanden werden kann. Aber das ist das Schwere und nicht das Leichte, wie er in 'Orthodoxy' einmal anmerkt, denn es ist leichter, am Vorurteil festzuhalten, als sich davon zu befreien: "*It is much easier to write a good 'Times' leading article than a good joke in 'Punch'. For solemnity flows out of men naturally; but laughte is a leap. It is easy to be heavy: hard to be ligt. Satan fell by the force of gravity.*" **(358)**

Chesterton unterhält, ohne oberflächlich zu sein, und zerstört mit seinem Humor und seinen Paradoxien eine Vielzahl der Gemeinplätze, die den Zugang zu allen wichtigen Fragen im Leben verstellen. Seine Empfehlung an den ernsthaften, bemühten und feierlich-dogmatischen McCabe lautet dementsprechend: "*He ought himself to be importing humour into every controversy; for unless a man is in part a humorist, he is only in part a man. To sum up the whole matter very simply, if Mr. McCabe asks me why I import frivolity into a discussion of the nature of man, I answer, because frivolity is a part of the nature of man.*" (359)

Der Humor ist selbst eine.dogmatische Größe. Das Lachen tut der Wahrheit keinen Abbruch und die Paradoxie verwirrt die Geister nicht, sondern bringt überhaupt erst zum Vorschein, worum es geht. Der Humor bricht Verkrustungen auf. Nur wer von sich selbst absehen und sein Dogma zum Gegenstand von Scherzen machen kann, bringt die Sache selbst zum Leuchten. Der Humor sieht Orthodoxie und Häresie im Licht ihrer wirklichen Bedeutung. Und das ist etwas Göttliches: "*Angels can fly because they can take themselves lightly.*" (360)

>Inhaltsverzeichnis

4.2 Die Verrücktheit in der Häresie: 'Heretics'

'*Heretics*' versammelt achtzehn Essays, die Chesterton zuvor schon in den '*Daily News*' veröffentlicht hatte, für die Buchausgabe jedoch umschrieb und erweiterte (361). Seine erklärte Absicht mit diesem Buch ist es, die philosophischen Dogmen seiner berühmtesten Zeitgenossen, sofern sie in ihrer Literatur greifbar werden, zu kritisieren: "*I wish to deal with my most distinguished contemporaries, not personally or in a merely literary manner, but in relation to the real body of doctrine which they teach.*" (362) Im Hinblick auf G.B.*Shaw*. seinen Lieblingsfeind. liest sich das dann so: "*I am not concerned with Mr. Bernard Shaw as one of the most brilliant and one of the most honest men alive; I am concerned with him as a Heretic - that is to say, a man whose philosophy is quite solid, quite coherent, and quite wrong.*" (363)

Inwiefern etwa *Shaws* Doktrin häretisch ist, entwickelt Chesterton von seinem Bekenntnis her. Er greift in 'Heretics' das Dogma der Moderne an, das den Glauben an den Menschen als Kritik des Glaubens an Gott, der dem Menschen schaden soll, versteht. Diese Orthodoxie ist jedoch eine Häresie, denn ihr Dogma ist unmenschlich. Sie ist im Gegensatz zu ihrer Intention dem Leben feindlich, weil sie im Menschen etwas sieht, was er nicht ist. Deshalb liegt in ihr eine Verrücktheit, der man im Glauben an

Gott nicht verfällt, denn er ist eine Kritik am Glauben an den Menschen, insofern er häretisch worden kann.

'Heretics" ist kein systematisches Buch und es provoziert. Chestertons eigener Standpunkt kommt meist nur implizit in dem zur Geltung, was er ablehnt, ohne daß er positiv formuliert würde. Darüberhinaus sind auch die einzelnen Essays thematisch nicht sehr geschlossen, sondern kommen im Vorübergehen auf alles Mögliche zu sprechen, was mit dem behandelten Häretiker oder der kritisierten Häresie in Verbindung stehen könnte: "*Mr.Chesterton perceives a thousand truths: but he perceives no consistent body of truth*." (364) meint ein Kritiker.

Dennoch zeichnet sich Chestertons theologische Position unverkennbar ab, wenn er seine Gegner kritisiert und ihnen vorhält, daß ihre Dogmen eine Auffassung vom Leben verkörpern, die an der Wirklichkeit vorbeigeht. Chesterton stellt dem individuellen, künstlerischen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und politischen Bewußtsein seiner Zeit eine Diagnose, die äußerst negativ ausfällt. Die Orthodoxie der Gegenwart ist realitätsblind. Daher ist sie lächerlich. Er bekämpft sie mit den Waffen des Humors und bleibt tolerant, weil er darauf vertrauen kann, in seiner Unterhaltsamkeit verstanden zu werden.

Die Disparatheit von '*Heretics*' macht einen ordnenden Zugriff unumgänglich. Bei näherer Untersuchung lassen sich jedoch die Hauptangriffsziele Chestertons ohne weiteres ausmachen. Er sagt jeder Weltanschauung den Kampf an, in der der Mensch seine Würde verliert.

>Inhaltsverzeichnis

4.2.1 Der Mensch in der Kunst - Das absolute Subjekt

Pater, Swinburne, Wilde, Whistler und andere propagieren die Kunst um,der Kunst willen und sind Vertreter einer Weltanschauung, die Chesterton die " ... *'carpe diem' religion*; ... " (365) nennt. Ihr Ästhetizismus ist die Meinung, daß man sowohl einen Anspruch auf das Glück habe, als auch die Möglichkeit, die Fähigkeit und das Recht, es für sich selber herzustellen. Die Kunst soll diesen Anspruch einlösen. Man entdeckt sich deshalb nicht in ihr, sondern maskiert sich damit. Sie ist eine Inszenierung und Glorifizierung und nichts, worin die Wirklichkeit zum Vorschein kommt.

Musterbeispiel dieser Form des Solipsismus ist für Chesterton George Moore (366). Moore, Maler und Schriftsteller, der seine Jugend und seine Pariser Kunststudien in den 'Confessions of a Young Man' beschrieben hatte, sei so in sich selbst und seinen vermeintlichen Erfahrungsreichtum vernarrt, daß seine Literatur nicht mehr der Kommunikation diene, sondern zur bloßen Selbstbespiegelung geworden sei. in '*The Moods of Mr.George Moore*' schreibt Chesterton: "*Mr.Moore's egoism is not merely a moral weakness, it is a very constant and influential aesthetic weakness as well. We should really be much more interested in Mr.Moore if he were no't quite so interested in himself*." (367) Die Folge dieser Egozentrik ist ein Werk, dessen Inhalt sich so zusammenfassen läßt: "*'The Grand Canal with a distant view of Mr.Moore,' 'Effect of Mr.Moore through a Scotch Misty' 'Mr.Moore by Firelight,' 'Ruins of Mr.Moore by Moonlight,' and so on...*" (368) Die Berechtigung der Subjektivität als Zugang zur Objektivität der Welt wird bei ihm pervertiert. Über der Selbstdarstellung des eigenen Ich gerät seine Abhängigkeit von der Gesellschaft und seine Relativität völlig in Vergessenheit. Die Gewöhnlichkelt der eigenen Existenz wird zu absoluter Bedeutsamkeit überhöht. Das einzige, was man an Moore entdecken kann, ist seine Überheblichkelt: "*Where another man would say, 'It is a fine day,' Mr.Moore says, 'Seen through my temperament, the day appeared fine.*" (369) Der Anspruch, etwas von sich selbst zu offenbaren, wird nicht eingelöst. Seine Kunst verstellt den Blick auf das, was mit ihm und mit der Wirklichkeit tatsächlich der Fall ist: "*One of the thousand objections to the sin of pride lies precisely in*

this, that self-consciousness of necessity destroys self-revelation. A man who thinks a great deal about himself will try to be many-sided, attempt a theatrical excellence at all points, will try to be an encyclopaedia of culture. and his own real personality will be lost in that false universalism." (370)

Insofern diese Kunst einen falschen Begriff von der Objektivität in der Subjektivität darstellt, weil das Wirkliche hinter dem als wirklich Behaupteten verschwindet, verliert der Mensch seine Identität. Das macht das Böse in ihr aus. Typisch dafür ist die Rede von der Moral, die sich ständig wandelt, und die zu verschiedenen Zeiten der Menschheitageschichte völlig unterschiedlich gewesen sein kann. Sie besagt nichts anderes, als daß die Unterscheidung von Gut und Böse nicht möglich sei. Diese '*very common phrase of modern intellectualism*' (371) ist eine weitere Verrücktheit, weil derjenige, der diese Auffassung vertritt, keinerlei Tatsachen mehr festzustellen vermag: "*It is as if a man said, 'Camels in various places are totally diverse; some have six legs. some have none, some have scales, some have feathers, some have horns, some have wings, some are green, some are triangular. There is no point which they have in common.' The ordinary man of sense would reply. 'Then what makes you call them all camels? What do you mean by a camel? How do you know a camel when you see one?'*" (372)

Die Wirklichkeit verschwindet hinter ihrem Begriff. Sie wird von ihm nicht erreicht. Auf der gesellschaftlichen Ebene birgt diese absolute Subjektivität die Gefahr der Kommunikationsunfähigkeit in sich. Man erfaßt weder sich selbst noch die anderen. Der Ästhetizismus ist das Ende eines Denkens, das sich verantworten kann. Er erklärt alle anderen Menschen zu Narren, weil der Ästhet nur an sich selbst glaubt.

Von daher kann man die Lehre von der Erbsünde als einen Begriff verstehen, der jeden Ästhetizismus übersteigt und kritisiert, weil sie die Realitäten des Lebens angemessen erschließt. Sie ist nicht eine Verfremdung des Lebens, sondern ein Schlüssel zu ihm. Mit ihr entdeckt man, daß die. jenigen die wirklichen Narren sind, die selbstgerecht die anderen für Narren halten. "*Christianity, with a surer and more reverent realism, says that they are all fools. This doctrine is sometimes called the doctrine of original sin. It may also be described as the doctrine of the equality of men*." (373) Alle Ästheten, Subjektivisten, Hedonisten und Neuheiden, die das Leben in seiner Fülle ausschöpfen wollen, können nicht einmal das im Leben finden, was schon lange entdeckt ist. Sie täuschen sich über den Zustand der Welt und ihre eigene Situation: "*I accuse them of ignoring definite human discoveries in the moral world, discoveries as definite, though not as material, as the discovery of the circulation of blood. We cannot go back to an ideal of reason and sanity. For mankind has discovered that reason does not lead to sanity. We cannot go back to an ideal of pride and enjoyment. For mankind has discovered that pride does not lead to enjoyment*." (374) Diesen Entdeckungen wagt sich Mr.Moore nicht zu stellen. Er hat Angst vor der Wirklichkelt: "*Mr.Moore hates Catholicism because it breaks up, the house of looking-glasses in which he lives*." (375)

>Inhaltsverzeichnis

4.2.2 Der Mensch im Naturalismus - Leben ohne Entwurf

Der Naturalismus ist eine Kritik des ästhetischen Idealismus. Mit den Mitteln eines drastischen Realismus versucht er das Leben so zu zeichnen, wie es wirklich ist, in seiner ganzen Erbärmlichkeit, seiner Not und seinem Elend. Chesterton bezieht sich wiederholt auf Maupassant, Zola und Ibsen als Vertreter des Naturalismus, konzentriert sich aber in seinem Essay '*0n the Negative Spirit*' auf *Ibsen* (376), dem auch *Shaw* in seinem Buch '*The Quintessence of Ibsenism*' seine Reverenz erwiesen hatte. Er findet bei Ibsen das Paradigma einer Lebenseinstellung, deren Realismus bei näherer Betrachtung im Widerspruch zu seiner realistischen Intention wirklichkeitsblind ist, nicht jedoch weil er die Existenz des Bösen, sondern die des Guten bestreitet: "*A modern morality. on the other hand, can only point with*

absolute conviction to the horrors that follow breaches of law; its only certainty is a certainty of ill. It can only point to imperfection." (377)

Sind die Ästheten auf dem einen, ist der Naturalismus auf dem anderen Auge blind. In *Ibsens* Dramen wie etwa in '*Gespenster*', in *'Säulen der Gesellschaft*' oder in der '*Wildente*' steht die Realität des Bösen mit ihren Ursprüngen und Bedingungen immer im Mittelpunkt. Sie wird hergeleitet und beschrieben, aber sie wird nicht angemessen begriffen. Der Mensch kann sich ihm gegenüber nicht verhalten, er ist Opfer von Anlage und Milieu und weiß nichts davon, daß er sich zum Guten und gegen das Böse entscheiden kann. Weil der Naturalismus die menschliche Entscheidungsfreiheit bestreitet, stellt er eine Häresie dar. Er sieht im Menschen weniger als er ist: "*The human race, according to religion, fell once, and in falling gained the knowledge of good and evil. Now we have fallen a second fallen a second time, and only the knowledge of evil remains to us*." (378)

Der Naturalismus kennt keine Lebensentwürfe, denen wenigstens die Möglichkeit des Gelingens zugebilligt wird. Das menschliche Leben muß unweigerlich scheitern, weil es sich in seiner Misere erschöpft. Es ist ein Teufelskreis. In der Konsequenz zerstört eine solche Weltauffassung Identität, weil es in ihr keine Hoffnung für den Menschen gibt. Chesterton geht es nun in seiner Kritik nicht um eine billige Verklärung des Lebens, die nur eine andere Form der Täuschung wäre, sondern um die Tatsächlichkeit des Guten in ihm. Die Folgen eines schlechten Realismus zeigen sich etwa im Erziehungswesen, das ohne Ziel bleibt. Man sagt: "*'Neither in religion nor morality, my friend, lie the hopes of the race, but in education*.'" (379), was man mit Chesterton übersetzen muß: "*This, clearly expressed, means: 'We cannot decide what is good, but let us give it to our children.*'" (380)
379Der Naturalismus ist also weit unrealistischer als er seinem Anspruch nach sein will. Er übersieht eine Seite des Lebens, die tatsächlich existiert. Wenn er von der Theologie her zu kritisieren ist, so jedenfalls nicht wegen seines Realismus: "*Strong and genuine religious sentiment has never had any objection to realism; on the contrary, religion was the realistic thing, the brutal thing, the thing that called names*." (381) Was an ihm zu kritisieren ist, ist das Fehlen eines Entwurfs vom Leben, der Entdeckungskapazität besitzt. Chesterton hält *IbsenDante* entgegen, in dessen '*GöttlicherKomödie*' der Entwurf des Lebens weit umfassender ist, als in *Ibsens* Dramen: "*No one, I imagine, will accuse the author of the 'Inferno' of an Early Victorian prudishness or a Podanapian optimism. But Dante describes three moral instruments - Heaven, Purgatory, and Hell, the vision of perfection, the vision of improvement, and the vision of failure. Ibsen has only one - Hell*." (382)

Ein Entwurf des Lebens, der ohne Hoffnung ist, weil er die Existenz Gottes leugnet, ist unmenschlich. Die Hoffnung auf die Zukunft und auf die Fähigkeit des Menschen, das Gute zu tun, verdecken nicht die Wirklichkeit, sondern konstituieren sie. Der Glaube an das Absolute bringt den Menschen zu sich selbst: "*People who say that an ideal is a dangerous thing, that it deludes and intoxicates, are perfectly right. But the ideal which intoxicates most is the least idealistic kind of ideal. The ideal which intoxicates least is the very ideal ideal; that sobers us suddenly, as all heights and precipices and great distances do*." (383) Der realistischste Entwurf des Lebens ist der Glaube des Christentums, weil in ihm die Grenzen und Möglichkeiten des Lebens am präzisesten umrissen sind. Sein Dogma ist der Inbegriff dessen, was der Mensch ist.

>Inhaltsverzeichnis

4.2.3 Der Mensch und seine Weltbetrachtung - Pauschalisierung des Lebens

Chesterton war während des Burenkriegs auf Seiten der Buren und nicht auf Seiten des britischen Weltreiches. Im Gegensatz zu Rudyard Kipling (384), dem Dichter des Empire, konnte man ihm mangelnden Patriotismus vorwerfen. Aber Kiplings selbstbewußter Imperialismus scheint Chesterton

bedenklich: "*He admires England because she is strong, not because she is English*." (385) Kiplings bekanntes Bonmot, was denn diejenigen von England verstehen könnten, die nur England kennen, kehrt er um: "*'What can they know of England who know only the world?' for the world does not include England any more than it includes the Church*." (386)

Kiplings Weitgereistheit beschränkt seinen Blick: "*Mr.Kipling, with all his merits, is a globetrotter; he has not the patience to become a part of anything*." (387) Die Überheblichkeit, mit der er auf die zahlreichen Orte zurückblickt, die er besucht hat, täuscht über die Größe der Welt, die er kennt. Seine Weltbetrachtung trägt imperialistische Züge, denn sie sieht die Wirklichkeit nicht: "The globetrotter lives in a smaller world than the peasant. He is always breathing an air of locality. London is a place, to be compared to Chicago; Chicago is a place, to be compared to Timbuctoo. *But Timbuctoo is not a place, since there, at least, live men who regard it as the universe, and breathe, not an air of locality, but the winds of the world.*" (388) Er lernt keine Menschen kennen, sondern bekommt nur eine vage Vorstellung von ihnen. Die Länder, die er besucht, kann er letztlich nicht voneinander unterscheiden. Sieht der Imperialismus sie nur unter dem Aspekt ihrer Ausbeutung, so identifiziert Kipling sie mit den Vorurteilen seiner europäischen Überheblichkeit. Indem er die Wirklichkeit pauschalisiert, vergeht er sich gegen den Menschen. "*It is inspiriting without doubt to whizz in a motor-car round the earth, to feel Arabia as a whirl of sand or China as a flash of rice-fields. But Arabia is not a whirl of sand and China is not a flash of rice-fields. They are ancient civilizations with strange virtues buried like treasures.*" (389)

Denselben Vorwurf der Pauschalisierung des Lebens macht Chesterton in *'The Mildness of the Yellow Press*' der englischen Sensationspresse. Seiner Ansicht nach muß man nicht ihre Sensationslust, Gewalttätigkeit und Vulgarität angreifen, sondern ihre hoffnungslose Mittelmäßigkeit, die allen wirklichen Problemen ausweicht; "*The real vice is not that it is startling, but that it is quite unsupportably tame. The whole object is to keep along a certain level of the expected and the commonplace; it may be low, but it must take care also to be flat*." (390) Der Sensationsjournalismus kann überhaupt keine wirklichen Sensationen im Sinn einer Offenbarung oder einer Überraschung hervorrufen, weil ihm der Mut dazu fehlt, die Vorurteile seiner Leser in Frage zu stellen. Sein Erfolg beruht darauf, daß er das, was jeder für die Wahrheit hält, bestätigt, und sich hütet, die Klischees, mit denen sich die Leser zufrieden geben, zu konfrontieren mit dem, was ist. Denn wer die Pauschalität aufhebt und konkret wird, begibt sich in Gefahr, weil er die Wahrheit sagt. "*Real sensationalism, of which I happen to be very fond, may be either moral or immoral. But even when it is most immoral, it requires moral courage. For it is one of the most dangerous things on earth genuinely to surprise anybody*." (391)

Die Gegenwart hat die Tendenz, der Realität aus dem Weg zu gehen und sie in Gemeinplätzen zu entschärfen. Die moderne Gesellschaft funktioniert nur, weil sie die Individualitäten und widersprüchlichen Lebensauffassungen idealisiert und keine wirklichen, Entscheidungen herausfordernden Begegnungen mehr zuläßt: "*A big society is a society for the promotion of narrowness. It is a machinery for the purpose of guarding the solitary and sensitive individual from all experience of the bitter and bracing human compromises*." (392) Aber je weiter sich der Mensch von der Wirklichkeit entfernt, um so mehr verliert er sich selbst und um so mehr gilt ihm nur das als wirklich, was nicht er selber ist: "*He has to soothe and quiet himself among tigers and vultures, camels and crocodiles. These creatures are indeed very different from himself. But they do not put their shape or colour or custom into a decisive intelltual competition with his own*." (393) Die pauschale Weltbetrachtung verhindert die Begegnung mit dem Leben.

Ein Symptom dafür ist die Langeweile. Nichts ist mehr interessant genug, um die Aufmerksamkeit auf sich lenken zu können. Die Faszination des Exotischen und die hohlen Sensationen der Presse erschöpfen sich in kurzer Zeit, und schon ist man wieder auf der Suche nach neuen Erfahrungen, die die Langeweile vertreiben sollen. Es gibt keine Wunder mehr. Die Poesie des Lebens läßt sich erst dann

wiederentdecken, wenn man die Begriffe des Lebens tatsächlich dazu verwendet, es zu erschließen: "*There is no such thin on earth as an uninteresting subjekt; the only thing that can exist is an uninterested person*." (394) Erst der eigene Bezug auf die Tatsachen des Lebens kann ihnen ihren pauschalen Charakter nehmen. Die Langeweile verschwindet, wenn man feststellt, daß einen das Leben selbst betrifft.

Chesterton demonstriert diesen Sachverhalt am Beispiel eines Stellwerks. Ein Stellwerk scheint eine völlig uninteressante und nüchterne Wirklichkeit zu sein, solange man den Begriff 'Stellwerk' nicht auf die Wirklichkeit bezieht, die er erschließt: "*A signal-box is only called a signal-box; it is a house of life and death*." (395). Die Poesie eines Stellwerks kommt zum Vorschein, wenn man begreift, daß es eine Tatsache ist, von der Leben und Tod abhängen: "*The word 'signal-box' is unpoetical. But the thing signal-box is not unpoetical; it is a place where men, in an agony of vigilance, light blood-red and sea-green fires to keep other men from death. That is the plain, genuine description of what it is; the prose only comes in with what it is called*." (396)

Den Vorwurf, er poetisiere das Leben, wo es schlichtweg nur banal ist, weist Chesterton zurück. Wenn es so scheint, als ob es nichts mehr zu entdecken gäbe, dann liegt diese Täuschung in der Weltbetrachtung begründet: "*It is the idea that some things are not poetical which is literary, which is a mere product of words*." (397) Der Erfahrungsgehalt von Begriffen wird nicht postuliert, sondern er zeigt sich*: "The sense that everything is poetical is a thing solid and absolute; it is not a mere matter of phraseology or persuasion. It is not merely true, it is ascertainable*." (398)

Der Begriff, der die Komplexheit und Schönheit des Lebens ebenso wie seine Schrecken wirklich erreicht, ist die Weltbetrachtung des Christentums, die der modernen Gesellschaft abhanden gekommen ist, und die Chesterton als das einzige Mittel betrachtet, die Pauschalislerung des Lebens aufzubrechen. Das christliche Gebot, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, ist die Aufforderung, das eigene Leben konkret werden zu lassen, indem man hinter die Pauschalität zur Wirklichkeit vorstößt. Die größte Entdeckung des Glaubens ist der Mensch. "*We make our friends; we make our enemies; but God makes our next-door neighbour. Hence he comes to us clad in all the careless terrors of nature; he is as strange as the stars, as reckless and indifferent as the rain. He is Man, the most terrible of the beasts*." (399)

>Inhaltsverzeichnis

4.2.4 Der Mensch im Szientismus - Die Fortschrittsgläubigkeit

Immer wieder greift Chesterton in *'Heretics*' die Wissenschaftsgläubigkeit an. In seinen Augen maßt sie sich eine Autorität an, die allzu oft dazu dient, die Tatsachen zu verschleiern, anstatt sie herauszustellen. Seine Angriffe richten sich nicht gegen die Wissenschaft als solche, sondern gegen die Ideologien, die sich auf sie berufen. Als Ideologie wird sie zum Erfüllungsgehilfen der Mächtigen: "*Science in the modern world has many uses; its chief use, however, is to provide long words to cover the errors of the rich*." (400) Ihre immer weiter fortschreitende Spezialisierung und ihre gigantische Anhäufung von Faktenwissen dient längst nicht mehr dem Menschen selbst. Während die letzten Einzelheiten irgendwelcher Spezialprobleme aufgeklärt werden, bleibt der Mensch außer Betracht: "*Science can anlyse a pork-chop, and say how much of it is phosphorus and how much is protein; but science cannot analyse any man's wish for a pork-chop, and say how much of it is hunger, how much custom, how much nervous fancy, how much a haunting love of the beautiful*." (401)

H.G.*Wells* und mit ihm dem ganzen Wissenschaftsbetrieb wirft er vor, daß der Ansatz seiner wissenschaftlichen Bemühungen von vornherein verfehlt ist, weil er den Menschen aus dem Blick

verloren hat. "He is still slightly affected with the great scientific fallacy; I mean the habit of beginning not with the human soul, which is the first thing a man learns about, but with some such thing as protoplasm, which is about the last." (402) So hat ein falsch verstandenes Objektivitätsideal dazu geführt, daß zum Beispiel die Ethnologie und die Sagenforschung das forschende Subjekt selbst aus ihren Untersuchungen zu eliminieren suchen, ob. wohl nur der Bezug auf seine Erfahrung und Weltauslegung seine Erkenntnisse hervorbringen kann: "*It is necessary to cease to be a man in order to do justice to a microbe; it is not necessary to cease to be a man in order to do justice to men*." (403)

H.G.*Wells* und G.B.*Shaw* bilden im Werk Chestertons die Hauptgegner, wenn er die Fortschrittsgläubigkelt der Wissenschaft kritisiert. *Wells* propagierte in seinen Zukunftsromanen (404) und seinen wissenschaftlich-philosophischen Schriften den Weg in eine technische Zivilisation, die die Menschen aus ihrem gegenwärtigen Elend befreien würde. Chesterton bezieht sich insbesondere auf das.1903 erschienene Buch *'Mankind in the Making*', in dem *Wells* den Fortschritt allein schon dadurch garantiert sieht, daß man die menschliche Fortpflanzung wissenschaftlich erforscht und steuert: " *... he dismisses the ideals of art, religion, abstract morality, and the rest, and says that he is going to consider men in their chief function, the function of parenthood. He is going to discuss life as a 'tissue of births'. He is not going to ask what will produce satisfactory saints or satisfactory heroes, but what will produce satisfactory fathers and mothers*." (405)

Die Evolution und damit der Fortschritt der Menschheit werden als ein automatischer Prozeß betrachtet, der unweigerlich in eine bessere Zukunft führen wird: "*The case of. the general talk of 'progress' is, indeed, an extreme one. As enunciated to-day, 'progress' is simply a comparative of which we have not settled the superlative. We meet every ideal of religion, patriotism, beauty, or brute pleasure with the alternative ideal of progress - that is to say, we meet every proposal of getting something what we know about, with an alternative proposal of getting a great deal more of nobody knows what.*" (406)

Wells Begriff vom Fortschritt an sich ist in den Augen Chestertons absurd, denn er läßt den Menschen und seine Handlungsfreiheit völlig außer Betracht, der den Fortschritt schließlich verwirklichen muß und nur verwirklichen kann, wenn er ein Ziel vor Augen hat, das er verwirklichen will und soll. Er kann nur voranschreiten, wenn er weiß, was er verändern will. Fortschritt kann nicht definiert werden ohne ein Ziel: "*Nobody can be progressive without being doctrinal; I might almost say that nobody can be progressive without being infallible - at any rate, without believing in some infallibility. For progress by its very name indicates a direction; and the moment we are in the least, doubtful about the direction, we become in the same degree doubtful about the progress*." (407)

Nun ist *Wells* Utopie durchaus auch inhaltlich näher bestimmt und verkörpert insofern ein Ideal, auf das sich die Menschheit hinbewegen soll, aber diese Utopie leidet wie die meisten Utopien daran, daß sie die Realitäten des Lebens nicht in Rechnung stellt und genau die Probleme nicht angeht, deren Lösung Voraussetzung für die Verwirklichung der Utopie ist. So konzipiert *Wells* sein Utopie. beispielsweise als einen Weltstaat, in dem alle nationalen Differenzen überwunden sind, weil nur so der Frieden garantiert werden könne. Gerade in dieser Zentralisierung und Uniformierung aber sieht Chesterton die mögliche Ursache von Kriegen: "*It does not seem to occur to him that, for a good many of us, if it were a world-state we should still make war on it to the end of the world. For if we admit that there must be varieties in art or opinion, what sense is there in thinking there will not be varieties in government?*" (408) Eine Einheit ist dann nicht wünschenswert, wenn in ihr die lokalen Eigenheiten und nationalen Unterschiede zerstört werden. Der Mensch verliert dabei: "*For the highest thing does not tend to union only; the highest thing tends also to differentiation*." (409)

Wells Wissenschaftsgläubigkeit verfällt in denselben Fehler, der den Positivismus in den Humanwissenschaften so steril macht. Er verkürzt die Natur des Menschen: *"In his new Utopia he says,*

for instance. that a chief point of the Utopia will be a disbelief in original sin. If he had begun with the human soul - that is, if he had begun on himself - he would have found original sin almost the first thing to be believed in." (410)

Dieselbe Blindheit für den Menschen findet Chesterton bei *Shaw*, der unter dem Einfluß Nietzsches in seinem Drama '*Man and Superman. A Comedy and a Philosophy*' (1903) eine Religion des Übermenschen entwirft. Der Mensch wie er ist, ist ihm zu minderwertig: "*He has all the time been silently comparing humanity with something that was not human, with a monster from Mars, with the Wise Man of the Stoics, with the Economic Man of the Fabians, with Julius Caesar, with Siegfried, with the Superman*." (411)*Shaw* geht vom Bild eines Menschen aus, den es nicht gibt, und will einen Menschen hervorbringen, den es nie geben kann: "*It is rather as if a nurse had tried a rather bitter food for some years on a baby, and on discovering that it was not suitable, should not throw away the food and ask for a new food, but throw the baby out of window, and ask for a new baby*." (412) Seine Humanität ist unmenschlich, weil sie den Menschen an etwas mißt, was er nicht ist. In dieser Form ist der Glaube an die Zukunft des Menschen eine Häresie: "*Mr.Shaw cannot understand that the thing which is valuable and lovable in our eyes is man - the old beer-drinking, creed-making, fighting, failing, sensual, respectable man*." (413)

Chesterton verweist *Shaw* auf die Kirche, deren Stärke und geschichtliche Wirksamkeit auf ihrer vermeintlichen Schwäche beruht, den Menschen zu gering einzuschätzen, denn keine Kette ist stärker als ihr schwächstes Glied. Das Christentum ist ein Entwurf des zukünftigen Lebens, der nicht auf den Übermenschen warten muß, den es noch nicht gibt, sondern mit dem Menschen beginnt, der schon existiert: "*When Christ at a symbolic moment was establishing His great society, He chose for its corner-stone neither the brilliant Paul nor the mystic John, but a shuffler, a snob, a coward - in a word, a man. And upon this rock He has built His Church, and the gates of Hell have not prevailed against it*." (414)

>Inhaltsverzeichnis

4.2.5 Der Mensch und die Oligarchie - Die Herrschaft der Wenigen

Die modernen Demokratien behaupten, das Prinzip der Gleichheit politisch verwirklicht zu haben. Aber Chesterton bezweifelt den Anschein der Herrschaft des Volkes; das Kennzeichen der Gegenwart ist nicht die Demokratie, sondern ihr Gegenteil: "*Everything in our age has, when carefully examined. this fundamentally undemocratic quality*." (415) Er belegt seine Behauptung an zwei Strömungen innerhalb der Literatur, die auf unterschiedliche Weise einen undemokratischen Dünkel in Hinsicht auf die Basis der Macht, das Volk, erkennenlassen. Im einen Fall handelt es sich um die '*Smart Novelists*', die der englischen Aristokratie huldigen, und im anderen um die '*Slum Novelists*', deren mit sozialkritischem Pathos vorgetragenes Thema das Elend der Armen ist.

Die 'Smart Novelist', die Chesterton angreift, betreiben die Verherrlichung der Oberschicht. Nicht genug damit, daß sie die Macht besitzt, wird sie von ihnen auch noch als eine Form höheren Menschentums gepriesen. Die Romane von Anthony *Hope* (416) oder Robert *Hichens* (417) zum Beispiel vertreten dieses Menschenbild, das die Aristokratie in ihrer Arroganz bestätigt: "*A man may say that a giraffe's head strikes the stars, or that a whale fills the German Ocean, and still be only in a rather excited state about a favourite animal. But when he begins to congratulate the giraffe on his feathers, and the whale on the elegance of his legs, we find ourselves confronted with that social element which we call flattery*." (418)

Kälte und Härte werden in dieser Literatur zu beneidenswerten Tugenden der Herrschenden: "*From representing aristocrats as people who suppressed their feelings, it has been an easy step to representing aristocrats as people who had no feelings to suppress. Thus the modern oligarchist has*

made a virtue for the oligarchy of the hardness as well as the brightness of the diamond." (419) Was ein Engländer, und noch weiter, was ein Mensch ist, darf deshalb nicht an der Literatur des '*Smart Set*' abgelesen werden:

"*All this means one thing. and one thing only. It means that the living and invigorating ideal of England must be looked for in the masses; it must be looked for where Dickens found it* - ... " (420) und das größte Verdienst von *Dickens* bestand darin: " ... *that he could not describe a gentleman*." (421)

Dieselbe den Menschen verachtende Haltung beobachtet Chesterton in der Literatur der '*Slum Novelists*', deren Sozialkritik ihre Klassenbedingtheit in der Herablassung verrät, mit der sie den Armen begegnet. Er nennt etwa Arthur *Morrison* (422) als Vertreter dieser Literatur und findet bei allen '*Slum Novelists*' einen Ansatz, der sich auf die 'Psychologie der Armut' konzentriert und der Meinung Vorschub leistet, ein armer Mensch unterscheide sich von einem reichen Menschen der Natur nach: "*A poor man is a man who has not got much money. This may seem a simple and unnecessary description, but in the face of a great mass of modern fact and fiction, it seems very necessary indeed; most of our realists and sociologists talk about a poor man as if he were an octopus or an alligator*." (423)

Die Armen haben eine Würde und ihr Leben hat eine eigene Authentizität. Sie besitzen Stolz und Selbstbewußtsein, die keine Frage des materiellen Reichtums sind: "*It is permissible to present men as monsters if we wish to make the reader jump; and to make anybody jump is always a Christian act. But it is not permissible to present men as regarding themselves as monsters, or as making themselves jump.*" (424) Solche Romane sind offensichtlich nicht aus der Perspektive der Armen geschrieben, sondern sie stellen eine Selbstdarstellung der Reichen dar, die ihr eigenes Mitleid mit den beklagenswerten Zuständen in den Slums genießen wollen: "*They are a record of the psychology of wealth and culture when brought in contact with poverty. They are not a description of the state of the slums. They are only a very dark and dreadful description of the state of the slummers*." (425)

Die Gesetzgebung geht in die gleiche Richtung. Auch sie ist zum Vorteil der Reichen entworfen und benachteiligt die Armen: "*We have public-house licensing laws, but not sumptuary laws. That is to say, we have laws against the festivity and hospitality of the poor, but no laws against the festivity and hospitality of the rich*." (426) Den '*Slum Novels*' wie der Gesetzgebung liegt die unberechtigte Annahme zugrunde, die Armen hätten ein falsches Bewußtsein und könnten ihr Leben nicht sinnvoll gestalten, ohne die Hilfestellung der gebildeten Schichten in Anspruch zu nehmen. Wer so den Eigenwert und die Authentizität des Lebens bestimmter Gruppen einer Gesellschaft bestreitet, verstößt gegen die Grundprinzipien einer wirklichen Demokratie: "*It is a sufficient proof that we are not an essentially democratic state that we are always wondering what we shall do with the poor. If we were democrats, we should be wondering what the poor will do with us*." (427)

Die Basis der Herrschaft des Volkes kann nur das Volk selbst sein: *"Democracy is not founded on pity for the common man; democracy is founded on reverence for the common man, or, if you will, even on fear of him*." (428) Das demokratische Bewußtsein und jede Theorie einer Demokratie muß von den grundlegenden Gemeinsamkeiten der Menschen ausgehen und diese, ungeachtet möglicher Unterschiede, zur Basis jeder gesellschaftlichen Ordnung machen. Ein solches Bewußtsein anerkennt die Gleichheit der Menschen in einem fundamentalen Sinn: "*It is a certain instinctive attitude which feels the things in which all men agree to be unspeakably important, and all the things in which they differ (such as mere brains) to be almost unspeakably unimportant*." (429)

Auch die Basis der Religion ist das Volk und sind die Erfahrungen, die es in seinem Leben sammelt. Aber selbst hier hat die Ungleichheit Einzug gehalten: "*We are undemocratic, then, in our religion, as is proved by our efforts to 'raise' the poor*." (430) Die Religion verstößt gegen ihr Grundprinzip der

Gleichheit der Menschen vor Gott, wenn sie nicht mehr auf die Stimme der Armen und 'Ungebildeten' hört, die immer prophetische Macht besessen hat: "*The mediaeval saint or prophet was an uneducated man who walked into grand houses to give a little kindly advice to the educated*." (431) Christus selbst legt Zeugnis dafür ab, daß sich seine Botschaft an Arme und Reiche wendet und daß sie sie auch alle verstehen können, ohne der Nachhilfe zu bedürfen. Die Wahrheit kennt keinen Dünkel: "*If a man is genuinely superior to his fellows the first thing that he believes in is the equality of man. We can see this, for instance, in that strange and innocent rationality with which Christ addressed any motley crowd that happened to stand about Him*." (432)

Das Christentum ist der erklärte Gegner jeder Spielart der Oligarchie. Es behauptet, daß jedes Leben schon für sich selbst ein Ort der Erkenntnis und eine Autorität in der Auslegung des Lebens ist, weshalb es im NT heißt:'Selig die Armen': "*Blessed are the poor. for they are always making life, or trying to make life, like an Adelphi play*." (433)

'*Heretics*' ist ein vehementer Versuch, den Menschen gegenüber den Häresien der Moderne zur Geltung zu bringen, denn ein falscher Begriff von ihm schlägt auf alle Lebensbereiche durch. Er richtet in der Kunst, in der Wissenschaft und in der Politik Schaden an. Das Leben ist so nicht fähig, sich mit sich selbst zu identifizieren. Auf der Grundlage der Lehre des Christentums muß und kann Chesterton legitime Kritik an diesen häretischen Lebensauffassungen üben. Sein Dogma öffnet die Augen für das, was der Mensch ist. Von ihm her kann jedes Phänomen im Leben hinsichtlich seiner Bedeutung für den Menschen betrachtet werden.

>Inhaltsverzeichnis

4.3 Die Fortschrittlichkeit in der Orthodoxie: '*Orthodoxy*'

Mit '*Heretics*' hatte Chesterton allgemein den Eindruck hervorgerufen, daß er zwar an allen möglichen Irrtümern der Zeit Kritik übe, sich über den eigenen Standpunkt jedoch in Schweigen hülle. Seine Hinweise auf das Christentum und seine Lehre waren nicht als Schlüssel zu seinem Standpunktbetrachtet worden. In der Einführung von '*Orthodoxy*' bezieht er sich stellvertretend für zahlreiche andere Kritiker, die dieser Meinung waren, auf den Journalisten George *Street*, der geschrieben hatte: "'*I will begin to worry about my philosophy,' ... 'when Mr.Chesterton has given us his*.'" (434)

Chesterton nimmt diese Herausforderung an und macht in '*Orthodoxy*' den Versuch: " ... *to state the philosophy in which I have come to believe*." (435) Damit will er all denen entgegentreten, die nicht im Dogma, sondern in der Paradoxie als einer bloßen Umkehrung der Verhältnisse die entscheidende Eigenheit und das Grundprinzip seiner Philosophie zu sehen vermeinten, wie etwa der Kritiker der '*Saturday Review*': "*Mr. Chesterton is suffering from himself. He early obtained a reputation for paradox, and he seems a little too anxious to live up to the reputation. Now paradoxes are excellent as a flavouring to style, but they are fatal as a foundation, since their effect must rely on their unexpectedness, and used as they are by Mr.Chesterton one expects nothing else*." (436)

'*Orthodoxy*' soll dieses Mißverständnis aufklären. Wie der Mann, der England in der Meinung entdeckt, es sei eine bislang unbekannte Insel, will Chesterton darstellen, wie er in seiner Häresie, die sich von der herrschenden Orthodoxie der Wissenschaftsgläubigkeit und des Agnostizismus distanzierte, die kirchliche Orthodoxie entdeckte: "*I did try to found a heresy of my own; and when I had put the last touches to it, I discovered that it was orthodoxy.*" (437) Unter Orthodoxie versteht Chesterton den Glauben, der im Apostolischen Glaubensbekenntnis seinen Ausdruck findet und das das Fundament

seiner eigenen Überzeugungen darstellt: "*When the word 'orthodoxy' is used here it means the Apostles' Creed, as understood by everybody calling himself Christian until a very short time ago and the general historic conduct of those who held such a creed*." (438)

Der Leser von '*Orthodoxy*' muß dennoch nicht befürchten, daß die Geschichte von Chestertons Entdeckung des Glaubens und seine Begründung die Gestalt eines trockenen theologischen Traktats annimmt. Angekündigt als '*happy fiasco*' (439) kann er sich vom Dogma bei Chesterton unterhalten lassen: "*If any one is entertained by learning how the flowers of the field or the phrases in an omnibus, the accidents of politics or the pains of youth came together in a certain order to produce a certain conviction of Christian orthodoxy, he may possibly read this book*." (440)

Damit hat Chesterton die Dimensionen seines Glaubens umrissen. Seine Konversion hat nicht nur individuelle, sondern auch intersubjektive Relevanz. Sie erschließt ebenso die Krise der Jugend, wie sie kosmologische, gesellschaftliche und politische Bedeutung besitzt. Deshalb ist Chestertons Glaubensbekenntnis auch das Fundament der Zeitkritik von '*Heretics*'. Sie hat ihren Ursprung in dem Glauben, der in '*Orthodoxy*' expliziert wird. "*This book is meant to be a companion to 'Heretics,' and to put the positive side in addition to the negative*." (441) Die Entdeckungskapazität des Glaubens und seiner Begriffe ist universaler, nicht partikulärer Natur. Der Glaube erschließt das Leben in allen seinen Aspekten. Insofern ist die Orthodoxie ein Prinzip des Fortschritts im Leben. Chesterton entdeckt ihre Fortschrittlichkeit, die darin besteht, daß sie tiefer in die Wirklichkeit der menschlichen Existenz führt als die Weltanschauungen, die gerade modern sind. Wer das Verbrechen der Orthodoxie begeht und zum Häretiker im Wissenschaftsglauben wird, findet seine Identität.

>Inhaltsverzeichnis

4.3.1 'The Ethics of Elfland'

Die Kapitel '*The Maniac*' und '*The Suicide of Thought*' in '*Orthodoxy*' widmet Chesterton einem Rückblick auf seinen Solipsismus und einer kurzen Zusammenfassung der bereits in '*Heretics*' ausgeführten Zeitkritik. In ihnen wird der 'Verrückte' zum Begriff der solipsistischen Weltbetrachtung, aus der er sich mit seiner Entscheidung zum Leben in der Realität befreit hatte. Wie später in '*Autobiography*' dient ihm die Absolutsetzung einer lebensfeindlichen Vernunft als Modell für ein Denken, das nichts entdecken kann: "*There is a thought that stops thought.*" (442) Die Unvernunft dieser Vernunft und damit die Verrücktheit der Häresie beruht auf ihrer Unfähigkeit, mit ihren Begriffen die Wirklichkeit zu erreichen. Der Verrückte verfügt zwar durchaus über ein Erklärungsmodell der Welt, das allen Tatsachen Rechnung zu tragen scheint, tatsächlich aber nicht. allen Tatsachen Rechnung trägt: "*The lunatic's theory explains a large number of things, but it does not explain them in a large way*." (443) Er gleicht einem Mann, der das Opfer einer umfassenden Verschwörung zu sein glaubt und in diesem Wahn gefangen ist: "If a man says (for instance) that men have a conspiracy against him, you cannot dispute it except by saying that all the men deny that they are conspirators; which is exactly what conspirators would do. His explanation covers the facts as much as yours." (444)

Deshalb kann die Vernunft allein ihn nicht aus seinem logischen Gefängnis befreien, es bedarf eines Akts des Glaubens an das Leben in der Umwelt des Lebens, das eben diese Umwelt übersteigt. Man muß dem Verrückten sagen: "*Are there no other stories in the world except yours; and are all men busy with your business? ... But how much happier you would be if you only knew that these people cared nothing about you! How much larger your life would be if your self could become smaller in it; if you could really look at other men with common curiosity and pleasure; if you could see them walking as they are in their sunny selfishness and their virile indifference!*" (445) Trifft er die geforderte Entscheidung für das Leben,

wird das Leben selbst zur Kritik eines Begriffs von ihm unter den es selber nicht fällt.

Als Chesterton sich aus seinem Nachtmahr befreit hat, entwickelt er einen Begriff des Lebens, der den Lebensbezug des Denkens im Denken selbst behauptet, der sich aber noch nicht als christlich versteht. Er nennt die '*personal philosophy or natural religion*' (446) zu der er sich bekennt: '*The Ethics of Elfland*'. Ihr Ausgangspunkt ist der Begriff des Lebens, den er in den Märchen entdeckt. Er findet in ihnen eine Vernunft, die 'Verschwörungstheorien' nicht untermauert, sondern sie zerstört, indem sie das, was der Fall ist, zur Geltung bringt: "*I am concerned with a certain way of looking at life, which was created in me by the fairy tales, but has since been meekly ratified by the mere facts*." (447) Die Märchen sind ein Teil der Tradition des Volkes, in der das Leben ausgelegt und seine Grenzen, Möglichkeiten und Hoffnungen erfaßt werden. Die Erkenntnisse, die sich in ihnen niedergeschlagen haben, sind Tatsachen, auf die das Leben nicht verzichten kann. Sie verkörpern seine Identitat: "*It is obvious that tradition is only democracy extended through time. It is trusting to a consensus of common human voices rather than to some isolated or arbitrary record*." (448) Mit der Tradition umgehen und sich auf sie beziehen, heißt der Vergangenheit Stimmrecht in der Gegenwart einräumen: "*Tradition means giving votes to the most obscure of all classes, our ancestors. It is the democracy of the dead. Tradition refuses to submit to the small and arrogant oligarchy of those who merely happen to be walking about. All democrats object to men being disqualified by the accident of birth; tradition objects to their being disqualified by the accident of death. We will have the dead at our councils.*" (449)

Die Tradition der Märchen weiß mehr vom Menschen als der Verrückte, unter dessen Begriff nichts fällt, und der alles mißversteht. Sie sind der Inbegriff der Normalität des Lebens und der Welt. In den Märchen als der Häresie im Horizont der Wissenschaftsgläubigkeit entdeckt Chesterton die Orthodoxie: "*Fairyland is nothing but the sunny country of common sense*." (450)

>Inhaltsverzeichnis

(1) 'Gesetz' und 'Zauber'

Chestertons Kritik am Szientismus ist keine Kritik an der Wissenschaft, insofern sie die Dingwelt erforscht, sondern insofern sie die Bedingungen des Lebens mit ihm selbst identifiziert. Was sie von ihm weiß, bleibt unverstanden, weil sie seinen Eigenwert und seine Unableitbarkeit aus dem Blick verloren hat. Naturwissenschaftliche Informationen sind ohne poetischen Sinn, wie Chesterton in '*A Defence of Planets*' konstatiert, aber das war nicht immer so: "*But for some mysterious reason this habit of realising poetically the facts of science has ceased abruptly with scientific progress, and all the confounding portents preached by Galileo and Newton have fallen on deaf ears*." (451) Nichts erscheint ihm wichtiger, als diese Kluft zwischen der Poesie und der Wissenschaft wieder zu überbrücken, um die Erde erneut als Zentrum der menschlichen Existenz betrachten zu kbnnen: "*But science has become strangely separated from the mere news and scandal of flowers and birds; men have ceased to see that a pterodactyl was as fresh and natural as a flower, that a flower is as monstrous as a pterodactyl. The rebuilding of this bridge between science and human nature is one of the greatest needs of mankind. We have all to show that before we go on to any visions or creations we can be contented with a planet of miracles*." (452)

Chesterton führt in '*Orthodoxy*' diese Trennung von Wissenschaft und Poesie auf den Begriff des Begriffs zurück, den die Wissenschaft entwickelt hat. Wenn sie von Naturgesetzen spricht, dann unterliegt sie dem Irrtum, in einem solchen Gesetz einen Begriff der Wirklichkeit mit dieser selbst. gleichzusetzen. Sie nimmt nicht wahr, daß Gesetze nicht die Wirklichkeit selbst sind, sondern nur ein möglicher Zugriff auf sie, der in einem bestimmten Interesse erfolgt und einen Teilaspekt an ihr beschreibt. Es gibt zwar eine notwendige Vernunft innerhalb der Begriffe selbst, die im menschlichen

Denkvermögen und den Gesetzen der Logik begründet ist: "*There are certain sequences or developments (cases of one thing following another), which are, in the true sense of the word, reasonable. They are, in the true sense of the word, necessary. Such are mathematical and merely logical sequences*." (453) Es gibt jedoch keine Vernunft, die mit gleicher Notwendigkeit den wissenschaftlichen Zugriff auf die Welt als allein sinnvollen und die Empirie damit als die Wirklichkeit überhaupt behaupten kann: "*But the scientific men do muddle their heads, until they imagine a necessary mental connection between an apple leaving the tree and an apple reaching the ground. They do really talk as if they had found not only a set of marvellous facts, but a truth connecting those facts. They do talk as if the connection of two strange things physically connected them philosophically*." (454) Wenn die Wissenschaft ihre Begriffe verdinglicht und den wissenschaftlichen Begriff der Wirklichkeit von ihr selbst nicht unterscheidet, wird sie realitätsblind, denn andere Zugriffe auf die Wirklichkeit, künstlerische, religiöse, moralische usw. sind nicht weniger berechtigt. Auch durch sie kann man Entdeckungen in ihr machen.

Die Märchen treffen diese Unterscheidung zwischen dem Begriff und der Wirklichkeit. Sie sprechen nicht von den Gesetzen der Natur, sondern beschreiben sie als eine Größe, die immer umfassender ist, als das, was man von ihr weiß, und jemals von ihr wissen kann: "*When we are asked why eggs turn to birds or fruits fall in autumn, we must answer exactly as the fairy godmother would answer if Cinderella asked her why mice turned to horses or her clothes fell from her at twelve o'clock. We must answer that it is magic. It is not a 'law,' for we do not understand its general formula. It is not a necessity, for though we can count on it happening practically, we have no right to say that it must always happen*." (455) Vom 'Zauber' in der Wirklichkeit zu sprechen, heißt das Geheimnis der menschlichen Erfahrung und der Welt zu wahren. Die Welt ist ein Wunder. Was sich in der Wirklichkeit entdecken läßt, ist in einem absoluten Sinn unabhängig vom Menschen. Sobald man die eigenen Begriffe von der Welt verdinglicht, gibt man vor, die Welt sei kein Geheimnis. Jeder Begriff erschließt zwar Tatsachen an diesem Geheimnis, aber kein Begriff ist das Geheimnis selbst: "*All the terms used in the science books: 'law,' 'necessity,' 'order,' 'tendency,' and so on, are really unintellectualy because they assume an inner synthesis, which we do not possess. The only words that ever satisfied me as describing Nature are the terms used in the fairy books, 'charm,' 'spell', 'enchantment'. They express the arbitrariness of the fact and its mystery. A tree grows fruit because it is a magic tree. Water runs downhill because it is bewitched. The sun shines because it is bewitched*." (456)

Die Märchen halten in ihrer Rationalität den Zauber und die Poesie der Tatsachen fest und sind eine Form des Erfassens der bloßen Fakten, die den Graben zwischen der Wissenschaft und dem Leben überbrückt. Ihre Begrifflichkeit ist in ihrer Märchenhaftigkeit eine rationale und den Anspruch der Wissenschaft kritisierende Sprache, insofern sie genauere Unterscheidungen für das Leben trifft als die wissenschaftliche Sprache: "*It is the only way I can express in words my clear and definite perception that one thing is quite distinct from another; that there is no logical connection between flying and laying eggs*." (457)

Das Zauberhafte der Welt und das Staunen über die Wirklichkeit sind nicht ein Märchen von ihr, sondern die Welt ist eine märchenhafte Tatsache: "*This elementary wonder, however, is not a mere fancy derived from the fairy tales; on the contrary, all the fire of the fairy tales is derived from this*." (458)

Chesterton entwickelt am Begriff des Märchens eine Kritik der Wissenschaft, denn es hat tatsachenentdeckenden Charakter. Indem er sich so von der Wissenschaftsgläubigkeit seiner Zeit distanziert und feststellt, daß es im Märchen einen Begriff vom Begriff gibt, der den wissenschaftlichen Begriff gelten läßt, aber seine Begrenztheit zeigt, schafft er die Voraussetzung für eine Logik der Entdeckung und kann anerkennen, daß auch der Glaube Vernunft ist. Der Glaube ist ein Begriff von der Identität des Lebens mit sich selbst, in dem der wissenschaftliche Begriff einen angemessenen, aber untergeordneten Platz einnimmt. "*I deny altogether that this is fantastic or even mystical. We may have*

some mysticism later on; but this fairy-tale language about things is simply rational and . agnostic." (459)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Die Größe des Lebens - 'The Doctrine of Conditional Joy'

In '*The Defendant*' findet sich eine Verteidigung unüberlegter Gelübde, '*A Defence of Rash Vows*'. Chesterton will denjenigen rechtfertigen, der beispielsweise gelobt: " ... *to count the leaves on every third tree in Holland Walk, to hop up to the City on one leg every Thursday, to repeat the whole of Mill's 'Liberty' seventy-six times, to collect 3oo dandelions in fields belonging to any one of the name Brown, to remain for thirty-one hours holding his left ear in his right hand, to sing the names of all his aunts in order of age on the top of an omnibus ...*" (460) oder sich sonst zu einer außergewöhnlichen Unternehmung verpflichtet. Er ist nämlich durchaus nicht der Meinung, daß man Menschen, die sich zu so etwas entscheiden, als beschränkt betrachten muß.

Es ist modern, Gelübde zu verachten, denn man glaubt nicht mehr daran daß man sie einhalten kann. Jeder moderne Mensch hegt die Befürchtung, er könne schon in kurzer Zeit ein völlig anderer Mensch geworden sein, der sich für seine vergangene Entscheidung nicht mehr als verantwortlich betrachten kann. Die Unfähigkeit, die Begrenztheit des eigenen Lebens und die Bedingtheit der eigenen Entscheidungen als etwas Absolutes zu betrachten, ist ein Kennzeichen der modernen Dekadenz: "*To be everlastingly passing through dangers which we know cannot scathe us, to be taking oaths which we know cannot bind us, to be defying enemies who we know cannot conquer us - this is the grinning tyranny of decadance which is called freedom*." (461)

Eine Freiheit, die alle Möglichkeiten des Lebens wahrnehmen will, aber zu keiner dieser Möglichkeiten wirklich steht und daher den Preis des Verlustes der anderen Möglichkeiten nicht zahlt, um wenigstens eine zu verwirklichen, erfährt das Leben als etwas Unwirkliches. Deshalb ist ein Gelübde ein Bekenntnis zur Realität der eigenen Existenz und möglicher Ausdruck der Ewigkeit des Augenblicks. In ihm bekennt man sich zu den eigenen Möglichkeiten und Entscheidungen. Wer die eigene Begrenztheit nicht anerkennt, dem verkommt das Leben zu einem ewigen Theaterspiel: "... *to be eternally acting a play without even the narrowest and dirtiest greenroom in which to be human*." (462) Und wer nicht glaubt, daß er ein Gelübde einhalten kann, den erfüllt: *"... the withering consciousness that he did not mean what he said, that he was, in truth, saying nothing of any great import...* " (463)

Eine solche Freiheit, die sich auf nichts verpflichten will, verurteilt ihre Vertreter zu einer schlechten Unendlichkeit des Endlichen, wie Chesterton in '*Heretics*' feststellt: "*They are seeking under every shape and form a world where there are no limitations - that is. a world where there are no outlines; that is, a world where there are no shapes. There is nothing baser than that infinity*." (464)

Die Märchen verstehen besser, was die menschliche Freiheit ist. Ihnen ist bewußt, daß das Leben von Bedingungen abhängig ist und die Anerkennung dieser Bedingungen das Leben überhaupt erst konkret macht und zu sich selbst befreit. Ein sehr häufiges Motiv in ihnen ist das Tabu, das mit einer bestimmten Sache oder.Handlung verbunden ist: "*The note of the fairy utterance always is: 'You may live in a palace of gold and sapphires <u>if</u> you do not say the word 'cow'; or 'You may live happily with the King's daughter, <u>if</u> you do not show her an onion.' The vision always hangs upon a veto*." (465)

'*The Doctrine of Conditional Joy*' (466) behauptet in den Märchen die Abhängigkeit der Erfahrung von ihren Konstitutionsbedingungen und ihren Grenzen. Nur wenn man diese akzeptiert, gewinnt das Leben eine menschliche Gestalt und kann die einzelne Entscheidung in ihrer Relativität als eine endgültige und

verpflichtende Größe verstanden werden: "*In the fairy tale an incomprehensible happiness rests upon an incomprehensible condition. A box is opened. and all evils fly out. A word is forgotten, and cities perish. A lamp is lit, and love flies away*." (467) Jede Entscheidung ist unweigerlich das Ende tausend anderer Möglichkeiten, aber sie ist auch eine Entscheidung zu dem, was ist, und damit, wenn sie wirklich eine konkrete Chance im Leben ergreift, eine Bedingung seiner Identität: "*Every act of will is an act of self-limitation. To desire action is to desire limitation. When you choose anything, you reject everything else*." (468)

Um in der Unendlichkeit des Lebens bestimmte Dinge feststellen zu können, muß man sie von anderen unterscheiden, und man kann tatsächlich das eine vom anderen unterscheiden, denn es ist nicht alles eins. Die Welt besitzt eine Objektivität, der man begegnen kann: "*The moment you step into the world of facts, you step into a world of limits. You can free things from alien or accidental laws, but not from the laws of their own nature*." (469) Man muß einen Begriff vom Leben selber haben, denn erst dieser bestimmt es als es selbst. Er ist die Offenbarung seiner Beschränkungen. Wer das Absolute am Leben nicht richtig bestimmt und es mit der Summe seiner Einzelerscheinungen verwechselt, verliert seine Identität: "*A man is a fool who complains that he cannot enter Eden by five gates at once.*" (470) Wer hingegen die Bedingungen seiner Vergänglichkeit erkennt, dem erschließt sich seine absolute Dimension: "*Strike a glass, and it will not endure an instant; simply do not strike it, and it will endure a thousand years*." (471) Chestertons '*Doctrine of Conditional Joy*' ist die Lehre der Märchen von dem Preis, den das Leben fordert, und den Bedingungen, unter denen es sich offenbart. Sie bestimmt die Loyalität zur eigenen Beschränkung als Voraussetzung für das Glück. Das Gelübde und damit die Verpflichtung zu dem, was ist, beschränkt nicht die Möglichkeiten des Lebens, sondern macht sie konkret. Das Absolute, das sich so offenbart, rechtfertigt die Entscheidung zum einzelnen. Das Märchen spricht von der Größe des Lebens angesichts der Einschränkungen und Gefährdungen in ihm*: "The goodness of the fairy tale was not affected by the fact that there might be more dragons than princesses; it was good to be in a fairy tale*." (472)

>Inhaltsverzeichnis

(3) Mechanismus und Geschichten - 'Cosmic Cosiness'

Die Unbeschränktheit läßt nichts entdecken, wenn sie keine Relativität besitzt, und die Relativität offenbart nichts, wenn sie keine unbeschränkte ist. Wenn man beides nicht aufeinander bezieht, verschwindet der Mensch.

Chesterton kritisiert an Herbert *Spencer* (473), daß er diesen Bezug nicht herstellt, und sein Dogma deshalb häretisch ist. Er ist nicht in der Lage zu begreifen, daß die Fähigkeit des Menschen, sich auf die Unbeschränktheit des Alls zu beziehen, selbst etwas Unbeschränktes ist. Sie macht seine Würde aus. "*He popularized this contemptible notion that the size of the solar system ought to over-awe the spiritual dogma of man. Why should a man surrender his dignity to the solar system any more than to a whale? If mere size proves that man is not the image of God, then a whale may be the image of God...* " (474)

Der Mensch verkommt in Spencers deterministischer Unbeschränkthelt zu einem Rädchen in der großen Maschinerie des Alls. Der Kosmos wird als ein geistloser Mechanismus verstanden, in dem der Mensch als winziges Element des Systems gemäß den Gesetzen der Materie funktioniert. Der Mensch ist ein Nichts in den Sternenräumen und sein Leben ist ohne Belang und uninteressant. Es gibt keine Wunder und keine Hoffnung für ihn: "*The size of this scientific universe gave one no novelty, no relief. The cosmos went on for ever, but not in its wildest constellation could there be anything really interesting; anything, for instance, such as forgiveness or free will*." (475) Die Gesetzmäßigkeit des Mechanismus

wird mit dem Leben identifiziert. Allein die Häresie der Märchen, die die Wissenschaft im Namen der Wahrheit kritisiert, weiß noch von der Relativität des unbeschränkten Mechanismus, denn in ihnen kann sich der Mensch zu ihm verhalten. In seiner Freiheit zu diesem Bezug ist er selbst unbeschränkt. "*In fairyland there had been a real law; a law that could be broken, for the definition of a law is something that can be broken. But the machinery of this cosmic prison was something that could not be broken; for we ourselves were only a part of its machinery. We were either unable to do things or we were destined to do them*." (476)

Man kann das Leben nicht als Mechanismus, sondern muß es als 'story', als Geschichte, begreifen. Seine Unbeschränktheit wird in den Geschichten, die man von ihm erzählt, besser verstanden als in den Lehrsystemen der Wissenschaft und der Metaphysik: "*Life may sometimes legitimately appear as a book of science. Life may sometimes appear, and with much greater legitimacy, as a book of metaphysics. But life is always a novel*." (477)

Das Leben ist ein Roman, eine Abenteuergeschichte. Es verkörpert einen Entwurf, dessen Vollendung niemand berechnen oder vorhersagen kann, denn der Mensch ist in seinen Entscheidungen frei: "*But our existence is still a story. In the fiery alphabet of every sunset is written. 'to be continued in our next*.'" (478) Der Mensch ist diese Geschichte und er kann sie fortführen, wie es ihm beliebt. Er kann Entschlüsse fassen, die seine Geschichte in einer Weise verändern, die niemand erwartet hätte. Es gibt Überraschungen und Entdeckungen in ihr. Keine Wissenschaft kann ihre Sackgassen, Wendepunkte oder Richtungsänderungen voraussagen, denn das Neue in der Geschichte offenbart sich ihr, sie verfügt nicht über es: "*But not with the most gigantic intellect could we finish the simplest or silliest story and be certain that we were finishing it right. That is because a story has behind it, not merely intellect, which is partly mechanical, but will, which is in its essence divine*." (479) Die Freiheit macht den Menschen zum unabhängigen Autor seines 'Lebensromans', so wie der Schriftsteller Herr des Lebens seiner Romangestalten ist: "*When Thomas Aquinas asserted the spiritual liberty of man, he created all the bad novels in the circulating libraries*." (480)

Der Weltraum ist in seiner Unendlichkeit zwar erschreckend, aber er ist auch ein Raum der Entdeckungen für den Menschen: "*The world was a shock, but it was not merely shocking; existence was a surprise, but it was a pleasant surprise*." (481) Unbeeindruckt von der Leere des Alls und der Winzigkeit des Menschen in ihm, betrachtet es Chesterton als Chance, etwas zu erleben. Wo Spencer nur die immergleichen Gesetzmäßigkeiten des Materiemechanismus beobachten kann, erfährt er Abenteuer in der Begegnung mit dem, was ist: "*And the strongest emotion was that life was as precious as it was puzzling. It was an ecstacy because it was an adventure; it was an adventure because it was an opportunity*." (482) Der Mensch kann nicht nur von seinen Begrenzungen, er muß auch von seinen Möglichkeiten her verstanden werden. Das Erstaunliche ist nicht, daß er im Verhältnis zum Kosmos ein Nichts ist, sondern daß dieses Nichts sich gegenüber dem Kosmos verhalten kann und in ihm besteht. Das Universum ist seine Heimat und Chesterton ist stolz auf seine Unendlichkeit: "*But I was frightfully fond of the universe and wanted to address it by a diminutive. I often did so; and it never seemed to mind*." (483) Es ist ein Ort, an dem der Mensch sich einrichtet und es sich behaglich machen kann in einer '*cosmic cosiness*'. (484) Deshalb erfüllt Chesterton eine Dankbarkeit dafür, daß er mit dem Unendlichen vertraut ist: "I felt economical about the stars as if they were sapphires (they are called so in Milton's Eden): I hoarded the hills. For the universe is a single jewel, and while it is a natural cant to talk of a jewel as peerless and priceless, of this jewel it is literally true. This cosmos is indeed without peer and without price: for there cannot be another one." (485)

Der Kosmos ist unendlich und zugleich begrenzt. Das Universum selbst stellt eine Geschichte dar, die noch nicht zu Ende erzählt ist, und von der niemand weiß, wie sie enden wird. Es ist eine Kostbarkeit für den Menschen und ein Wunder: "*I had always vaguely felt facts to be miracles in the sense that they are*

wonderful: now I began to think them miracles in the stricter sense that they were wilful." (486) Die Gefährdetheit und die Offenheit der Geschichte des Alls ist der Ort, an dem man Gott begegnet: "*I felt and feel that life itself is as bright as the diamond, but as brittle as the window-pane; and when the heavens were compared to the terrible crystal I can remember a shudder. I was afraid that God would drop the cosmos with a crash*." (487)

Das All ist klein, weil es nicht Herr seiner Geschichte ist. Das Unbeschränkte liegt nicht in seiner gewaltigen Ausdehnung, sondern in den Geschichten der Menschen, die frei über sich verfügen. Jede einzelne von ihnen ist überraschender und interessanter als die Gigantomanie des universalen Mechanismus. Es ist ein Wunder zu entdecken, daß etwas Bestimmtes existiert. Darin liegt die menschliche Würde. "*Men spoke much in my boyhood of restricted or ruined men of genius, and it was common to say that many a man was a Great Might-Have-Been. To me it is a more solid and startling fact that any man in the street is a Great Might-Not-Have-Been*." (488)

>Inhaltsverzeichnis

(4) Die Entdeckung der Theologie

Chesterton nennt 'The Ethics of Elfland' eine private Häresie, durch die er die Orthodoxie entdeckt. Die Unterscheidungen der Märchen bereiten den Weg für seine theologischen Überzeugungen. Er nennt sie: " *... my ultimate attitudes towards life; the soils for the seeds of doctrine*." (489) Seine Auslegung des Lebens im Horizont der Märchen ist der Ort, wo er das Christentum findet, denn er will eine Antwort auf die Frage, die sein Leben darstellt. Chesterton versucht herauszufinden, welche Tatsachen unter die Begriffe der Theologie fallen. Er stellt fest, daß sie, insofern man sie versteht und mit ihnen umgehen kann, dieselben Tatsachen am Leben entdecken, die er sich selbst mit den 'Ethics of Elfland' erschlossen hatte. Er kann sein eigenes Denken in die Sprache der Theologie übersetzen. Er versteht etwas an ihr, was ihr Autorität in seinem Leben gibt. Das Erlebnis der Konversion ist gleichzeitig die Erkanntnis, daß die Theologie der Begriff eines Glaubens ist, den er selbst vertritt. Die Lehren der Märchen und die Dogmen des Glaubens lassen sich zuordnen. Sie erlauben dieselben Unterscheidungen*: "I was right when I felt that roses were red by some sort of choice: it was the divine choice. I was right when I felt that I would almost rather say that grass was the wrong colour than say it must by necessity have been that colour: it might verily have been any other. My sense that happiness hung on the crazy thread of a condition did mean something when all was said: it meant the whole doctrine of the Fall ... The fancy that the cosmos was not vast and void, but small and cosy, had a fulfilled significance now, for anything that is a work of art must be small in the sight of the artist; to God the stars might be only small and dear, like diamonds*." (490)

Chestertons Philosophie ist eine heimliche Theologie. Er betrachtet das Christentum als Form seiner eigenen Existenz und kann die eigenen Auffassungen ungeachtet ihrer Fragmentarität als orthodox im Sinne des Christentums verstehen. Und wie *Newman* einmal sagt, ist diejenige Evidenz für den einzelnen: "...*seine beste Evidenz... , die abgeleitet ist aus seinem eigenen Denken; und die kann die Welt mit Recht von ihm verlangen*." (491) Chesterton bekennt sich in 'Orthodoxy' zu seinem Leben als einem Ort der Evidenz des Christentums.

>Inhaltsverzeichnis

4.3.2 Theologie als befreiendes Denken

Die Märchenphilosophie in 'Ethics of Elfland' ist das Fundament der Theologie Chestertons. Sie wird in ihren Grundzügen lange vor der Abfassung von 'Orthodoxy' konzipiert und fällt mit seiner Konversion

zusammen. 'Orthodoxy' stellt die 'Ethics of Elfland' in den Horizont der Theologie. Chesterton entdeckt durch sie die Wirklichkeit. Sie verkörpert eine Befreiung, weil ihre Begriffe einen Glauben verkörpern, in dem man zu dem findet, was ist, und so die Identität des Lebens mit sich selbst herstellen kann.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Die Blatchford-Kontroverse

Der Vorwurf gegen '*Heretics*', man könne in diesem Buch Chestertons eigene Position nicht erkennen, gilt nur, insofern man es isoliert betrachtet, und auch dann mit Einschränkungen, denn es enthält zahlreiche Hinweise auf die Theologie. Chesterton hat sein Bekenntnis zwischen 1900 und 1908, als '*Orthodoxy*' erschien, in der Öffentlichkeit vertreten und dargestellt, in welchem Sinn er sich als Christ versteht. Am deutlichsten kommt sein Standpunkt in der Kontroverse mit Robert *Blatchford* (492) zum Ausdruck, die er in den Jahren 1903 und 1904 führte, und die sich in der Hauptsache im '*Clarion*', den *Blatchford* herausgab, und in den '*Daily News*', in denen Chesterton eine regelmäßige Kolumne hatte, abspielte. Ausgelöst wurde sie durch *Blatchfords* Buch '*God and my Neighbour*', das 1903 in London erschien, und in dem er seine Weltanschauung umriß. Chestertons dezidierten Widerspruch rief es insbesondere wegen des darin vertretenen Determinismus hervor: "It was the question of Responsibility, sometimes called the question of Free Will, which Mr. Blatchford had attacked in a series of vigorous and even violent proclamations of Determinism; all apparently founded on having read a little book or pamphlet by Professor Haeckel." (493) In der Auseinandersetzung um diese Frage umschreibt und verteidigt Chesterton seine Auffassung vom Menschen mit den Begriffen desGlaubens. Ganz besonders betont er die Verantwortlichkeit des Menschen auch für sein eigenes Denken. Er unterstreicht dabei immer wieder, daß er sich tatsächlich zum Christentum bekennt, eine Haltung, die völliges Befremden auslöste: "*To the literary and journalistic world of the time this kind of defence of Christian orthodoxy seemed grotesque. And when Chesterton first began to discuss these matters, the effect was one of stunned astonishment*." (494)

Chesterton hat diese allgemeine Verblüffung in einer Anekdote festgehalten, die er in '*Autobiography*' erzählt. Ein vornehmer Cambridge-Absolvent und überzeugter Labour-Anhänger, gebildet und ganz Gentleman, fragte ihn auf einer Party: "*'Excuse my asking, Mr.Chesterton, of course I shall quite understand if you prefer not to answery and I shan't think any the worse of it, you know, even if it's true. But I suppose I'm right in thinking you don't really believe in those things you're defending against Blatchford?' I informed him with adamantine gravity that I did most definitely believe in those things defending against Blatchford*." (495), worauf sich der Herr konsterniert zurückzieht: "*But I was sure that for the rest of the evening, despite his calm, he felt as if he were sitting next to a fabulous griffin*." (496)

Blatchford hatte Chesterton vier Fragen gestellt, die sich auf sein Bekenntnis, daß er Christ sei, bezogen. Chesterton beantwortete sie in den '*Daily News*' vom 19.12.1903. Wie alle anderen progressiven Zeitgenossen konnte *Blatchford* nicht verstehen, daß ein junger und intelligenter Journalist wie Chesterton sich als Christ verstand. Chestertons Antworten auf Blatchfords Fragen lassen jedenfalls keinen Zweifel an seinem Bekenntnis:

"1. *Are you a Christian? Certainly.*

2. What do you mean by the word Christianity? A belief that a certain human being whom we call Christ stood to a certain superhuman being whom we call God in a certain unique transcendental relationship which we call sonship.

3. What do you believe? A considerable number of things. That Mr.Blatchford is an honest man, for

instance. And (but less firmly) that there is a place called Japan. If he means what do I believe in religious matters, I believe the above statement (answer 2) and a large number of other mystical dogmas, ranging from the mystical dogma that man is the image of God to the mystical dogma that all men are equal and that babies should not be strangled.

4. Why do you believe it? Because I perceive life to be logical and workable with these beliefs and illogical and unworkable without them." (497)

Chesterton umreißt seine Position inhaltlich und formal. Inhaltlich steht das Christusdogma im Mittelpunkt und damit der Identitätsgewinn des Menschen durch den Glauben. Das Leben erschließt sich in diesem Glauben. Formal expliziert Chesterton im Umfeld der Kontroverse mit *Blatchford* immer wieder, daß jeder Mensch Dogmen hat. Niemand kann auf sie verzichten. Sie bilden eine allgemeine Größe, die im Leben jedes Menschen existiert: "*Every argument begins with an infallible dogma, and that infallible dogma can only be disputed by falling back on some other infallible dogma; you can never prove your first statement or it would not be your first. All this is the alphabet of thinking*... " (498)

In den '*Daily News*' vom 22.6.1907 nennt Chesterton vier der 'unfehlbaren' Dogmen oder Grundüberzeugungen, die er als allgemein gegeben und unbestreitbar betrachtet. Erst wenn man seinen Glauben dogmatisch faßt, begreift man die eigene Position und kann erkennen, inwiefern sie sich von anderen Positionen unterscheidet:

"*(1) Every sane man believes that the world around him and the people in it are real, and not his own delusion or dream...*
(2) All sane men believe that this world not only exists, but matters...
(3) All sane men believe that there is such a thing as a self or ego, which is continuous...
(4) Lastly, most sane men believe, and all sane men in practice assume, that they have a power of choice and responsibility for action..." (499)

Chesterton unterstreicht den Lebensbezug jeder Form des Glaubens, und der Glauben an den 'common sense', den er so formuliert, ist für ihn der Ausgangspunkt, von dem aus man die Theologie des Christentums zu begreifen hat. Sie ist eine Form des gesunden Menschenverstandes, insofern sie das Leben 'logical and workable' macht. Sie ist der Inbegriff seiner Normalität. Der Handlungsbezug jedes Glaubens ist eine Tatsache, die in seinem Begriff selbst gegeben sein muß. Chesterton bestimmt deshalb auch die Funktion der theologischen Begriffe von ihrem Bezug zum Leben und zur Erfahrung her. Wie die 'Dogmen' des gesunden Menschenverstandes sind auch die Dogmen des Glaubens von ihrer Entdeckungskapazität her zu begreifen. Sie befreien das Leben zu sich selbst, das durch sie mit sich selbst und mit der Welt angemessen umgehen kann.

>Inhaltsverzeichnis

(2) Begriff und Wirklichkeit

Die Unterscheidung von Gesetz und Zauber in den *'Ethics of Elfland'*, die den Status von Begriffen im Hinblick darauf klärte, daß diese nicht positivistisch mit der Wirklichkeit identifiziert werden dürfen, sondern nur jeweils etwas Bestimmtes an der Wirklichkeit feststellen, ist von grundlegender Bedeutung für Chestertons theoretische Position. In den '*Daily News*' legt er verschiedentlich dar, wie Begriff und Wirklichkeit prinzipiell aufeinander zu beziehen sind, um nicht in den Irrtum der Identifikation von Gesetz und Wirklichkeit zu verfallen. Er versteht das Denken selbst als eine Wirklichkeit und klärt in ihm selbst den Bezug von Begriff und Wirklichkeit.

Begriff und Wirklichkeit, oder 'logic' und 'truth', müssen klar getrennt und unterscheidbar bleiben: "*Logic*

and truth, as a matter of fact, have very little to do with each other." (500) Die Logik und Stringenz von Begriffen in sich selbst sagt noch nichts aus über ihren tatsächlichen Entdeckungswert für das Leben. Dieser läßt sich erst dann angeben, wenn man den Ursprung des Denkens im Leben selbst anerkennt und so die Theorie als eine Tatsache der Praxis versteht. Jede Theorie kann nur existieren, weil es das gibt, was von ihr verschieden ist: Den Menschen, der sie in Auseinandersetzung mit seinen Lebensproblemen und den Gegebenheiten seiner Welt entwirft: "*The relations of logic to truth depend, then, not upon its perfection as logic, but upon certain prelogical faculties and certain prelogical discoveries, upon the possession of those faculties, upon the power of making those discoveries*." (501)

Geht dieser Bezug des Denkens auf das Leben verloren, steht der Begriff immer in der Gefahr, sich in sich selbst zu befriedigen: "*Logic has again and again been expended, and expended most brilliantly and effectively, on things that do not exist at all*." (502) Begriffe ohne Erfahrung sind leer. Denken kann nur in Bezug zur menschlichen Wirklichkeit begründet werden. Das Leben konstituiert das Denken, und als Tatsache des Lebens ist das Denken wiederum praktisch. Theorie läßt sich nur rechtfertigen, insofern sie eine Perspektive der Praxis ist: "*Logic, then, is not necessarily an instrument for finding truth; on the contrary, truth is necessarily an instrument for using logic - for using it, that is for the discovery of further truth and for the profit of humanity*." (503)

Chestertons Überzeugung, daß das Leben dem Begriff oder die Wahrheit der Logik vorausgeht, macht ihn jedoch keineswegs zu einem Gegner des Begrifflichen. Er folgert daraus nicht, daß die Wahrheit unabhängig von ihrem Begriff existieren und erkannt werden könnte. Es ist nicht so, daß die einen sie von vornherein besitzen und die anderen nicht. Beide erreichen oder verfehlen sie durch den Begriff. Eine der größten und erfolgreichsten Errungenschaften der Naturwissenschaften nennt Chesterton deshalb deren Fähigkeit, Theorien zu bilden: "*It was a discovery far greater than that of evolution. It was the discovery, not of a fact, but of a method, the mother of innumerable facts. That method is, of course, what is known in scientific theory as the method of the hypothesis*." (504)

Eine Hypothese ist nicht an sich wertvoll, sondern in dem Zugriff auf die Wirklichkeit, den sie vorschlägt. Sie ist nicht reine Theorie, sondern Theorie, die Praxisrelevanz behauptet. Diese Tatsache ist unbestreitbar: "*It can be most clearly and simply conveyed in common language by saying that it is the principle that the best way to see if a coat fits a man is not to measure both of them. but to t ry it on*." (505) Die Naturwissenschaft versteht Hypothesen als Anleitungen für Experimentalanordnungen. Was sich in ihnen zeigt oder nicht zeigt, entscheidet darüber, inwiefern die vorausgesetzte Hypothese ein Mittel zur Entdeckung von Zusammenhängen in der Natur ist. Wenn sie sich bestätigt, entdeckt man etwas, aber auch dann, wenn sie versagt: "*On the other hand, if the theory be not true, I may be perfectly certain that ten minutes after I have experimentally assumed it, I shall break my shins over some contradiction*." (506)

Der Rationalismus bestreitet, daß den Begriffen der Theologie in diesem Sinn eine Entdeckungsfunktion zukommt. Die Rückkehr zu ihr oder das Festhalten an ihr wird unter dieser Voraussetzung meist als Dummheit, Dogmatismus, Wortklauberei oder verzweifeltes Festhalten an einem 'metaphysischen Strohhalm' interpretiert, als Verhalten also, das angesichts der Erkenntnisse einer materialistischen Zeit nicht mehr zu rechtfertigen ist.

Das Interesse an der Theologie und an religiösen Entwürfen vom Leben wird so völlig mißverstanden. Es beruht nicht auf Traditionalismus oder Irrationalismus im Verhältnis zu ihnen, sondern auf ihrer Entdeckungskapazität: "*The return to the spiritual theory rests on none of these things. It rests, like the movement towards evolution, on the fact that the thing works out. We put on a theory like a magic hat and history becomes translucent like a house of glass*." (507)

Wie die Begriffe und Hypothesen der Naturwissenschaft beziehen sich auch die Begriffe und Hypothesen der Religion auf Tatsachen. Sie behaupten keine Wirklichkeit, die in Wahrheit nicht existiert, sondern die Wirklichkeit selbst verleiht dem religiösen Begriff von ihr Autorität. Das Leben offenbart sich durch ihn: "*The phenomenon does not prove Religion, but religion explains the Phenomenon. The Phenomenon is quite as solitary as the Incarnation. It can be explained by saying that in a sense it was the Incarnation*." (508)

Der Glaube ist kein Feind des Begriffs. Er ist selbst vernünftig. Er beruht nicht auf Realitätsblindheit, sondern er macht sehend. Sein Begriff braucht den Vergleich mit der Naturwissenschaft nicht zu scheuen. Auch er ist in der Erfahrung begründet: "*We have not returned to the spiritual theory because of this or that triviality - because of a justification of the Fourth Gospel or a rap on the table. We have returned to it because, by the rejection of rationalism, the world becomes suddenly rational*." (509)

Die Überlegungen und Äußerungen Chestertons während der Auseinandersetzung mit *Blatchford* und die verstreuten grundsätzlichen Artikel in den '*Daily News*' zwischen 1903 und 1908 finden in '*Orthodoxy*' eine systematischere Gestalt, obwohl zweifellos ein essayistischer Grundzug erhalten bleibt. Sein Begriff vom Begriff ist hier die Basis seiner Ausführungen und erklärt die Hochschätzung des Denkens und des Dogmas in seinem Werk. Er weigert sich, den Begriff vom Glauben zu trennen. Der Begriff selbst ist eine Tatsache des Glaubens, insofern man die Existenz des Glaubens nicht unabhängig von den Menschen, ihren Überzeugungen und ihrem Leben denken kann: "*It is idle to talk always of the alternative of reason and faith. Reason is itself a matter of faith. It Is an act of faith to assert that our thoughts have any relation to reality at all*." (510)

Chesterton erkennt die grundsätzliche Bedeutung der Sprache für die Existenz von Glauben und Leben. Er vertritt die Auffassung, daß alle menschlichen Wirklichkeiten auf den Begriff angewiesen sind, den man sich von ihnen macht, und dessen Kapazität, sich über sie zu artikulieren. Dementsprechend kann niemand anders als in Begriffen über Gott reden. Man kann nicht aus der Sprache heraus, auch wenn es um Gott selbst geht, und diese Unfähigkeit ist kein bedauerlicher Mangel, sondern nichthintergehbare Basis menschlicher Erkenntnis. Ob und in welcher Weise Gott für den Menschen existiert, ist eine Sache des Begriffs: "*All descriptions of the creating or sustaining principle in things must be metaphorical, because they must be verbal. Thus the pantheist is forced to speak of God in all things as if he were in a box. Thus the evolutionist has, in his very name, the idea of being unrolled like a carpet. All terms, religious and irreligious, are open to this charge*." (511)

Der Vorwurf gegen die Theologie kann folglich nicht dahin gehen, daß ihre Sprache nur metaphorischer Natur sei, denn der Rationalismus oder die Naturwissenschaft stehen vor demselben Problem. Die Frage an sie und an andere Weltanschauungen kann immer nur sein, ob in ihren Sprachen bestimmte Gedanken zum Ausdruck gebracht werden und so bestimmte Tatsachen behauptet sind: "*The only question is whether all terms are useless, or whether one can, with such a phrase, cover a distinct idea about the origin of things*." (512)

Der Begriff stellt Zusammenhänge her. Sein Wert beruht in der Wirklichkeit, die er erreicht oder nicht erreicht, und die über ihre empirische Vorfindlichkeit hinausgeht. Was die Natur des Denkens betrifft, widerspricht Chesterton von dieser Auffassung her H.G.*Wells*: "*Then there is the opposite attack on thought: that urged by Mr.H.G.Wells when he insists that every separate thing is 'unique', and there are no categories at all. This also is merely destructive. Thinking means connecting things, and stops if they cannot be connected*." (513)

>Inhaltsverzeichnis

(3) Die Kritik am Liberalismus in der Theologie

Auf dem Hintergrund des oben entwickelten Begriffs vom Begriff muß Chesterton jede Form des Denkens suspekt erscheinen, die seine Bedeutsamkeit in Frage stellt. Er ist daher gegen den Liberalismus einer Theologie, die verlernt hat, in den Begriffen Instrumente zu sehen, die etwas am Glauben selbst präzise erfassen. Sie verwendet sie im Gegenteil dazu, sich der Mühe der Unterscheidung an ihm zu entledigen: "*Most of the machinery of modern language is labour-saving machinery; and it saves mental labour very much more than it ought. Scientific phrases are used like scientific wheels and piston-rods to make swifter and smoother yet the path of the comfortable. Long words go rattling by us like long railway trains. We know they are carrying thousands who are too tired or too indolent to walk and think for themselves*." (514) Der Liberalismus weicht der Anstrengung des Begriffs aus.

Wenn *Blatchford* darauf insistiert, daß Christentum und Buddhismus nahezu identisch sind, oder Mrs. *Besant* (515) behauptet *"... that there was only one religion in the world, that all faiths were only versions or perversions of it*... " und der Ansicht ist, daß "...*this universal Church is simply the universal self*... " (516) , dann vertreten sie einen Liberalismus, der gleichmacherisch ist, und nicht nur alle Konturen verschwimmen läßt, sondern dessen undifferenzierter Zugriff auf die Religion deren konkrete Erscheinungsformen nicht mehr zur Kenntnis nimmt. Chesterton ist sich bewußt, daß es auch in den nichtchristlichen Religionen Wahrheit gibt, aber er bestreitet, daß eine Theologie dann am tolerantesten und liberalsten ist, wenn sie davon ausgeht, daß alle Wahrheiten gleich sind, und dementsprechend sagt "'...*the religions of the earth differ in rites and forms, but they are the same in what they teach.*'" (517)

Das Umgekehrte ist richtig. Man kann die Religionen nur dann verstehen und ihre Eigenarten wahrnehmen, wenn man ihren Begriff der Dinge untersucht. Jede von ihnen ist eine eigene und von den anderen unterschiedene Auffassung vom Leben: "*So the truth is that the difficulty of all the creeds of the earth is not as alleged in this cheap maxim: that they agree in meaning, but differ in machinery. It is exactly the opposite. They agree in machinery; almost every great religion on earth works with the same external methods, with priests, scriptures, altars, sworn brotherhoods, special feasts. They agree in the mode of teaching; what they differ about is the thing to be taught*." (518)

Die Meinung " *... that the 'liberalising' of religion in some way helps the liberation of the world*." (519) ist ein Irrtum und gleichzeitig eine große Gefahr: "*For freeing the church now does not even mean freeing it in all directions. It means freeing that peculiar set of dogmas loosely called scientific, dogmas of monism, of pantheism, or of Arianism, or of necessity. And every one of these (...) can be shown to be the natural ally of oppression*." (520)

Dem Leben ist nicht gedient, wenn die Fähigkeit zur Unterscheidung in einer Harmonisierung der Differenzen verloren geht, in der nichts mehr als etwas Bestimmtes identifiziert werden kann. Der Liberalismus in der Theologie ist schädlich, weil er auch unbesehen den Theorien vom Leben Recht gibt, die zerstörerisch sind. Insofern ist die Unfähigkeit zu einer definitiven Meinung ein Bundesgenosse der Unfreiheit, die sich aus einer Pauschalisierung des Lebens zwangsläufig ergibt. Für Chesterton liegt das Prinzip des Fortschritts in der Orthodoxie, denn sie ist in der Lage, präzise Unterscheidungen zu treffen: "*Here again, therefore, we find that in so far as we value democracy and the self-renewing energies of the west, we are much more likely to find them in the old theology than the new*." (521) Das Dogma und seine Durchsetzung bedeuten nicht das Ende der Freiheit, sondern ihren Beginn, denn das Dogma hält an der absoluten Bedeutung des menschlichen Denkens fest. Es behauptet die Autorität des einzelnen und seines Erkenntnisvermögens und rettet seine Erkenntnis für das Leben der Gemeinschaft und für die Geschichte. Die Orthodoxie verteidigt die Möglichkeit und die Fähigkeit des Menschen, sein Leben authentisch auszulegen. Seine Begriffe von ihm sind nicht ein vernachlässigbarer Überbau, sondern seine Wahrheit: "*The authority of priests to absolve, the authority of popes to define the authority, even*

of inquisitors to terrify: these were all only dark defences erected round one central authority, more undemonstrable, more supernatural than all - the authority of a man to think." (522)

Chesterton behauptet folglich, daß man von der Orthodoxie des Glaubens und seiner Theologie Entdeckungen erwarten kann. Eine Theologie ohne Dogma verzichtet auf die Erkenntnis, die in ihm liegt: "*Some dogma, we are told. was credible in the twelfth century, but is not credible in the twentieth. You might as well say that a certain philosophy can be belleved on Mondays, but cannot be believed on Tuesdays*." (523) Das Dogma muß im Widerspruch zum Liberalismus in der Theologie als eine gültige Größe betrachtet und dazu benutzt werden, Glauben festzustellen. Weil sie dies vermag, wird die Orthodoxy zum Abenteuer: "*But a man can expect any number of adventures if he goes travelling in the land of authority. One can find no meanings in a jungle of scepticism; but the man will find more and more meanings who walks through a forest of doctrine and design*." (524) Wer alle Meinungen relativiert, kann keine Aussagen mehr darüber treffen, was der Fall ist. Die Orthodoxie verkörpert bei Chesterton eine Meinung über das Leben, die nicht in Liberalismus verfallen ist. Deshalb macht man in ihr noch Entdeckungen. Ihr Dogma ist ein Schlüssel zum Leben.

>Inhaltsverzeichnis

4.3.3 Das Glaubensbekenntnis

Hart mißt Chestertons Bekenntnis an dem, was er nicht in ihm findet. Die Erfahrungen, auf die er sich bezieht, seien nicht allgemein: "*He has neglected important areas of life which for some people at least are religiously more significant than the areas he explores*." (525) Er stellt sogar einen '*ideological, pre-evangelical*' (526) Akzent in seinem Denken fest und behauptet, daß bei Chesterton " ... *Christianity comes out looking like ideology*." (527)

Nun ist zweifellos richtig, daß Chestertons Glaube sich in bestimmten Erfahrungen begründet, während andere Erfahrungen, in denen er sich gleichfalls begründen könnte, kein Bezugspunkt für ihn sind. Er selbst sagt einmal: "*The Church is a house with a hundred gates; and no two men enter at exactly the same angle*." (528) Diese Relativitdt tut jedoch seinem Bekenntnis keinen Abbruch, sondern macht seine Relevanz aus. Chesterton beschreibt, wie er den Glauben entdeckt hat, nicht um damit zu behaupten, daß man ihn so entdecken muß, sondern daß man ihn so entdecken kann. *Harts* Kritik etwa, daß er eine Soteriologie vermissen lasse, ist deshalb ungerechtfertigt. *Hart* kann weder die Befreiung in Chestertons Glauben als einen Aspekt der Erlösung begreifen, noch anerkennt er die Berechtigung von Schwerpunkten im Glauben. Es ist absurd, Chesterton in die Nähe der Ideologie zu rücken, denn er hat weder einen falschen Begriff des Glaubens, noch verwechselt er ihn mit seinem persönlichen Zugang zu ihm. Seine Philosophie ist nicht nur eine Philosophie des Glaubens, sondern sie ist auch eine Philosophie des Glaubensbekenntnisses. Als Inbegriff seines Wissens von einem amtlichen Glauben kann man sie als Theologie bezeichnen. Das Neue an ihr ist die Tatsache, daß sie das Menschsein und die persönliche Lebensgeschichte als den Ort und das Prinzip der Glaubenszustimmung begreift. Chestertons Kirchlichkeit ist unbestreitbar, denn er weiß nicht nur vom Glauben der Kirche, sondern er stimmt ihrem tatsächlichen Bekenntnis zu.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Das Ganze des Glaubens

Chesterton behandelt in '*Orthodoxy*' das Apostolische Glaubensbekenntnis. Er bezeichnet es auch als die Kurzformel seines Glaubens. Schon in '*Heretics*' hatte er unterstrichen, daß sein Christentum nicht

ein spezifisch 'Chestertonsches' ist und keine willkürliche Auswahl aus der Tradition trifft: "*I am not, like so many modern Christian idealists, basing my case upon certain things which Christ said. Neither am I, like so many other Christian idealists, basing my case upon certain things that Christ forgot to say. I take historic Christianity with all its sins upon its head...* " (529)

In '*Orthodoxy*' gibt er erneut seiner Gewißheit von der Zustimmungsfählgkeit des Glaubens insgesamt Ausdruck, denn immer wieder wird ihm von Kritikern entgegengehalten: "' ... *why cannot you simply take what is good in Christianity, what you can define as valuable, what you can comprehend, and leave all the rest, all the absolute dogmas that are in their nature incomprehensible*?" (530) Chesterton kann diese Trennung unmöglich mitvollziehen. Er glaubt nicht an Wahrheiten an sich, sondern an die Wahrheiten, durch die ihm der Glaube erschlossen ist. Zu ihnen bekennt er sich. Das Christentum Ist sein Begriff des Lebens: "*I believe in it quite rationally upon the evidence*." (531)

Chesterton vertritt damit keinen Rationalismus, sondern die Überzeugung, daß es prinzipiell möglich ist, das Gesamte des Glaubens zu verantworten und zu verteidigen, wenn er selbst auch in seiner Apologetik Akzente setzt und setzen muß: "*I do not propose to turn this book into one of ordinary Christian apologetics; I should be glad to meet at any other time the enemies of Christianity in that more obvious arena. Here I am only giving an account of my own growth in spiritual certainty*." (532)

Was er darlegt, ist die persönliche Evidenz des Christentums für ihn. Zwar ist der Glaube etwas, zu dem er in der Konversion gefunden hat, aber er entwickelt sich auch weiter. Er ist ein Weg, auf dem sich immer neue Argumente für ihn entdecken lassen und auf dem sich immer deutlicher der Sinn und die Bedeutung seiner Dogmen eröffnet. Der Glaube nimmt seinen Ausgang an einem bestimmten Punkt, aber er lebt nicht von einem einzigen Argument, denn er kann sich auf die Erfahrung berufen: "*But the evidence in my case, as in that of the intelligent agnostic, is not really in this or that alleged demonstration; it is in an enormous accumulation of small but unanimous facts*." (533)

Die Lehre der Kirche bewährt sich in der Wirklichkeit. Ihr Anspruch ist kein leeres Postulat, denn man kann sich durch ihr Dogma auf die eigene Erfahrung berufen: "*The man who lives in contact with what he believes to be a living Church is a man always expecting to meet Plato and Shakespeare to-morrow at breakfast. He is always expecting to see some truth that he has never seen before*." (534)

Die Orthodoxie liefert nicht einzelne Wahrheiten über das Leben, sondern sie ist die Wahrheit des eigenen Lebens, die sich immer neu bewährt. Ihr Dogma besitzt Geltung: "*This, therefore, is, in conclusion, my reason for accepting the religion and not merely the scattered and secular truths out of the religion. I do it because the thing has not merely told this truth or that truth, but has revealed itself as a truth-telling thing*." (535)

Chestertons Glaube ist ein Standpunkt des Lebens und ein Experiment, das gelingt. Als erfolgreicher Lebensentwurf gleicht er einer Hypothese, die sich bewahrheitet. Das Bekenntnis zum Glauben ist in der Erfahrung begründet, daß der Verrückte zu sich selbst findet: "*And there is really no test of this except the merely experimental one with which these pages began, the test of the padded cell and the open door. It is only since I have known orthodoxy that I'have known mental emancipation*." (536)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Schwerpunkte im Glaubensbekenntnis

Das Schöpfungsdogma, das Erbsündendogma, das Christusdogma und das Trinitätsdogma bilden das Zentrum von Chestertons Theologie. Er ist nicht nur in der Lage, den Begriff des Dogmas zu verteidigen, sondern er kann es auch originell und sachgemäß verwenden, Er zeigt, inwiefern die Inhalte des

Glaubens Leben entdecken.

Seine Akzentsetzung im Glaubensbekenntnis erklärt sich aus seiner Lebensgeschichte und den Problemen, die sich ihm in ihr gestellt haben. In den '*Ethics of Elfland*' entdeckt er zunächst den Sinn und die Bedeutung der Lehre von der Erbsünde in der '*Doctrine of Conditional Joy*' und der Lehre von der Schöpfung in der 'Cosmic Cosiness'. Von hier aus gelangt er in '*Orthodoxy*' zum Zentrum des Christentums, der Christologie, in der die Stellung des Menschen in der Geschichte und im Kosmos und der Bezug von Natur und Übernatur im Menschen bestimmt wird. Sie ist der Kern seines eigenen Glaubensbekenntnisses. Die Trinitätslehre bleibt im Vergleich dazu von untergeordneter Bedeutung, stellt aber ebenfalls noch einen Schwerpunkt in seinem Bekenntnis dar. Die persönliche Evidenz dieser Dogmen ist das Fundament seiner Verteidigung des Christentums, eine Evidenz, von der er glaubt, daß sie auch für andere nachvollziehbar und erfahrbar ist. Was *Newman* von jedem sagt, der den Glauben sucht, gilt auch von ihm: "*Er weiß, was ihn selbst befriedigt hat und befriedigt; wenn es ihn befriedigt, wird es wahrscheinlich auch andere befriedigen; wenn es wahr ist - und das glaubt er und ist sich dessen gewiß -, wird es sich auch bei anderen bewähren, denn es gibt nur eine Wahrheit*." (537)

>Inhaltsverzeichnis

a) Das Erbsündendogma

Die Existenz des Bösen ist eine Tatsache. In der Theologie wird diese Tatsache erfaßt: "*Modern masters of science are much impressed with the need of beginning all inquiry with a fact. The ancient masters of religion were quite equally impressed with that necessity. They began with the fact of sin - a fact as practical as potatoes*." (538)

In der Lehre von der Erbsünde kommt Chestertons '*Doctrine of Conditional Joy*' auf ihren Begriff. Durch sie entdeckt er das Böse als eine Tatsache des eigenen Lebens: "*To the question, 'What are you?' I could only answer, 'God knows'. And to the question, 'What is meant by the Fall?' I could answer with complete sincerity. 'That whatever I am, I am not myself*." (539)

Als Tatsache des menschlichen Lebens überhaupt muß man mit dem Bösen und der eigenen Schuld rechnen. Die Lehre von der Erbsünde hat insofern auch eine gesellschaftliche Dimension. Sie behauptet die Allgemeinheit der Sünde. Arme und Reiche sind in gleicher Weise Menschen und tun das Böse: "*It is not demonstrably un-Christian to kill the rich as violators of definable justice. It is not demonstrably un-Christian to crown the rich as convenient rulers of society. It is not certainly un-Christian to rebel against the rich or to submit to the rich. But it is quite certainly un-Christian to trust the rich, to regard the rich as more morally safe than the poor*" (540) Daher hat sie eine kritische Funktion und stellt eine Tatsache fest, die leicht in Vergessenheit gerät. Die Zugehörigkeit zur herrschenden Klasse, zu einer Elite, zu einer bestimmten Rasse oder zu einer bestimmten Schicht macht niemanden zu einem besseren Menschen: "*In short, we found that the only logical negation of oligarchy was, in the affirmation of original sin*." (541)

Chesterton versteht die Lehre von der Erbsünde als ein Wissen vom Bösen, das es nicht rationalisieren will, sondern seine Existenz behauptet. Dieses Wissen erlaubt den Umgang mit ihm und seine Bewältigung. Wenn man von ihm weiß, kann man sich gegen es entscheiden. Indem er die Möglichkeit des Bösen als einer Dimension der menschlichen Erfahrung anerkennt, kritisiert Chesterton den Solipsismus. Das Dogma von der Gegenwart des Bösen im Leben hebt die Isolation seines Denkens in sich selbst auf. Solange er die Begegnung mit dem Teufel nicht wahrhaben wollte, konnte er sie nicht als eigene Erfahrung begreifen. Durch die Anerkennung ihrer Tatsächlichkeit werden auch die Erfahrungen, denen er sich nicht stellen wollte, zu Erfahrungen, die er selbst zu verantworten hat. Die Erkenntnis der

Realität des Bösen befreit ihn von der Berührungsangst, die seine Begegnung mit dem Teufel hervorgerufen hatte. Das Böse ist real, es ist dem Menschen aber auch vertraut. Nicht Chesterton allein ist ihm begegnet. Er kann seine Erfahrung ernstnehmen und gleichzeitig relativieren.

Das Dogma von der Erbsünde hat eine anti-idealistische Funktion im Vollzug der eigenen Lebensgeschichte. Jeder Entwurf des Lebens, der die Dimension des Bösen ausklammert oder falsch von ihr weiß, kann die Wirklichkeit und Wahrhelt der menschlichen Lebenswelt nicht erreichen.

Chesterton erkennt so im Raum des Denkens den Zusammenhang von Wissen und Leben. Es ist nicht beliebig, was man vom Leben weiß und wie man davon weiß. Es gibt ein Wissen von ihm, das, wird es im Glauben als handlungsrelevant festgehalten, für das Leben von Schaden ist. Es gibt aber auch ein Wissen von ihm, das es als es selbst identifiziert. Auf ihm beruht die individuelle und intersubjektive Sprengkraft des Christentums: "*Christianity even when watered down is hot enough to boil all modern society to rags. The mere minimum of the Church would be a deadly ultimatum to the world*." (542)

>Inhaltsverzeichnis

(b) Das Schöpfungsdogma

Jeder Mensch akzeptiert die Schöpfung lange bevor er über sie nachdenken kann. Seine Existenz gründet im Vertrauen auf sie: "*A man belongs to this world before he begins to ask if it is nice to belong to it. He has fought for the flag, and often won heroic victories for the flag long before he has ever enlisted. To put shortly what seems the essential matter, he has a loyalty long before he has any admiration*." (543)

Aber der Mensch kann sich zu dieser Vorfindlichkeit seiner selbst verschieden verhalten. Chesterton unterscheidet Optimismus und Pessimismus des Bezugs auf sie. Ein optimistisches Modell des Bezugs zur Schöpfung ist der Pantheismus. Er identifiziert sie mit Gott. Der Pantheismus ist deshalb nicht in der Lage, angemessene Unterscheidungen in der Welt zu treffen, weil er die Vorfindlichkeit des Lebens mit ihm selbst identifiziert und es dadurch lähmt: "*For pantheism implies in its nature that one thing is as good as another; whereas action implies in its nature that one thing is greatly preferable to another*." (544)

Im Pantheismus kann man keine Entdeckungen machen, denn die Welt ist für ihn eine Einheit, in der die Teile immer schon das Ganze sind. Die Verehrung der Natur als des höchsten Prinzips muß,zur Verehrung auch der Seiten an ihr führen, die zerstörerisch sind. "*The theory that everything was good had become an orgy of everything that was bad*." (545)

Der Stoizismus verkörpert einen pessimistischen Bezug zur Welt. Begreift der Pantheismus die Natur als Gott und verkürzt damit die Immanenz um ihre Transzendenz, so begeht die Stoa den umgekehrten Fehler. Indem sie nur das innere Licht im Menschen als etwas Göttliches betrachtet, spiritualisiert sie das Leben. Die Schöpfung ist ihm bloß äußerlich. Dementsprechend ziehen sich die Stoiker aus der Welt zurück. Sie betrachten sie nicht als einen Ort der Verwirklichung der eigenen Existenz:, "*They had no hope of any virtue in nature, and hardly any hope of any virtue in society. They had not enough interest in the outer world really to wreck or revolutionise it. They did not love the city enough to set fire to it*." (546)

Optimismus und Pessimismus erreichen die Wirklichkeit nicht. Beide zerstören die Identität des Menschen, weil sie das Handeln relativieren und den Bezug von Immanenz und Transzendenz im Leben selbst falsch bestimmen. Die Alternative zu diesen Lebensentwürfen findet sich im Christentum und

seinem Begriff von der Welt.

Die Lehre von der Schöpfung kritisiert die Identifizierung von Gott und Natur: "*Briefly, it divided God from the cosmos. That transcendence and distinctness of the deity which some Christians now want to remove from Christianity, was really the only reason why any one wanted to be a Christian. It was the whole point of the Christian answer to the unhappy pessimist and the still more unhappy optimist*." (547)

Gleichzeitig behauptet sie, daß die Schöpfung für sich einen Wert darstellt. Sie ist gut. Der Begriff der Welt als einer Schöpfung Gottes befreit den Menschen zu sich selbst und zu den Möglichkeiten seines Lebens: "*According to most philosophers, God in making the world enslaved it. According to Christianity, in making it, he set it free. God had written, not so much a poem, but rather a play; a play he had planned as perfect, but which had necessarily been left to human actors and stage-managers, who had since made a great mess of it*." (548)

Chesterton bekennt sich zu Gott als dem Schöpfer der Welt. Die Welt ist sein Werk und unverfügbar, aber sie ist von ihm selbst unterschieden und besitzt einen Eigenwert. Er findet im Schöpfungsdogma den expliziten Begriff seiner eigenen Überlegungen im Hinblick auf das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität. Die Welt, Dinge wie Tatsachen, und die Erfahrungen, die man mit ihnen machen kann, sind objektiver Natur und unabhängig von der Vorstellungskraft des Menschen. Der Mensch kann die Welt nicht denken, er findet sie vor. Sein Denken ist eine Orientierungsleistung, nicht jedoch eine Schöpfertat im Sinne der Schöpfungstat Gottes.

Lebensgeschichtlich betrachtet kritisiert das Schöpfungsdogma Chestertons Verrücktheit und behauptet den Wert und die Unableitbarkeit menschlicher Erfahrung. Der Glaube an die Schöpfung erlaubt Handlungsentwürfe, die über die eigene Welt hinausführen. Die Geschaffenheit der Welt und ihre Unterschiedenheit von Gott implizieren die Freiheit des Menschen. Der Mensch kann handelnd die Welt begreifen und verändern und ist nicht bloßer Funktionsträger eines anonymen Mechanismus.

Das Verhältnis von Denken und Erfahrung ist in der Lehre von der Schöpfung richtig bestimmt. Der Glaube an die Schöpfung beinhaltet ein Wissen, das das Wissen selbst qualifiziert. Auch diese Lehre ist in exemplarischer Weise anti-idealistisch. Chesterton rechnet auf ihrer Grundlage mit der eigenen Handlungsmöglichkeit und der Offenheit der Erfahrung. Gleichzeitig anerkennt er die Objektivität der Welt. Trotz ihrer Veränderbarkeit ist sie der nicht hintergehbare Rahmen menschlichen Handelns. Chesterton akzeptiert in seiner Entscheidung zur Wirklichkeit diesen Rahmen und befreit sich so aus der Orientierungslosigkeit des Solipsismus. Das Festhalten am Dogma von der Schöpfung der Welt ist die grundsätzliche Annahme der Welt als dem einzigen Raum, in dem das Leben des Menschen Wirklichkeit besitzt.

Das Christentum ist ein Realismus, der die Alternative von Pessimismus oder Optimismus überwindet. Chesterton ist nicht länger Pessimist oder Optimist, sondern er ist ein '*cosmic patriot*' (549), sein Glaube ist Loyalität gegenüber der Welt: "My acceptance of the universe is not optimism, it is more like patriotism. It is a matter of primary loyalty." (550)

>Inhaltsverzeichnis

c) Das Christusdogma

Die Relevanz des Glaubens beruht nicht auf der Tradition als Tradition, sondern auf der Entdeckungskapazität der Tradition*: "Therefore in dealing with any historical answer, the point is not whether it was given in our time, but, whether it was given in answer to our question*." (551) Die zentrale

Lehre des Glaubens, die die menschliche Wirklichkeit erschließt, ist die Christologie. Sie ist nicht ein intellektuelles Glasperlenspiel oder eine begriffliche Konstruktion, sondern der Schlüssel zum Alltag der Menschen. Wie Chesterton in '*Heretics*' einmal festellt: "*Take away the Nicene Creed and similar things, and you do some strange wrong to the sellers of sausages*." (552)

Für den Verrückten war die Welt kein Raum des Handelns mehr. Das Absolute und das Relative waren in ihr nicht mehr unterschieden und identifiziert. Der Versuch Chestertons, die Erfahrung restlos auf den Begriff zu bringen und damit sein Leben zu verdinglichen, führte zu Isolation und Handlungsunfähigkeit. Wissen von der Immanenz ohne Wissen von der Transzendenz der Immanenz engt den Raum der Erfahrung bei Chesterton auf das Denken ein, ein Denken, das sich nicht selbst überschreiten kann im Bezug auf die Wirklichkeiten des Lebens. Der Glaube an die Transzendenz befreit aus diesem Zirkel: "*By insisting specially on the transcendence of God we get wonder, curiosity, moral and political adventure, righteous indignation - Christendom. Insisting that God is inside man, man is always inside himself. By insisting that God transcends man, man has transcended himself*." (553)

Die Macht und Autorität Gottes beruht darauf, daß er Mensch geworden ist. Deshalb ist die Behauptung der Göttlichkeit Christi der entscheidende Punkt des Glaubens. Der Mensch Jesus verkörpert die Absolutheit Gottes.

Das Dogma, daß Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, erlaubt Chesterton eine neue Zuordnung von Immanenz und Transzendenz. Es ist ein Erfahrungsschema, durch das man den absoluten Charakter des Relativen entdecken kann. Indem das Verhältnis von Gott und Mensch in Christus als Inkarnation verstanden wird und das Verhältnis der Naturen in der hypostatischen Union so bestimmt ist, daß die Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert bestehen, wird die Welt der Menschen überhaupt eröffnet. Immanenz und Transzendenz sind in der Erfahrung des Menschen und in seinem Handeln zugeordnet. Wenn er handelt, so ist diese 'immanente' Handlung stets konstituiert durch das ihr 'Transzendente'. Die Relativität der eigenen Erfahrung hat absolutes Gewicht. Wissen von der Welt und Welt sind derart zugeordnet, daß im Handeln das Wissen nicht in der Welt aufgeht, die Welt aber auch nicht ohne das Wissen existiert. Die Inkarnation Gottes im Menschen Jesus kritisiert jeden denkbaren Monophysitismus. Man kann die Welt nicht begreifen ohne Bezug auf das, was sie nicht ist, man kann jedoch auch Gott nicht begreifen, wenn man die Welt verachtet. Glaube ist daher ein Modell des Umgangs mit der Welt, und man erfährt Gott nur im Raum von Welt, Geschichte, Vergänglichkeit und Subjektivität.

Das Christusdogma als begrifflches Element von Chestertons Glauben ist ein Zuordnungswissen. Als Wissen im Handeln ist es menschliches Wissen und erschließt menschliche Erfahrungen. Auch Wissen von Gott ist subjektives Wissen, aber es bezieht sich auf das Absolute und das Absolute ist in ihm tatsächlich gegeben. Das Erfassen der Absolutheit Gottes im Begriff von ihm und die Bestimmung seines Verhältnisses zu den Menschen im Dogma vom Gottmenschen eröffnet den Raum der menschlichen Geschichte als Ort des zugleich relativen und absoluten Handelns des Menschen. Die relative Natur des Handelns geht nicht in seiner absoluten Natur auf, aber die absolute Natur ist auch nicht unabhängig und getrennt von seiner relativen Natur: "*In so far as I am Man I am the chief of creatures. In so far as I am a man I am the chief of sinners*." (554)

'Heiliges' und 'Profanes' stehen sich nicht gegenüber, sondern sie bilden einen Bedingungszusammenhang. Der Glaube an Jesus Christus als den Sohn Gottes ist eine Tatsache des Lebens, und das Leben ist eine Tatsache dieses Glaubens. Er entdeckt mehr als der Säkularismus, der die Welt ver-kürzt, indem er sie absolut setzt: "*Not only is the faith the mother of all worldly energies, but its foes are the fathers of all worldly confusion. The secularists have not wrecked divine things; but the secularists have wrecked secular things, if that is any comfort to them. The Titans did not scale heaven;*

but they laid waste the world." (555)

>Inhaltsverzeichnis

d) Das Trinitätsdogma

In '*Heretics*' greift Chesterton Frederic *Harrison* an, den führenden Kopf der Londoner Positivisten, die im Anschluß an Comte '*The Church of Humanity*' (556) propagierten. Er kritisiert die Lehre der Postivisten, die die Menschheit als Kollektiv zum Gott erheben, indem er sich auf das Trinitätsdogma bezieht: "*And it is surely unreasonable to attack the doctrine of the Trinity as a piece of bewildering mysticism, and then to ask men to worship a being who is ninety million persons in one God, neither confounding the persons nor dividing the substance*." (557)

Neben dem Christusdogma ist die Lehre von der Trinität für Chesterton eine wichtige Entdeckungskategorie. Bestimmt die Christologie das Verhältnis von Gott und Mensch, so ist die Trinitätslehre der Begriff von der Verschiedenheit in Gott selbst. Er erfaßt die unterschiedlichsten Phänomene des Lebens in gleicher Weise als Inkarnationen der Wahrheit.

Die Trinitätslehre ist deshalb in ihrer Unterscheidungsleistung eine politische Größe. Chesterton beruft sich in '*Orthodoxy*' auf das Athanasische Glaubensbekenntnis (558) und sieht in ihm und seinem Bekenntnis zur Trinität den Kern jeder Humanität. Insbesondere betont er die Bedeutung der Trinitätslehre für ein plurales Konzept der Gesellschaft.

Sie behauptet die Einheit der Wahrheit in der Vielfalt ihrer Erscheinungen und ist insofern der Garant für die Pluralität des menschlichen Lebens und die Behauptung der Absolutheit in der Partikularität seiner Erscheinungen: "*For us Trinitarians (if I may say it with reverence) - to us God Himself is a society ... For it is not well for God to be alone*." (559)

Einen Begriff von Einheit, der alles ineinander übergehen läßt und miteinander 'vereinigt', lehnt Chesterton ab. Er sieht darin eine Verkürzung des Lebens und seiner Komplexität und Pluralität, die eine Gefahr für es darstellt. Eine solche Einheit führt zu einer schlechten Identität. Wer nicht in der Lage ist, die objektive Unterschiedlichkeit von Dingen, Tatsachen, Entwicklungen oder Erfahrungen zu behaupten, kann der Welt nicht gerecht werden. Wer jede Wirklichkeit mit derselben Elle zu messen versucht, fördert nicht die Einheit der Menschen, sondern zerstört deren Individualität und Identität, die auf ihrer Verschiedenheit beruht. Deshalb ist die Trinitätslehre die Korrektur eines Begriffs von Gott, der totalitär ist, und damit auch die Korrektur jedes Entwurfs vom Leben, der gleichmacherisch ist. Die Einheit in der Verschiedenheit und die Verschiedenheit der einen Wahrheit sind der Grundbegriff, mit dem man individuelle, gesellschaftliche, kulturelle und politische Verschiedenheit behaupten kann, ohne in eine isolierende Partikularität zu verfallen oder die Uniformierung als Einheit zu verkennen: "*If we wish particularly to assert the idea of a generous balance against that of a dreadful autocracy we shall instinctively be Trinitarian rather than Unitarian.*" (560)

>Inhaltsverzeichnis

4.4 Geschichten und Geschichte: 'The Everlasting Man'

'*Orthodoxy*' bestimmt den Glauben als einen Entwurf des Lebens, der eine Orientierung in ihm erlaubt und Entscheidungen herausfordert: "*All Christianity concentrates on the man at the cross-roads.*" (561) Das Christentum verkörpert einen richtungsweisenden Glauben: "*The true philosophy is concerned with the instant. Will a man take this road or that? - that is the only thing to think about, if you enjoy*

thinking." (562) Das Leben wird als ein Weg begriffen, auf dem der einzelne sich zu sich selbst und dem, was ihm begegnet, verhalten kann und immer neue Entscheidungen trifft. Man kann seinen Verlauf erzählen, aber nicht rational herleiten: "*But to a Christian existence is a story, which may end up in any way*." (563)

Als 1925, siebzehn Jahre nach '*Orthodoxy*', '*The Everlasting Man*' erscheint, greift Chesterton wieder auf den Begriff des Lebens als einer 'Geschichte' zurück, um einem Agnostiker zu antworten, der ihn gefragt hatte, ob er glaube, daß die Menschheit sich zum Besseren oder zum Schlechteren entwickle, oder ob sie sich gleichbleibend auf einer Entwicklungsstufe befinde: "*He was confident that the alternative covered all possibilities. He did not see that it only covered patterns and not pictures; processes and not stories*." (564)

Chesterton vertritt die Ansicht, daß man nicht nur das Leben des einzelnen, sondern auch die Geschichte der Menschheit als eine 'story' betrachten muß, denn ihr Fortgang und ihr Ende sind offen. Über der Geschichte waltet nicht, wie der Fragesteller voraussetzt, eine Gesetzmäßigkeit, die sie analog zum für die Natur behaupteten Determinismus zu einem von der Freiheit des Menschen unabhängigen und sich automatisch vollziehenden Prozeß macht: "*It had never occurred to him that it might depend on how mankind chose to go on; and that its course was not a straight line or an upward or downward curve, but a track like that of a man across a valley, going where he liked and stopping where he chose, going into a church or falling drunk in a ditch. The life of man is a story; and in our vision the same is true even of the story of God*." (565)

Chesterton wendet sich gegen alle Begriffe von der Geschichte, die sie schematisieren und damit den Menschen in ihr aufgeben. Er erzählt sie in '*The Everlasting Man*' als Geschichte Gottes mit den Menschen und als eine Tatsache des Dogmas. Das Dogma steht nicht im Gegensatz zur Geschichte, sondern die Geschichte kann ohne es überhaupt nicht als Geschichte der Menschen betrachtet werden. Es ist nicht nur eine individuelle, sondern eine allgemeine Entdeckungskategorie und besitzt Geltung nicht nur in einer bestimmten Lebensgeschichte, sondern für die Geschichte überhaupt. Durch es wird die Wirklichkeit so in den Blick genommen, daß man sie als einen Zusammenhang von Geschichten entdeckt, weil es den Menschen begreift, wie er ist. Es besitzt Erzählungskompetenz für Erzählungen über den Glaubeng denn als Begriff des Glaubens muß es den Kern jeder Erzählung über ihn bilden. Es ist insofern eine abgekürzte Erzählung.

Die Vernunft in der Geschichte kann nicht unabhängig von den Geschichten der Menschen gefunden werden. Das Dogma behauptet sie als Tatsache dieser Geschichten. In den Erzählungen vom Leben, deren Kern es ist, wird das Objektive in der menschlichen Erfahrung festgestellt. Man kann nicht von der Geschichte erzählen ohne Bezug auf das, was es in ihr tatsächlich gegeben hat. Was es in ihr gegeben hat, existiert wiederum nicht unabhängig von den Erzählungen über diese Begebenheiten. Das Dogma stellt den Bezug zwischen Tatsache und Erzählung in der Erzählung selbst her. Dieser Bezug ist nicht äußerlich wie im evolutionistischen Weltbild, sondern der Mensch wird als er selbst und als jemand erfaßt, der sein geschichtliches Dasein authentisch auslegen kann.

>Inhaltsverzeichnis

4.4.1 H.G.Wells: 'The Outline of History'

'*The Everlasting Man*' ist eine Antwort auf H.G.*Wells* Geschichtskompendium '*The Outline of History*', das 1920 erschien. Wells Buch behandelt die Geschichte der Menschheit von ihren Anfängen bis zum Ende des ersten Weltkrieges. Es fand breite Zustimmung und Anerkennung, auch auf Seiten der Historiker, die zwar einzelne Fehler nachwiesen, ansonsten aber '*The Outline of History*' als die

erstaunliche Leistung eines Nichtfachmannes würdigten. Innerhalb weniger Jahre hatte das Buch allein in England und in den Vereinigten Staaten eine Auflage von über zwei Millionen Exemplaren erreicht und machte Wells finanziell unabhängig. 1922 ließ er eine Kurzfassung mit dem Titel '*A Short History of the World*' nachfolgen, die ebenfalls weite Verbreitung fand, und ein Jahr später erschien eine nochmals überarbeitete und mit weiteren Illustrationen versehene Auflage von '*The Outline of History*'.

Unter den wenigen kritischen Stimmen befand sich die von Chestertons Freund Hilaire *Belloc*, der in der katholischen Wochenzeitung 'The Universe' insbesondere die anti-katholische Tendenz von *Wells* angriff und Ende 1925 eine Kontroverse in Gang brachte, an der auch *Shaw* und Chesterton beteiligt waren. 1926 erschien Bellocs 'A Companion to Mr.Well's 'Outline of History'', auf das *Wells* umgehend mit seinem '*Mr. Belloc Objects to the Outline of History*' antwortete und damit ein weiteres Buch von *Belloc* provozierte. '*Mr. Belloc Still Objects*'. (566)

Chesterton stand in dieser Auseinandersetzung auf Seiten *Bellocs*, ließ sich,jedoch nie auf die verletzende Polemik ein, mit der *Wells* und *Belloc* sich gegenseitig bekämpften. Er stellt in '*The Everlasting Man*' fest, daß er die Leistung von *Wells*, mit dem er befreundet war, anerkennt, wenn er auch die Ausrichtung seiner Geschichtsdarstellung nicht akzeptieren kann. Er findet bei ihm genau den Begriff von der Geschichte, den er als Christ ablehnen muß. Sie wird als 'pattern' oder 'process' im Sinne einer verkürzenden Abstraktion und nicht als 'story' verstanden.

Wells '*Outline of History*' zeichnet die Geschichte der Menschheit als eine Entwicklung aus der Primitivität zur Zivilisation und sieht ihr letztes Ziel in einer geeinten Menschheit, die sich schließlich in einem Weltstaat organisieren wird. Er beginnt sein Buch mit dem vielbemühten Topos von der winzigen Erde, die im unendlichen und gewaltigen All nur ein kaum wahrnehmbares Klümpchen Materie ist und relativiert damit von Anfang an die Geschichte der Erde als Teil eines anonymen kosmischen Prozesses. Über die Darstellung der Naturgeschichte, der Entstehung des Lebens, der frühen Kulturen, Hochkulturen usw, spannt er den Bogen seiner Darstellung bis in die Gegenwart. Er begründet jedoch die Einzigartigkeit dieser Vielfalt des Lebens in der Geschichte nicht von ihm selber her, sondern sieht die Geschichte nur als Vorstufe seiner Utopie vom Weltstaat, in dem erst das Leben zu sich selber kommen wird.

Von daher behauptet er die Minderwertigkeit des Menschen der Vergangenheit und seiner Zugriffe auf die Welt, was am Beispiel der Religion besonders deutlich wird. Auch sie entwickelt sich aus primitiven Anfängen. Dem Urmenschen wird bescheinigt, daß er zu dumm gewesen sei, sich Gedanken über seine Situation als Mensch zu machen. "*Like all other human matters, religion has grown. It must be clear from what has gone before that primitive man - much less his ancestral apes and his ancestral Mesozoic mammals - could have no idea of God or Religion; only very slowly did his brain and his powers of comprehension become capable of such general conceptions*." (567) Damit spricht er der frühen Menschheit die Fähigkeit ab, gültige Erkenntnisse zu gewinnen, und betrachtet ihr Denken als ein sinnloses Durcheinander: "*The thing we have to bear in mind is that Neolithic man was still mentally undeveloped, he could be confused and illogical to a degree quite impossible to an educated modern person*." (568) Die Urmenschen können nur Barbaren gewesen sein. *Wells* verwechselt zivilisatorische und humane Primitivität.

Seine Unfähigkeit, den Eigenwert geschichtlicher Erscheinungen festzustellen, zeigt sich ebenfalls in seiner Behandlung der Weltreligionen. Auch sie betrachtet er als Vorläufer einer entwickelten und uniformen Weltanschauung der Zukunft. Buddhismus, Konfuzianismus, Islam und Christentum besitzen seiner Ansicht nach, befreit man sie erst vom Ballast ihrer Terminologien und Äußerlichkeiten, Identität und sind Ausdruck einer Wahrheit: " ... *namely, that the hearts of men, and therewith all the lives and institutions of men, must be subdued to one common will, ruling them all*." (569) Die Geschichte ist der

Entwicklungsprozeß, der die Menschheit zu dieser allumfassenden Einheit führen wird: "*What all these world religions declare by inspiration and insight, history as it grows clearer and science as its range extends display, as reasonable and demonstrable fact, that men form one universal brotherhood, that they spring from one common origin, that their individual lives, their nations and races interbreed and blend and go on to merge again at last in one common human destiny upon this little planet amidst the stars*." (570) Zwangsläufig muß *Wells* das Dogma des Christentums als Überfremdung der angeblich allen Religionen gemeinsamen Überzeugungen erscheinen, denn durch es kann man das Christentum als es selbst identifizieren.

Wells will das 'wahre' Christentum allein auf die Geschichte des Lebens Jesu beschränken: "*About Jesus we have to write not theology but history, and our concern is not with the spiritual and theological significance of his life, but with its effects upon the political and everyday life of men*." (571) Dementsprechend stützt er sich in der Hauptsache auf die vier Evangelien und spielt sie gegen die Kirche aus. Keine ihrer Lehren könne sich auf Äußerungen von Jesus selbst stützen: "*Now it is a matter of fact that in the Gospels all that body of theological assertion which constitutes Christianity finds little support. There is, as the reader may see for himself, no clear and emphatic assertion in these books of the doctrines which Christian teachers of all denominations find generally necessary to salvation*." (572) Die frühe Geschichte der Kirche versteht er als fortschreitende Veränderung und Verfälschung der *Lehren Jesu und bescheinigt den Jüngern weitgehende Unfähigkelt, Jesus nachzufolgen: "The story of the early beginnings of Christianity is the story of the struggle between the real teachings and spirit of Jesus of Nazareth and the limitations, amplifications, and misunderstandings of the very inferior men who had loved and followed him from Galilee, and who were now the bearers and custodians of his message to mankind*." (573) Die Opfertheologie des Paulus ist für *Wells* ein Rückfall in heidnische Bräuche und steht sogar im Gegensatz zu dem, was Jesus gelehrt hat: "*What Jesus preached was a new birth of the human soul; what Paul preached was the ancient religion of priest and altar and propitiatory bloodshed*." (574) Völlig suspekt sind ihm schließlich die christologischen und trinitarischen Streitigkeiten und die Entwicklung der Theologie in den ersten Jahrhunderten: "*It is difficult to read the surviving literature of the time without a strong sense of the dogmatism, the spites, rivalries, and pedantries of the men who tore Christianity to pieces for the sake of these theological refinements*." (575)

Als Symbole dieser unglückseligen Streitigkeiten betrachtet *Wells* die Trinitätslehre und das Athanasische Glaubensbekenntnis, auf dessen Anathema er mit deutlichem Abscheu ob soviel Obskurantismus hinweist. Er kann diesen theologischen Lehren nicht den geringsten Sinn abgewinnen: "*The present writer can deal with them neither with awe nor derision; they seem to him, he must confess, a disastrous ebullition of the human mind entirely inconsistent with the plain account of Jesus preserved for us in the Gospels*." (576)

Chesterton kritisiert *Wells* nicht im Detail. Er bewundert den Faktenreichtum des Buches und den Mut mit dem *Wells* als Nichtfachmann das Material auswertet, das die Wissenschaft zur Verfügung stellt. Was ihn stört, ist der Umriß der Geschichte, in den die Fakten eingeordnet werden: "*For the story of the world as told by.Mr.Wells could here only be criticised as an outline. And, strangely enough, it seems to me that it is only wrong as an outline. It is admirable as an accumulation of history; it is splendid as a storehouse or treasury of history; it is a fascinating disquisition on history; it is most attractive as an amplification of history; but it is quite false as an outline of history*." (577)

Da der Umriß falsch ist, kann *Wells* weder den Religionen im allgemeinen, noch dem Christentum im speziellen gerecht werden. Das Christentum ist nicht eine weitere Ausformung der an sich identischen Religionen, sondern stellt einen Neuanfang in der Geschichte dar. Es ist ein anderer Begriff des Lebens. Chesterton wehrt sich gegen eine Kritik, die behauptet, daß die Existenz oder Nicht-Existenz dieses Glaubens im Leben eines Menschen keinen Unterschied mache: "*That sort of man is never tired of telling*

us that first impressions fix character by the law of causation; and he will become quite nervous if a child's visual sense is poisoned by the wrong colours on a golliwog or his nervous system prematurely shaken by a cacophonous rattle. Yet he will think us very narrow-minded if we say that this is exactly why there really is a difference between being brought up as a Christian and being brought up as a Jew or a Moslem or an atheist." (578)

Folglich kann man das Christentum in der Geschichte auch nicht begreifen, wenn man es nicht als etwas Bestimmtes und Identifizierbares erfaßt. Das Bekenntnis zu ihm ist eine objektive Größe. Es verändert das Leben. Wer nicht nach dem Dogma in der Geschichte fragt, kann die Unterschiedenheit der Zugriffe auf das Leben in ihr nicht feststellen: "*I do not believe that the past is most truly pictured as a thing in which humanity merely fades away into nature, or civilisation merely fades away into barbarism, or religion fades away into mythology, or our own religion fades away into the religions of the world*." (579) Der Geschichte als einer Tatsache der Evolution stellt Chesterton die Geschichte als einer Tatsache des Dogmas gegenüber. Er entwirft damit einen Umriß, in dem der Mensch in seinen Auslegungen der Wirklichkeit ernstgenommen wird. In ihm ist das Dogma keine '*disastrous ebullition of the human mind*', sondern eine Entdeckungskategorie. Durch es findet der Mensch zu sich selbst.

>Inhaltsverzeichnis

4.4.2 Der Mensch: Die Frage nach dem Leben selbst

Wells fortschrittsgläubige Überheblichkeit billigt dem vergangenen Leben keine Authentizität zu. Im ersten Teil von '*The EverlastingMan*' mit dem Titel '*On the Creature called Man*' zeigt Chesterton, daß diese Auffassung unmenschlicher ist als das Dogma, das *Wells* in aufklärerischer Intention bekämpft. Auf seiner Grundlage nämlich muß man auch den Urmenschen als Menschen anerkennen und kann nicht in den Fehler verfallen, frühe Zivilisation mit menschlicher Primitivität gleichzusetzen. Man wird durch es auch den mythischen und philosophischen Selbstauslegungen des Menschen außerhalb des Christentums gerecht und entdeckt die Wahrheit der Heiden. Chesterton kann so durch das Dogma *Wells* antihumane Tendenzen nachweisen. Die Fortschrittlichkeit der Orthodoxie erweist sich in ihrer Kritik des Fortschrittsglaubens. Sie verteidigt die Würde des Menschen.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Die Einzigartigkeit des Menschen

Chesterton verweigert sich als 'cosmic patriot' *Wells* Vorstellung von der Erde als einem unscheinbaren und in den gewaltigen Räumen des Alls verlorenen Planeten. Wie in '*Orthodoxy*' betont er die Geltung der alten Auffassung, daß die Erde im Mittelpunkt des Alls steht. Ungeachtet der möglichen Existenz anderer Welten wird sie dadurch nicht relativiert, sondern überhaupt erst als Heimatplanet kenntlich gemacht. Sie ist die Erde der Menschen und der einzige Ort, an dem sich menschliches Leben vollziehen kann: "*I would rather insist that we do not even know that it is a planet at all, in the sense in which we know that it is a place; and a very extraordinary place too*." (580) Es gibt keinen Standpunkt, von dem aus sich das menschliche Leben von außen betrachten kann, und kein Wissen, das nicht in Bezug zur Erde als einzigem menschlichen Lebensraum steht.

Ebensowenig wie die Bedeutung der Erde durch die Größe des Alls relativiert wird, relativiert die Herkunft des Menschen aus dem Reich der Natur seine Eigenart und Einzigartigkeit als Mensch. Der Begriff der Evolution besitzt deshalb keinen Erklärungswert für den Ursprung des Menschen als Menschen und die Bestimmung seiner Identität. Indem man die Dauer der menschlichen Entwicklung

zeitlich ausdehnt und die Stufen dieses Prozesses nachzeichnet, liefert man keine Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Willens und der Vernunft. Die Frage des Lebens nach ihr bleibt bestehen. Der Begriff der Evolution erfaßt zwar daß, aber nicht warum sich die Dinge entwickeln. "*The ultimate question is why they go at all; and anybody who really understands that question will know that it always has been and always will be a religious question; or at any rate a philosophical or metaphysical question*." (581)

Seit das Leben im Menschen auf sich selbst reflektiert, ist die Frage nach dem Leben selbst die Grundfrage der menschlichen Existenz. Der Mensch findet sich in einer Welt vor, in der er sich zurechtfinden muß, und die er erforscht. Obwohl er Erklärungsmodelle für die Schöpfung entwirft und Erkenntnisse über sie sammelt, bleibt sie ein Geheimnis. Sie ist immer mehr als der jeweilige Zugriff auf sie. Der Mensch erfährt sie als Offenbarung: "*What we know, in a sense in which we know nothing else, is that the trees and the grass did grow and that a number of other extraordinary things do in fact happen; that queer creatures support themselves in the empty air by beating it with fans of various fantastic shapes; that other queer creatures steer themselves about alive under a load of mighty waters; that other queer creatures walk about on four legs, and that the queerest creature of all walks about on two. These are things and not theories; and compared with them evolution and the atom and even the solar system are merely theories*." (582)

Ausgangspunkt jeder menschlichen Existenz sind die eigene Erfahrung, die Gewißheit der Existenz einer Welt unabhängig vom eigenen Leben und die Frage nach dem eigenen Ursprung. Der Begriff der Evolution, insofern er im Evolutionismus zur Weltanschauung wird, verschleiert diese Tatsache. Er rührt nicht an das Geheimnis, das das Leben für sich selbst ist.

Die Wissenschaft, die die Religion als eine frühe Stufe der menschlichen Geschichte betrachtet und ihren Erkenntwert bestreitet, kann sie nicht als eine in der Erfahrung des Menschen existente Größe verstehen. Wenn sie deshalb die Religionen der Vergangenheit als etwas Unverständliches und Befremdliches beschreibt, unterläßt sie es, ihren Bezug zum existierenden Leben herzustellen und ihre Funktion in ihm zu untersuchen: "*As it is here intended to kill the mystical nerve and deaden us to the wonder of religion, it is irrational rubbish. It pretends to find something incomprehensible in the feelings that we all comprehend. Who does not find dreams mysterious, and feel that they lie on the dark borderland of being? Who does not feel the death and resurrection of the growing things of the earth as something near to the secret of the universe? Who does not understand that there must always be the savour of something sacred about authority and the solidarity that is the soul of the tribe?*" (583)

Religion ist kein Kennzeichen einer vergangenen Entwicklungsstufe des Menschen, sondern ein Merkmal seiner Existenz überhaupt. Sie ist nicht vom Fortschritt der Wissenschaft überholt, sondern weiterhin ein legitimer Versuch des Lebens, sein eigenes Geheimnis zu erkennen und zu bewahren. Die Religion gehört zu seiner Natur: "*It needed a certain sort of mind to see that there was anything mystical about dreams or the dead, as it needed a particular sort of mind to see that there was anything poetical about the skylark or the spring. That mind was presumably what we call the human mind, very much as it exists to this day...*" (584) Als Ausdruck der kreativen Fähigkeit des Menschen, mit sich und der Welt umzugehen, ist sie ein Versuch der Bewältigung der menschlichen Situation: "*The materials for religion had lain there for countless ages like the materials for everything else; but the power of religion was in the mind*." (585)

Seine Religiosität unterscheidet den Menschen nicht graduell, sondern qualitativ von der Tierwelt. Nur er allein besitzt Religion. Man kann deshalb die Geschichte des Menschen nicht mit den Tieren beginnen lassen und sie in gerader Linie aus dem Reich des Organischen bis in die Gegenwart des Menschen führen, sondern sie beginnt in dem Moment, in dem der Mensch sich selbst auszudrücken beginnt. Chesterton insistiert darauf, daß jede Geschichte diesen Sprung als Sprung festhalten muß, ohne

deswegen die Verwandtschaft des menschlichen Lebens mit dem der Tiere zu bestreiten. Die Einzigartigkeit des Menschen beruht nicht auf seiner späteren Entwicklung einer wissenschaftlichen Zivilisation, sondern ist mit dem ersten Menschen und seiner Unterschiedenheit von allem anderen Leben gegeben: "*The only possible conclusion is that these experiences, considered as experience, do not generate anything like a religious sense in any mind except a mind like ours. We come back to the fact of a certain kind of mind as already alive and alone. It was unique and it could make creeds as it could make cave-drawings.*" (586) Gegen *Wells* muß man die Urmenschen als Menschen verteidigen, denn sie besaßen Religion und Kunst.

>Inhaltsverzeichnis

a) Verteidigung des Höhlenmenschen

In der Unterhaltungsliteratur und im allgemeinen Bewußtsein des zwanzigsten Jahrhunderts sind der Neandertaler, der Steinzeitmensch oder der Höhlenmensch vertraute Gestalten. Sie typisieren die Animalität, Brutalität und Primitivität des Menschen und werden immer wieder bemüht, um die Anfänge des Menschen zu illustrieren. In solchen Darstellungen liegt der Akzent meist auf der geistigen und moralischen Überlegenheit, die die Gegenwart im Vergleich zu diesen barbarischen Menschen besitzt. In Romanen etwa kann man dann lesen: "'*... he felt the spirit of the cave-man rising within him*'" (587) oder der Psychoanalytiker erklärt seinem Patienten. "'*The submerged instincts of the cave-man are doubtless prompting you to gratify a violent impulse...* '" (588) Auch kann man in dereinschlägigen pseudowissenschaftlichen Literatur die genauesten Details über das Leben des Höhlenmenschen erfahren: "*We are always told without any explanation or authority that primitive man waved a club and knocked the woman down before he carried her off.*"(589)

Der Höhlenmensch ist eine Fiktion. Chesterton sieht in ihm ein überzeugendes Beispiel für die Tendenz des öffentlichen Bewußtseins und gerade auch der Wissenschaft, die Wirklichkeit und den Zugriff auf sie zu identifizieren. Die wenigen Funde, die Aufschlüsse über die Frühzeit der Menschheit geben, erlauben es nicht, so weitgehende Erkenntnisse aus ihnen zu gewinnen: "*But the habit of forming conclusions, as they can really be formed in more fruitful fields, is so fixed in the scientific mind that it cannot resist talking like this. It talks about the idea by one scrap of bone as if it were something like the aeroplane which is constructed at last out of whole scrap-heaps of scraps of metal*." (590)

Sobald sie den Zugriff auf die Wirklichkeit mit der Wirklichkeit identifiziert, wird die Wissenschaft zur Weltanschauung. Tatsachen und bloße Spekulation vermischen sich in ununterscheldbarer Weise. Tatsächlich jedoch gibt es keine experimentelle Situation, in der jemand beobachten könnte, wie sich ein Affe in einen Menschen verwandelt, oder welche durchschnittlichen Verhaltensweisen ein Höhlenmensch an den Tag legt: "*He cannot keep a cave-man like a cat in the back-yard and watch him to see whether he does really practise cannibalism or carry off his mate on the principles of marriage by capture*." (591)

Chesterton stellt fest, daß dem Höhlenmenschen hier Unrecht geschieht und daß man ihn als Mensch verteidlgen muß. Auch der Höhlernmensch war schon ein Mensch in einem uneingeschränkten Sinn: "*In short, the prehistoric period need not mean the primitive period, in the sense of the barbaric or bestial period. It does not mean the time before civilisation or the time before arts and crafts. It simply means the time before any connected narratives that we can read*." (592)

Was immer aus den verschiedenen Zeugnissen der frühen Menschheit geschlossen werden kann, bleibt hypothetisch, insofern es sich auf das Bewußtsein der Höhlenmenschen bezieht. Im einzigen Punkt jedoch, wo wir auf es schließen können, erweist es sich dem unsrigen als ebenbürtig. Chestertons Hauptargument zur Verteidigung des Höhlenmenschen sind die Höhlenmalereien: "*But we do know that*

they did have pictures; and the pictures have remained. And there remains with them, as already suggested, the testimony to something that is absolute and unique; that belongs to man and to nothing else except man; that is a difference of kind and not a difference of degree." (593)

Die Höhlenmenschen waren Künstler. Sie besaßen die Fähigkeit sich auszudrücken und das Bedürfnis danach. Sie hatten Sinn für das Experiment mit den Farben und den Wunsch, die gestellte Aufgabe zu bewältigen. Sie beobachteten die Tiere, denen sie begegneten, genau und hielten sie an den Wänden ihrer Höhlen fest: "*It means that somehow or other a new thing had appeared in the cavernous night of nature; a mind that is like a mirror. It is like a mirror because it is truly a thing of reflection. It is like a mirror because in it alone all the other shapes can be seen like shining shadows in a vision. Above all, it is like a mirror because it is the only thing of its kind.*" (594)

Die Höhlenmalereien unterscheiden den Höhlenmenschen prinzipiell von den Tieren: "*Art is the signature of man*." (595) Seine Kunst und die Fähigkeit zur Selbstreflexion verkörpern eine neue Dimension des Lebens: "*If he was an ordinary product of biological growth, like any other beast or bird, then it is all the more extraordinary that he was not in the least like any other beast or bird. He seems rather more supernatural as a natural product than as a supernatural one*." (596) Die Höhlenmalereien sind ein Zeugnis für das, was der Höhlenmensch in seiner Höhle tatsächlich trieb. Ob er die Frauen mit der Keule niederschlug oder sich durch andere barbarische Angewohnheiten auszeichnete, bleibt Spekulation. Sicher ist jedoch, daß er sich als Teil der Welt verstehen konnte und als ein Teil der Welt dennoch die ganze Welt vor sich brachte.

Chestertons Verteidigung des Höhlenmenschen ist die Verteidigung der Einzigartigkeit des Menschen gegen ein inhumanes Denken, das ihm seine Identität streitig macht. Er ist als Geschöpf Ebenbild Gottes, und wer den Kosmos nicht als Schöpfung versteht, kann die Geschichte des Menschen in ihm nicht angemessen erzählen. Das Dogma behauptet auch vom Urmenschen, daß er ein Kind Gottes ist. Wer ihn nicht würdigt, würdigt auch Jesus nicht: "*Man is the microcosm; man is the measure of all things; man is the image of God. These are the only real lessons to be learnt in the cave, and it is time to leave it for the open road*." (597)

>Inhaltsverzeichnis

b) Zivilisation und Barbarentum

Der Begriff der Evolution wie ihn Darwin konzipierte verlor in den weltanschaulichen Entwürfen der Darwinisten seine präzise und auf die Entwicklung des Lebens bezogene Bedeutung (598). Man wandte ihn auf die gesellschaftliche Wirklichkeit überhaupt an und machte ihn wie beispielsweise H.G.*Wells* zum Schlüsselbegriff einer fortschrittsoptimistischen Geschichtskonzeption, die die Menschheit auf einem stetigen Weg der Höherentwicklung sah. "*It is the whole vague notion that a monkey evolved into a man and in the same way a barbarian evolved into a civilised man, and therefore at every stage we have to look back to barbarism and forward to civilisation*." (599) Ein Blick in die Vergangenheit der Menschheit hingegen zeigt, daß es immer schon Zivilisationen gegeben hat: "*The dawn of history reveals a humanity already civilised. Perhaps it reveals a civilisation already old*." (600)

Es ist nun weder richtig, daß in einer Zivilisation die politische Entwicklung zwingend zur Demokratie führt, noch garantiert ein hoher Stand der Entwicklung einer Zivilisation, daß sie nicht wieder dem Barbarentum zum Opfer fallen kann. Chesterton belegt diese Dialektik in der Geschichte am Beispiel der ägyptischen und der babylonischen Hochkultur.

Ägypten ist das Musterbeispiel einer Kultur, die einen der evolutionistischen Vorstellung

entgegengesetzten Weg geht. Zwar entwickelt sie sich aus einfachen Formen zu einer hochkomplexen Zivilisation, aber die Zunahme der Komplexität dieser Gesellschaft führt nicht selbstverständlich zur demokratischen Herrschaft, sondern baut im Gegenteil existierende Elemente der Mitsprache zugunsten einer umfassenden Zentralisierung und Konzentration der Macht in den Händen weniger ab. Am Ende der Entwicklung steht nicht die Demokratie, sondern der Despotismus: "*Egypt exhibits, in that brief record of its remotest beginnings, the primary problem of liberty and civilisation. It is the fact that men actually lose variety by complexity. We have not solved the problem properly any more than they did; but it vulgarises the human dignity of the problem itself to suggest that even tyranny has no motive save in tribal terror*." (601) Insofern ist die Geschichte Ägyptens unbeschadet des zeitlichen Abstands, der uns von der Blütezeit dieser Zivilisation trennt, ein Paradigma möglicher Entiwicklungen in der Gegenwart, denn kein Evolutionsprozeß garantiert der Menschheit die Zunahme der Freiheit und Demokratie in ihren gesellschaftlichen Institutionen. "*That is what I mean by saying that the history of the Egyptian territory is in this the history of the earth; and directly denies the vulgar assumption that terrorism can only come at the beginning and cannot come at the end*." (602)

Weder ist der Despotismus als politische Herrschaftsform für immer überwunden, noch besteht Gewißheit darüber, daß eine einmal erreichte Stufe der Zivilisation nicht wieder verloren gehen kann. Der hohen Stufe der Entwicklung kann eine höhere, aber ebenso der Rückfall in das Barbarentum folgen. Die babylonische Kultur dient Chesterton als Beispiel einer Zivilisation, die zerstört und durch eine militärisch gewalttätigere, aber weniger entwickelte abgelöst wird. Die Geschichte Babylons stellt sich nicht als kontinuierliche Entwicklung dar, sondern als permanente Verteidigung des schon Erreichten. Immer wieder wird das babylonische Reich von außen bedroht, bis es schließlich den Barbaren zum Opfer fällt. "*The history of Babylonia is largely the history of its defence against the desert hordes; who came on at intervals of a century or two and generally retreated as they came*." (603) Als schließlich mit dem Islam erneut Eroberer in das Zweistromland vordringen, ist die babylonische Zivilisation vergangen: "*Presumably in prehistoric times, and certainly in historic times, those wanderers went westward to waste whatever they could find. The last time they came they found Babylon vanished; but that was in historic times and the name of their leader was Mahomet*." (604)

Die Geschichte kann folglich nicht als Evolution begriffen werden, zumindest insofern dieser Begriff eine Höherentwicklung des Menschen in einem politischen und moralischen Sinn verspricht. Die Gegenwart steht vor den gleichen Problemen wie die Vergangenheit. Sie ist wie diese ein Ort des politischen Terrors und des Barbarentums: "*According to the real records available, barbarism and civilisation were not successive stages in the progress of the world. They were conditions that existed side by side, as they still exist side by side*." (605)*Wells* kann als Evolutionist nicht mit der Existenz des Bösen in der Geschichte umgehen. Er geht davon aus, daß es von allein verschwinden wird und weiß nicht, daß man sich dagegen entscheiden muß. Auch hier ist das Dogma humaner, denn es gestattet nicht, vom Leben zu sprechen, als sei es nicht bedroht und dadurch an der Realität vorbeizugehen.

>Inhaltsverzeichnis

(2) Die Wahrheit der Heiden

Wie Chesterton den Höhlenmenschen und die antiken Zivilisationen durch das Dogma als relevant für uns begreifen kann, würdigt er auch die Zugriffe auf die Welt, die dem Christentum vorausgingen, von seinem Standpunkt aus. Sie sind ein authentischer Begriff von ihr und besitzen Autorität für den Menschen. Sie stellen nicht Projektionen seiner selbst dar, sondern einen Entwurf von dem, was nicht er selbst ist, und sie stellen einen Bezug dazu her: "*Man is not indeed the idol; but man is almost everywhere the idolator. And these multitudinous idolatries of mankind have something about them in many ways more human and sympathetic than modern metaphysical abstractions*." (606) Die

Nichtchristen besitzen in ihren Religionen und Philosophien ein echtes Wissen von der Situation des Menschen: "*These men were conscious of the Fall if they were conscious of nothing else; and the same is true of all heathen humanity*." (607)

Aber nicht nur die Existenz des Bösen und die Sehnsucht nach einer anderen Welt findet in den Religionen ihren Ausdruck, sondern die Existenz Gottes selbst. Er existiert in ihnen zumindest als Frage: "*It is not exactly what we mean by the presence of God; in a sense it might more truly be called the absence of God. But absence does not mean non-existence; and a man drinking the toast of absent friends does not mean that from his life all friendship is absent. It is a void but it is not a negation. It is something as positive as an empty chair*." (608) Es gibt in den nichtchristlichen Religionen Elemente, die Tatsachen des christlichen Dogmas sind.

Chesterton kritisiert den abstrakten Vergleich der Religionen durch die.Wissenschaft. Er ist der Ansicht, daß *Wells* Versuch, alle Religionen auf eine Stufe zu stellen, weder den nichtchristlichen Religionen, noch dem Christentum gerecht wird. *Wells* identifiziert miteinander, was man nicht identifizieren kann, weil er einen falschen Begriff von ihnen hat: "*We are accustomed to see the names of the great religious founders all in a row: Christ; Mahomet; Buddha; Confucius. But in truth this is only a trick; another of these optical illusions by which any object may be put into a particular relation by shifting to a particular point of sight. Those religions and religious founders, or rather those whom we choose to lump together as religions and religious founders, do not really show any common character*." (609)

Der Begriff der Religion, der die Religonen von ihrer Entstehung und ihrer äußerlichen Erscheinungsform her unterscheidet, geht nicht tief genug. Er untersucht nicht ihren Zugriff auf die Welt und kann deshalb auch nicht feststellen, wie der Mensch in ihnen verstanden wird. Die Religionen werden nicht als Lebensentwürfe und in ihrem Wert für den Menschen gewürdigt, weil man nicht angeben kann, welche Tatsachen des Lebens sie durch ihren Begriff entdecken und welche nicht. *Wells*, der sie ohne weiteres identifiziert, erzeugt eine schlechte Einheit, in der die Eigenarten, lokalen Besonderheiten und eigenständigen Traditionen der Menschheit untergehen.

Chesterton schlägt deshalb eine dogmatische Bestimmung der Religionen vor, die im Ansatz eine Theologie der Religionen ist. Indem er so vorgeht, kann er demonstrieren, daß bei *Wells* die Religionen und Weltanschauungen nicht als sie selbst existieren. "*Instead of dividing religion geographically, and as it were vertically, into Christian, Moslem, Brahmin, Buddhist, and so on, I would divide it psychologically and in some sense horizontally; into the strata of spiritual elements and influences that could sometimes exist in the same country, or even in the same man. Putting the Church apart for the moment, I should be disposed to divide the natural religion of the mass of mankind under such headings as these: God; The Gods; the Demons; the Philosophers*." (610)

Der Kategorie 'God' ordnet Chesterton das Judentum zu. 'Gods' and 'Demons' bezeichnen zwei Formen der menschlichen Erkenntnis im Mythos. Die 'Philosophers' stehen für die Suche der menschlichen Vernunft nach der Wahrheit. Grundlegend in Chestertons Einteilung ist die Trennung und Gegenübersetzung von Mythos und Vernunft. Er ordnet dem Mythos die menschliche Erkenntnis zu, die sich der Geschichten, der Bilder und der dichterischen Vorstellungskraft bedient, und der Vernunft das begriffliche Erkenntnisvermögen.

Aufgabe der Theologie der Religionen ist es, jeweils zu bestimmen, was in den Mythologien und Philosophien der Menschheit unter den Begriff des Christentums fällt und was nicht. Eine solche dogmatische Bestimmung der Religionen ist objektiv, weil sie konkret ist. Sie kann Tatsachen feststellen und damit eigene und fremde Identität erfassen. *Wells* verschwommene Einheit der Religionen dagegen zerstört Identität, weil in ihr keine von ihnen sie selbst ist.

>Inhaltsverzeichnis

a) Erkenntnis in Geschichten: Mythos

Die Mythologie ist der Ausdruck eines schöpferischen Umgangs mit der menschlichen Erfahrungswirklichkeit und erreicht in einem bestimmten Sinn diese selbst. Chesterton betrachtet sie als eine Form der Kunst und unterscheidet eine 'helle' und eine 'dunkle' Form des Mythos: Die Tagträume oder 'Götter' und die Nachtmahre oder 'Dämonen'. Liegt der Akzent bei den Tagträumen mehr auf der Erkenntnis der Wahrheit, sieht Chesterton in den Nachtmahren den Versuch der Menschheit, mit den dunklen Kräften ein Bündnis einzugehen, um die Natur zu beherrschen, Er ordnet den Dämonen die Praxis der Magie zu. Beide Formen des Mythos sind Versuche der Vergöttlichung der Welt und sie sind beispielsweise in der Natur- oder der Teufelsanbetung gegeben.

Der Mythos kann nicht als bloße Verschleierung der menschlichen Situation abgetan werden. Chesterton fordert deshalb von der Wissenschaft, die sich mit dem Mythos auseinandersetzt, daß sie ihn als Tatsache der menschlichen Erfahrung versteht und ihn auch in seinem Bezug auf die Erfahrung interpretiert: "*When the professor is told by the barbarian that once there was nothing except a great feathered serpent, unless the learned man feels a thrill and a half temptation to wish it were true, he is no judge of such things at all*." (611)

Der Mythos ist eine Form der Wahrheit und ein Modell von Erzählungen über das Leben. Diese Geschichten sind jedoch keine leere Fiktion des Lebens, sondern entdecken etwas an ihm. Sie haben nicht nur Sinn, sondern auch Bedeutung: "*To compare them to dreams is not to deny that dreams can come true. To compare them to travellers' tales is not to deny that they may be true tales, or at least truthful tales. In truth they are the sort of tales the traveller tells to himself. All this mythological business belongs to the poetical part of men. It seems strangely forgotten nowadays that a myth is a work of imagination and therefore a work of art. It needs a poet to make it*." (612)

Der Mythos erfaßt in seinen Erzählungen tatsächlich etwas von der Objektivität; des Lebens. Man kann ihn als Erfahrungsschema betrachten. Insofern kann er allgemeine Geltung haben. Jeder Mensch ist möglicher Mythenschöpfer, weil alle Menschen vor der Aufgabe stehen, die Welt auszulegen. Chesterton bezweifelt deshalb, ob man die Verwandtschaften in der Motivik der Mythen auf einen gemeinsamen Ursprung der Mythen zurückführen muß. Er hält es für weit wahrscheinlicher, daß ihre Ähnlichkeit auf den Gemeinsamkeiten in der menschlichen Erfahrung beruht. Mythen stellen die gleichen Tatsachen des Lebens fest. "*I confess I doubt the whole theory of the dissemination of myths or (as it commonly is) of one myth. It is true that something in our nature and conditions makes many stories similar; but each of them may be original. One man does not borrow the story from the other man, though he may tell it from the same motive as the other man*." (613)

Der Wert der Mythologie liegt in ihrer Ortsgebundenheit und Regionalität. Sie verkörpert in ihrem Reichtum eine Vielzahl von Orten, an denen der Mensch das Unbeschränkte in der Beschränktheit der eigenen Erfahrung erfaßt. In unterschiedlichen Sinnhorizonten begreift sie etwas von der Bedeutung der Wirklichkeit. "*The poet feels the mystery of a particular forest; not of the science of afforestation or the department of woods and forests. He worships the peak of a particular mountain, not the abstract idea of altitude. So we find the god is not merely water but often a special river; he may be the sea because the sea is single like a stream; the river that runs round the world*." (614)

Die Geschichten, die das Volk von der Welt und von den Göttern erzählt, machen die Wirklichkeit konkret. Sie sprechen nicht von der Welt als einem Stäubchen im All, sondern von der Welt als einem Ort, an dem sich das Leben abspielt: "*Men of the people, like the shepherds, men of the popular*

tradition, had everywhere been the makers of the mythologies. It was they who had felt most directly, with least cheek or chill from philosophy or the corrupt cults of civilisation, the need we have already considered; the images that were adventures of the imagination; the mythology that was a sort of search; the tempting and tantalising hints of something half-human in nature; the dumb significance of seasons and special places. They had best understood that the soul of a landscape is a story and the soul of a story is a personality." (615)

Die Macht des Mythos liegt wie die der Dichtung in der Realitätshaltigkeit seiner Bilder. Man entdeckt etwas an der Wirklichkeit mit ihnen: "*The power even in the myths of savages is like the power in the metaphors of poets*." (616) Die Metaphern des Mythos sind nicht seine Schwäche, sondern seine Stärke. Sie rühren an das Geheimnis der menschlichen Existenz und geben in unvollkommener Weise eine Antwort auf die Frage nach dem Leben selbst, wenn sie auch unscharf und von phantastischer Gestalt sein mag: "*Behind all these things is the fact that beauty and terror are very real things and related to a real spiritual world; and to touch them at all, even in doubt or fancy, is to stir the deep things of the soul*." (617)

Die Sinnlichkeit, Anschaulichkeit und Weltlichkeit des Mythos gibt ihm dogmatisches Gewicht. Er erzählt vom Menschen, wie er wirklich ist: "*Mythology had many sins; but it had not been wrong in being as carnal as the Incarnation*." (618)

>Inhaltsverzeichnis

b) Der Weg der Vernunft: Philosophie

Der Volkstümlichkeit und Anschaulichkeit des Mythos, der die Wahrheit in Bildern sucht, stellt Chesterton die Suche nach der Wahrheit mit Hilfe des philosophischen Denkens gegenüber. Mythos und Vernunft seien beide in der Antike gegenwärtig gewesen, aber nie aufeinander bezogen worden. Die Philosophie konnte dem Mythos keine Vernunft zubilligen, und der Mythos vermißte in der Philosophie das Leben und die Vielfalt der Bilder und Geschichten. Mythos und Vernunft ignorierten sich gegenseitig. "*The general compromise remained; whether it was that the Greeks thought their myths a joke or that they thought their theories a joke. There was never any collision in which one really destroyed the other, and there was never any combination in which one was really reconciled with the other. They certainly did not work together; if anything the philosopher was the rival of the priest*." (619)

Die Geschichten und ihr Begriff bleiben getrennt. Einzelne Philosophen greifen den volkstümlichen Mythos an, aber, es gelingt ihnen nicht, ihn zu zerstören oder ihn zu würdigen. Die philosophische Erkenntnis bleibt isoliert und auf Eliten beschränkt, obwohl sie grundlegende Entdeckungen für den Menschen enthält. Aristoteles entdeckt die Sozialität des Menschen, die ihn, obwohl er Teil der Natur ist, von der Natur unterscheidet. Der Mensch ist ein politisches Wesen: "*Aristotle annihilated a hundred anarchists and nature-worshipping cranks by the fundamental statement that man is a political animal.*" (620) Darüberhinaus erkennt er die Einheit von Geist und Materie im Menschen und die grundlegende Bedeutung ihrer Zuordnung für das Verständnis seiner Existenz, was ihn von Plato unterscheidet: "*Aristotle anticipated more fully the sacramental sanity that was to combine the body and the soul of things; for he considered the nature of man as well as the nature of morals, and looked to the eyes as well as to the light*." (621)

Ebenso bedeutsam ist Plato, der die Objektivität von Ideen entdeckt, wenn er auch dazu neigt, über ihrer Existenz ihren Erfahrungsbezug zu vergessen: "*Plato in some sense anticipated the Catholic realism, as attacked by the heretical nominalism, by insisting on the equally fundamental fact that ideas are realities; that ideas exist just as men exist. Plato however seemed sometimes almost to fancy that ideas exist as*

men do not exist; or that the men need hardly be considered where they conflict with the ideas." (622)

Konfuzianismus und Buddhismus, die meist zu den Weltreligionen gerechnet werden, ordnet Chesterton ebenfalls seiner Kategorie 'Philosopher' zu. In *Konfuzius* sieht er nicht einen Religionsstifter, sondern einen Weisen. Seine große Leistung besteht in den Institutionen, die er grundgelegt hat: "*Confucius was not there to bring a message from heaven to humanity, but to organise China; and he must have organized it exceedingly well. It follows that he dealt much with morals; but he bound them up strictly with manners*." (623)

Auch die Philosophie hat Sinn und Bedeutung. Aber im Unterschied zur Mythologie, deren Sinnlichkeit und Bildhaftigkeit den Begriff vermissen läßt, leidet die Philosophie am entgegengesetzten Mangel. Sie fällt dem Begriff zum Opfer und identifiziert ihn mit der Wirklichkeit. Ihr fehlt der Wirklichkeitssinn der Bilder und Geschichten und sie bleibt deshalb dem Volkstümlichen fremd. Die Philosophen vereinfachen das Leben der Geschichten zu bloßen Strukturen. Sie erzählen nicht, sondern abstrahieren: *"But the point about them is that they all think that existence can be represented by a diagram instead of a drawing; and the rude drawings of the childish myth-maker are a sort of crude and spirited protest against that view. They cannot believe that religion is really not a pattern but a picture*." (624) Die Philosophie ist immer in der Gefahr eine Vernunft zu sein, die das Leben verkürzt oder überformt*: "Sometimes the philosopher paints the disc all black and calls himself a pessimist; sometimes he paints it all white and calls himself an optimist; sometimes he divides it exactly into halves of black and white and calls himself a dualist ...* " (625)

Weder Mythologie noch Philosophie sind Entwürfe des Lebens, die es adäquat verkörpern. Chesterton bescheinigt ihnen vorläufigen Charakter. Dennoch kann man ihnen ihre Bedeutung nicht absprechen. Sowohl ihre Fragestellungen als auch ihre Antworten besitzen Wert. Als sich im Christentum ein neuer Begriff des Lebens offenbart, kann es sich auf sie beziehen und zeigen, daß es die Fragen besser stellt und die umfassenderen Antworten gibt.

>Inhaltsverzeichnis

c) Die Dekadenz der Antike

Das römische Reich am Vorabend der Geburt des Christentums ist eine pluralistische Gesellschaft. Götter, Dämonen und Philosophen, alle Formen von Religionen und Weltanschauungen stehen nebeneinander. Es ist eine aufgeklärte und tolerante Zeit. Der Mythos beginnt seine Kraft zu verlieren, denn die Götter sterben*: "The urban mob became enlightened; that is, it lost the mental energy that could create myths. All round the circle of the Mediterranean cities the people mourned for the loss of gods and were consoled with gladiators*." (626) Aber auch die Philosophie ist nicht in der Lage, etwas Neues an die Stelle der verlorenen Mythen zu setzen. Es herrscht eine allgemeine Orientierungslosigkeit in der Pluralität der Meinungen und Überzeugungen, die alle mit dem gleichen Anspruch auf Anerkennung auftreten: "*That unnatural simplification of everything into one system or another, which we have noted as the fault of the philosopher, revealed at once its finality and its futility. Everything was virtue or everything was happiness; or everything was fate or everything was good or everything was bad; anyhow, everything was everything and there was no more to be said; so they said it*." (627)

Die antike Gesellschaft behilft sich mit einem großen Kompromiß, in dem selbst der Atheismus möglich geworden ist.. Die Einheit des Reiches ist bloß verwaltungsmäßiger Natur, und der Preis der indifferenten Toleranz ist der Verlust der Verbindlichkeit einer bestimmten Weltanschauung. Dies führt zu einer Relativierung aller Erkenntnisansprüche. "*A convenient compromise had been made between all the multitudinous myths and religions of the Empire; that each group should worship freely and merely give*

a sort of official flourish of thanks to the tolerant Emperor, by tossing a little incense to him under his official title of Divus." (628)

Aber die Antwort auf die Suche der Mythen und die Fragen der Philosophen existiert, sie wird nur nicht wahrgenommen. Gott selbst hatsich dem Volk Israel offenbart. Dennoch bleibt ein so gewaltiges Werk wie etwa das Buch Hiob der römischen Zivilisation verborgen. Der Gott der Juden scheint nur einer unter anderen Göttern: "*It is a sign of the way in which the Jews stood apart and kept their tradition unshaken and unshared, that they should have kept a thing like the Book of Job out of the whole intellectual world of antiquity. It is as if the Egyptians had modestly concealed the Great Pyramid*." (629) Doch dieser Gott Israels, der Gott eines kleinen Volkes, offenbart sich als die Wahrheit der menschlichen Existenz überhaupt: "*As it was, while the whole world melted into this mass of confused mythology, this Deity who is called tribal and narrow, precisely because he was what is called tribal and narrow, preserved the primary religion of all mankind. He was tribal enough to be universal. He was as narrow as the universe*." (630) Die Welt verdankt Gott den Juden: "*It is true in this sense, humanly speaking, that the world owes God to the Jews.*" (631)

In Jesus Christus kommt die Suche des Mythos an ihr Ziel und die Philosophie erhält Antwort auf ihre Fragen. Das Ende der römischen Welt ist der Beginn des Lebens einer Religion, in der die Zweiteilung von Mythos und Vernunft nicht mehr existiert. Das Christentum erzählt eine Geschichte, die vor der Vernunft besteht, weil der Mensch im Glauben die Identität des Lebens mit sich selbst entdeckt: "St.Paul said that the Greeks had one altar to an unknown god. But in truth all their gods were unknown. And the real break in history did come when St.Paul declared to them whom they had ignorantly worshipped." (632)

>Inhaltsverzeichnis

4.4.3 Jesus Christus: 'The Strangest Story in the World'

Im zweiten Teil von '*The Everlasting Man*' mit dem Titel '*On the Man called Christ*' versucht Chesterton das Christentum so zu beschreiben, daß seine spezifischen Merkmale zum Vorschein kommen, die es von allen anderen Religionen unterscheiden. Er demonstriert, daß das Dogma der Kirche den Glauben nicht deformiert, wie *Wells* behauptet, sondern seine Identität ausmacht. Es verkörpert weder einen Mythos, der die Wahrheit verschleiert, noch eine Philosophie, die die konkrete Geschichte verkürzt. Das Dogma ist eine abgekürzte Erzählung von der interessantesten Geschichte, die es gibt. Es erfaßt Sinn und Bedeutung des Lebens von Jesus Christus. Der Glaube an ihn ist die Vernunft der Geschichte und die Theologie deshalb eine Philosophie der Geschichten. Durch das Dogma kann jeder Mensch erkennen, wer er wirklich ist. Es ist der Schlüssel zur Wirklichkeit.

>Inhaltsverzeichnis

(1) Die Geschichte Gottes

Die Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk war der antiken Welt verborgen geblieben. Gott wurde erst durch die Geschichte seines Sohnes für alle Menschen sichtbar. Das Leben Jesu verkörpert in jedem Sinn die "*strangest story in the world*", wie Chesterton ein Kapitel seines Buches überschreibt. Mit ihm beginnt "*The second half of human history*" (633). Indem Gott Mensch wird, und das Absolute sich in in der Relativität einer Lebensgeschichte inkarniert, wird die universale Bedeutung der vielen widersprüchlichen und vielfältigen Geschichten der Menschen in ihrer scheinbaren Beliebigkeit und Belanglosigkeit offenbar. Im Zentrum des Christentums steht der Mensch, denn Gott selber ist Mensch

geworden. "*A mass of legend and literature, which increases and will never end, has repeated and rung the changes on that single paradox, that the hands that had made the sun and stars were too small to reach the huge heads of the cattle. Upon this paradox, we might almost say upon this jest, all the literature of our faith is founded*." (634)

Chesterton beginnt den zweiten Teil folgerichtig mit einer Interpretation der Weihnachtsgeschichte, denn die Inkarnation ist die Antwort auf das Suchen des Mythos und die Fragen der Vernunft. Ein Kind ist der Herrscher der Welt.

>Inhaltsverzeichnis

a) Weihnachten - Gott in der Höhle

Chesterton beruft sich in seiner Interpretation der Geschichte von der Geburt Jesu auf eine volkstümliche Tradition, die seiner Meinung nach zu wenig Beachtung gefunden hat. Jesus sei möglicherweise nicht in einem Stall, sondern in einer der Höhlen geboren worden, die heute noch in Palästina zur Unterbringung des Viehs dienen. Die Tiere, die bei der Geburt anwesend waren, seien ein deutlicher Hinweis darauf. *"There is even a shadow of such a fancy in the fact that animals were again present; for it was a cave used as a stable by the mountaineers of the uplands about Bethlehem; who still drive their cattle into such holes and caverns at night*." (635)

Von der Höhle, in der Jesus geboren wird, schlägt Chesterton den Bogen zum Beginn der Menschheitsgeschichte, die er in einer Höhle mit den Bildern von Tieren an der Wand ihren Anfang nehmen ließ. Gott verschmähte es nicht, ein 'Höhlenmensch' zu werden und in der 'primitivsten' Form des menschlichen Lebens selbst da zu sein*: "God also was a Cave-Man, and had also traced strange shapes of creatures, curiously coloured, upon the wall of the world; but the pictures that he made had come to life*." (636)

Die Inkarnation Gottes in der Welt, ja sogar 'unter' der Welt in einer Höhle, hat ein für alle mal und auf grundlegende Weise die Stellung des Menschen und seine Würde festgehalten und bestimmt: "*It would be vain to attempt to say anything adequate, or anything new, about the change which this conception of a deity born like an outcast or even an outlaw had upon the whole conception of law and its duties to the poor and outcast. It is profoundly true to say that after that moment there could be no slaves*." (637) War es bis zu diesem Zeitpunkt,der Geschichte der Menscheit möglich gewesen, daß die Geschichte des einzelnen in den Geschichten von den Göttern verlorenging, oder auf einen philosophischen Begriff gebracht wurde, der sie verkürzte und ihre Authentizität bestritt, so entdeckte das Leben jetzt die Voraussetzungen seiner Übereinstimmung mit sich selbst. Der Gott, der ein 'Höhlenmensch' war, erzählte die erste wahrhaft menschliche Geschichte vom Menschen. "*Individuals became important in a sense in which no instruments can be important. A man could not be a means to an end, at any rate to any other man's end*." (638)

Die getrennten Wege, die der Mythos und die Vernunft gegangen waren, und die Chesterton im ersten Teil von '*The Everlasting Man*' nachzeichnet, treffen am Geburtsort Jesu aufeinander. Er interpretiert die Gestalten der Weihnachtageschichte als Verkörperungen und Symbole der Suche der Menschheit nach der Wahrheit.

Da sind zunächst die Hirten, die die Geburt Jesu miterleben. Sie sind die Vertreter des Volkes und der 'Mythenmacher' und werden in Bethlehem Zeugen des Beginns einer menschlichen Geschichte, die göttlich ist, ohne ein Mythos zu sein. Das volkstümliche Bewußtsein des Mythos von der Bedeutung des Lebens selbst und dem Eigenwert seiner sinnlichen und materiellen Existenz bestätigt sich und wird in

Jesus neu gedeutet: "*And the thing they found was of a kind with the things they sought. The populace had been wrong in many things; but they had not been wrong in believing that holy things could have a habitation and that divinity need not disdain the limits of time and space*." (639)

Auf völlig neue Weise findet der Traum von der Absolutheit des Menschlichen eine Antwort. Die Sehnsucht in den Geschichten, die im Menschen mehr zu finden glaubten als nur das Menschliche und Vergängliche, war kein vermessener Wahn, sondern bezog sich auf die Realität: "*The place that the shepherds found was not an academy or an abstract republic; it was not a place of myths allegorised or dissected or explained or explained away. It was a place of dreams come true. Since that hour no mythologies have been made in the world. Mythology is a search*." (640)

Aber auch die Philosophen haben die Botschaft gehört. Kaspar, Melchior und Balthasar, die Weisen aus dem Morgenland, begegnen dem Leben selbst, das immer mehr ist als die Begriffe, die man von ihm bilden kann. Auch die Philosophie, die sich in den bunten Geschichten und Bildern der Mythologien nicht beruhigen konnte, findet die Antwort an einer Kinderkrippe: "*They were those who sought not tales but the truth of things; and since their thirst for truth was itself a thirst for God, they also have had their reward. But even in order to understand that reward, we must understand that for philosophy as much as mythology, that reward was the completion of the incomplete*." (641) Die Denker entdecken gemeinsam mit dem Volk den Glauben und seine Universalität: "*It is the realisation of this truth that gives its traditional majesty and mystery to the figures of the Three Kings; the discovery that religion is broader than philosophy and that this is the broadest of religions, contained within this narrow space*." (642)

Neben den Philosophen und den Hirten, die die Existenz des Guten im Menschen vertreten, ist auch das Böse bei der Geburt Jesu gegenwärtig. Herodes steht für die 'Dämonen' und die zerstörerische Dimension des Mythos, wo sich das Leben in Magie und der Verehrung des Bösen selbst vergißt: *"Unless we understand the presence of that Enemy we shall not only miss the point of Christianity, but even miss the point of Christmas.*" (643) Während sich die 'Tagträume' des Mythos durch die Botschaft des Christentums bestätigen, werden seine dunklen Seiten, die 'Nachtmahre', zerstört und überwunden. Der Gott in der Höhle arbeitet subversiv an der Entkräftung aller Entwürfe des Lebens, die sich dem Bösen verschreiben. In Christus ist es besiegt: "*There is in this buried divinity an idea of undermining the world; of shaking the towers and palaces from below; even as Herod the great king felt that earthquake under him and swayed with his swaying palace*." (644)

Der neue Begriff des Lebens verändert das Leben. Der Mensch kann sich im Glauben gegen das Böse entscheiden. Insofern ist der Glaube revolutionär. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte seiner revolutionären Kraft. Das Christentum wird der Welt gefährlich: "*Those who charged the Christians with burning down Rome with firebrands were slanderers; but they were at least far nearer to the nature of Christianity than those among the moderns who tell us that the Christians were a sort of ethical society, being martyred in a languid fashion for telling men they had a duty to their neighbours, and only mildly disliked because they were meek and mild*." (645)

Chesterton findet in der Weihnachtsgeschichte ein Bild, das er im Sinn seiner Auffassung vom Glauben interpretieren kann: " *... the purpose in this place is merely to sum up the combination of ideas that make up the Christian and Catholic idea, and to note that all of them are already crystallised in the first Christmas story*." (646) Er hält drei Aspekte des Glaubens fest.

Das Christentum steht der Welt nicht feindlich gegenüber. Der Glaube ist eine Größe des Lebens und seine Weltlichkeit keine Selbstentfremdung, sondern ein Prinzip seiner Existenz. Er ist ein Lob der Materie. Das Absolute existiert nicht jenseits der Welt, sondern ist eine Tatsache der Erfahrung: "*The first is the human instinct for a heaven that shall be as literal and almost as local as a home. It is the idea pursued by all poets and pagans making myths; that a particular place must be the shrine of the*

god or the abode of the blest; that fairyland is a land; or that the return of the ghost must be the resurrection of the body." (647) Chesterton behauptet den Glauben als Tatsache des Lebens. Er besitzt eine praktische Dimension.

Ein weiterer Aspekt des Glaubens ist seine Entdeckungskapazität. Er stellt einen Lebensentwurf dar, der den Entwürfen der Mythologien und Philosophien überlegen ist: "*The second element is a philosophy larger than other philosophies; larger than that of Lucretius and infinitely larger than that of Herbert Spencer*." (648) Die Philosophle des Glaubens ist universal, denn alle Menschen können sich als sie selbst auf sie beziehen. Der Glauben überformt das Leben in der Vielgestaltigkeit seiner Erkenntnisse nicht, sondern entdeckt deren Bedeutung, erschließt sie und hält sie fest. Er ist eine universale Philosophie des Lebens: "*It sees life with thousands of eyes belonging to thousands of different sorts of people, where the other is only the individual standpoint of a stoic or an agnostic. It has something for all moods of man, it finds work for all kinds of men, it understands secrets of psychology, it is aware of depths of evil, it is able to distinguish between real and unreal marvels and miraculous exceptions, it trains itself in tact about hard cases, all with a multiplicity and subtlety and imagination about the varieties of life which is far beyond the bald or breezy platitudes of most ancient or modern moral philosophy. In a word, there is more in it; it finds more in existence to think about; it gets more out of life*." (649)

Chesterton behauptet den Glauben als eine Tatsache des Denkens. Er besitzt eine theoretische Dimension.
Der Glaube fordert zu Entscheidungen im Leben heraus. Seine Theorie von ihm ist ein Prüfstein. Sie ist nicht eine Zugabe zur Praxis, sondern ihre Perspektive. Deshalb verlangt er bestimmte Handlungsweisen und lehnt andere ab: "*And the third point is this: that while it is local enough for poetry and larger than any other philosophy, it is also a challenge and a fight*." (650) Wenn man sich im Glauben für die Wirklichkeit entscheidet, macht man sich auf einen Weg, der ein 'Kampf' ist. Es ist ein Weg, auf dem es reale Auseinandersetzung mit realen Siegen und Niederlagen und ein reales Ziel gibt. Man kann auf diesem Weg seine Identität gewinnen oder sie verlieren. Der Glaube initiiert und kontrolliert das Handeln, in dem sich die Wahrheit einer bestimmten Existenz offenbart: "*It gets every kind of man to fight for it, it gets every kind of weapon to fight with, it widens its knowledge of the things that are fought for and against with every art of curiosity or sympathy; but it never forgets that it is fighting*." (651) Der dritte Aspekt des Glaubens ist seine Handlungsdimension.

Diese drei Dimensionen im Glauben und die Art und Weise wie sie aufeinander bezogen sind, machen die Einzigartigkeit und den Wirklichkeitsgehalt des Christentums aus. Es läßt sich von sich selbst her, seiner Praxis, seiner Theorie und seiner Tätigkeit in der Welt, von allen anderen Religionen unterscheiden. Sein Dogma ist ein anderer Begriff der Wirklichkeit: "*It is simply not true to say that other religions and philosophies are in this respect its rivals. It is not true to say that any one of them combines these characters; it is not true to say that any one of them pretends to combine them*." (652) Der christliche Glaube ist ein Novum in der Geschichte. Er hat sie und die Geschichten der Menschen in ihr tatsächlich verändert und verändert sie immer wieder, weil er eine Handlungsperspektive verkörpert, in der das Leben zu sich selbst findet: "In other words: this combination of ideas has emphatically, in the much disputed phrase, altered human nature. There is really a difference between the man who knows it and the man who does not." (653)

>Inhaltsverzeichnis

b) Der Jesus der Evangelien

Chesterton betont zu Beginn von '*The Everlasting Man*', daß er sein Buch im wesentlichen für

Nichtchristen geschrieben habe. Folgerichtig gibt er dem Neuen Testament einen hohen Stellenwert, denn es ist derjenige Zugang zur Offenbarung, der allen Menschen offensteht. Wer das Neue Testament liest, aus welcher Motivation heraus auch immer, begegnet ihr. Auch für die Nichtchristen und die Kritiker des Christentums ist das Neue Testament immer wieder ein Bezugspunkt.

Oft jedoch wird der Jesus der Evangelien gegen die Kirche ausgespielt: *"We have all heard people say a hundred times over, for they seem never to tire of saying it, that the Jesus of the New Testament is indeed a most merciful and humane lover of humanity, but that the Church has hidden his human character in repellent dogmas and stiffened it with ecclesiastical terrors till it has taken on an inhuman character. This is, I venture to repeat, very nearly the reverse of the truth*." (654) Allen Lesern des Neuen Testaments stellt sich das Problem, sich von den zahlreichen Jesusbildern zu befreien und zu Jesus selbst vorzustoßen, wie er sich in den Evangelien findet. Sowohl die Kritiker, die den Menschen Jesus gegen die vermeintliche Karikatur seines Wesens in den Dogmen in Schutz nehmen, als auch die Kirche selbst, wenn sie von seiner Menschlichkeit oder Göttlichkeit in unangemessener Weise spricht, verweist Chesterton auf die Evangelien selbst, die, würde man sie nur unbefangen lesen, von vornherein den meisten einseitigen Jesusbildern den Boden entzögen. Er bleibt sich aber bewußt, daß die größte Schwierigkeit bei diesem Unternehmen, sich den Evangelien unbefangen zu nähern, eben die zahlreichen Bilder von Jesus sind, die bereits existieren*: "Both for good and evil familiarity fills us with assumptions and associations; and no man of our civilisation, whatever he thinks of our religiony can really read the thing as if he had never heard of it before*." (655)

Chesterton ist ungeachtet dieser Schwierigkeiten, sich von unangemessenen Assoziationen und Vorurteilen zu befreien, der Ansicht, daß die Geschichte Jesu in den Evangelien als solche interessant, überraschend und rätselhaft genug ist, um die Elnzigartigkelt und Absolutheit dieses Lebens wahrzunehmen. Er stellt sich vor, den Evangelien zum erstenmal zu begegnen, und führt einige Beobachtungen an, die er bei seiner Lektüre gemacht hat. Er findet Anknüpfungspunkte, die für jeden Nichtchristen zu einer Begegnung mit der Offenbarung führen könnten: "*I must try to imagine what would happen to a man who did really read the story of Christ as the story of a man; and even of a man of whom he had never heard before. And I wish to point out that a really impartial reading of that kind would lead, if not immediately to belief, at least to a bewilderment of which there is really no solution except in belief*." (656)

Die erste Beobachtung, die Chesterton macht, betrifft das Neue Testament in seiner Gesamtheit als Bericht vom Leben eines großen Mannes. Er findet in ihm eine irritierende Merkwürdigkeit, die allen anderen Geschichten berühmter Männer zuwiderläuft und nicht erfunden sein kann. Das Neue Testament schweigt über Jesus: "*There are a great many things about it which nobody would have invented, for they are things that nobody has ever made any particular use of; things which if they were remarked at all have remained rather as puzzles. For instance, there is that long stretch of silence in the life of Christ up to the age of thirty.*" (657)

Jesus wird nicht als Wunderkind mythisiert. Die längste Zeit seines Lebens bleibt im Dunkeln: "*The ordinary trend of hero-worship and myth-making is much more likely to say the precise opposite. It is much more likely to say (as I believe some of the gospels rejected by the Church do say) that Jesus displayed a divine precocity and began his mission at a miraculously early age*." (658)

Jesus hingegen tritt erst als DreißIgjähriger in die Geschichte und spricht von Anfang an auf unerhörte und nie gehörte Weise vom Leben.

Chesterton beobachtet weiter, daß es keine Platitüden in den Evangelien gibt. Selbst die größten Philosophen haben sich in Wiederholungen und Allgemeinplätzen ergan-gen, hier jedoch ist das nicht der Fall. Der unbefangene Beobachter steht vor etwas Neuem: "*For instance, he would not find the*

ordinary platitudes in favour of peace. He would find several ideals of non-resistance, which taken as they stand would be rather too pacific for any pacifist." (659) Die Worte Jesu sind nicht allgemein und unverbindlich, sondern sie sind revolutionär und fordern zur Umkehr heraus. In den Evangelien findet man nicht den blassen und kitschigen Jesus der Bibelillustrationen, sondern einen Mann, der etwas zu sagen hat: "*The statement that the meek shall inherit the earth is very far from being a meek statement. I mean it is not meek in the ordinary sense of mild and moderate and inoffensive. To justify it, it would be necessary to go very deep into history and anticipate things undreamed of then and by many unreallsed even now*... " (660) Was Jesus sagt, steht allem entgegen, was die Welt zu hören erwarten könnte. Er verkündet keine Binsenwahrheiten, sondern hat eine Botschaft, die Widerspruch herausfordert. Wer sich der Radikalität des Jesus in den Evangelien stellt und sich auf sie einläßt, wird erkennen, daß er mehr ist als das, was aus ihm gemacht wird. " ... *but the moral is that the Christ of the Gospel might actually seem more strange and terrible than the Christ of the Church*." (661)

Immer wieder wird von den Kritikern behauptet, Jesus sei ein 'Kind seiner Zeit' gewesen, und deshalb habe seine Botschaft und insbesondere seine Ethik nur relativen Charakter. Sie könne nicht in unversaler Weise angewandt werden und sei zeitbedingt. Chesterton zeigt, daß eine Lektüre der Evangelien das Gegenteil dieser Auffassung zum Vorschein bringt. Das Erstaunliche an Jesus ist nämlich, daß er in seiner Ethik und in seinem Verhalten innerhalb der jüdischen Gesellschaft gerade kein Kind seiner Zeit war. Ein Beispiel dafür ist das Wort von der Ehescheidung, das unableitbar im Horizont der damaligen Zeit steht: "*But Christ in his view of marriage does not in the least suggest the conditions of Palestine in the first century*." (662) Diese Souveränität und die Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen und kulturellen Merkmalen seiner Zeit ist ein Rätsel*: "The same truth might be stated in another way by saying that if the story be regarded as merely human and historical, it is extraordinary how very little there is in the recorded words of Christ that ties him at all to his own time*." (663)

Selbst wenn man die Worte Jesu nur in literarischer Hinsicht untersucht, entdeckt man ungewöhnliche Dinge. Chesterton hebt die Gleichnisse hervor, wo er insbesondere am 'Gleichnis von den Lilien auf dem Felde' (664) das 'a fortiori' bewundert. Nichts sei eindrucksvoller als die Verwendung des 'um wieviel mehr' in dieser Perikope: "*Merely in a literary sense it would be more of a masterpiece than most of the masterpieces in the libraries; yet it seems to have been uttered almost at random while a man might pull a flower*." (665) Auch die Gleichnisse sind für Chesterton ein Zugang zu den Evangelien, wodurch für jeden die Einzigartigkeit des Menschen Jesus und seiner Botschaft greifbar werden kann.

Das unstetige Wanderleben Jesu ist ein weiterer Anhaltspunkt, von dem aus man das Ungewöhnliche an Jesus entdecken kann. Auch dieser Aspekt seines Lebens wird gemeinhin verharmlost. Sein 'Vagabundendasein' steht in direktem Bezug zu der Tatsache, daß er sich den 'Menschensohn' nennt. Es ist eine Kritik an allen bürgerlichen Lebensformen, die das Beste im Lebens versäumen: *"It is expressed in his own great saying about the holes of the foxes and the nests of the birds, and, like many of his great sayings, it is felt as less powerful than it is, through lack of appreciation of that great paradox by which he spoke of his own humanity as in some way collectively and representatively human; calling himself simply the Son of Man; that is, in effect. calling himself simply man*." (666)

Wie an vielen anderen Punkten seiner Geschichte wird auch hier das Zeugnis der Evangelien vernachlässigt. Sein Umherwandern ist nicht einfach nur eine Folge widriger Umstände, sondern ein Prinzip in seinem Leben. Es ist Ausdruck der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten und Bild einer radikalen Auffassung vom Leben, die nie aus den Augen verliert, daß der Mensch ein Fremder auf der Erde ist: "*It is well to speak of his wanderings in this sense and in the sense that he shared the drifting life of the most homeless and hopeless of the poor. It is assuredly well to remember that he would quite certainly have been moved on by the police, and almost certainly arrested by the police. for having no visible means of subsistence*." (667)

Wer die Evangelien unvoreingenommen liest, kann die Tatsachen in ihnen, die Chesterton anführt, nicht bestreiten. Selbst wenn man Jesus nur als Mensch betrachtet, ist sein Menschsein eine Entdeckung und eine Überraschung: "*If Christ was simply a human character, he really was a highly complex and contradictory human character. For he combined exactly the two things that lie at the two extremes of human variation. He was exactly what the man with a delusion never is: he was wise; he was a good judge. What he said was always unexpected; but it was always unexpectedly magnanimous and often unexpectedly moderate. Take a thing like the point of the parable of the tares and the wheat. It has the quality that unites sanity and subtlety*." (668)

Der Jesus der Evangelien läßt sich nicht auf einen Nenner bringen. Die zahlreichen Bilder von ihm, die es gibt, und die neuen, die immer wieder entworfen werden, schöpfen sein Leben nicht aus. Er bleibt immer mehr, als seine Interpreten in ihm zu sehen vermögen. Chesterton ist der Überzeugung, daß die Lektüre des Neuen Testamente jeden dazu führen kann zu erkennen, daß die Geschichte Jesu mehr ist als nur die Geschichte eines Menschen unter vielen:. "*Even on the purely human and sympathetic side, therefore, the Jesus of the New Testament seems to me to have in a great many ways the note of something superhuman, that is, of something human and more then human*." (669) Von daher kann die Beschäftigung mit dem Leben Jesu zum Verständnis des Christustitels führen. Die Göttlichkeit Jesu und die Rede vom 'Sohn Gottes' sind keine mythologische Überhöhung eines ansonsten gewöhnlichen Lebens, sondern sie begreifen das Ungewöhnliche und Offenbarende an diesem Leben. Die Bedeutung Jesu für die Menschen liegt nicht darin, daß er ein besonders guter Mensch, sondern daß er Gott war. Deshalb kann man sich zu ihm bekennen: "*Nothing short of the extreme and strong and startling doctrine of the divinity of Christ will give that particular effect that can truly stir the popular sense like a trumpet; the idea of the king himself serving in the ranks like a common soldier. By making that figure merely human we make that story much less human*." (670)

>Inhaltsverzeichnis

c) Der Glaube: Die Vernunft der Geschichten

Die Geschichte Gottes mit den Menschen, die in Bethlehem beginnt, stellt etwas Neues dar. Das Leben Jesu, das ein Gegenstand des christlichen Glaubens ist, bildet eine Antwort auf Mythos und Philosophie, die nicht zu erwarten, nicht herzuleiten und nicht zu fordern war. Es ist eine Offenbarung. Der Glaube der christlichen Religion geht über Mythos und Vernunft hinaus: "*The moral of all this is an old one; that religion is revelation. In other words, it is a vision, and a vision received by faith; but it is a vision of reality. The faith consists in a conviction of its reality. That, for example, is the difference between a vision and a day-dream. And that is the difference between religion and mythology*." (671)

Das unterscheidende Merkmal des Christentums im Hinblick auf die anderen Religionen ist der Stellenwert der Geschichte in ihm. Gott offenbart sich in ihr. Die Geschichte Jesu verkörpert die Selbstmitteilung Gottes. Sie ist die einmalige und endgültige Offenbarung der Bedeutung des menschlichen Lebens: "*There is something in the reasonable use of the very word vision that implies two things about it; first that it comes very rarely, possibly that it comes only once; and secondly that it probably comes once and for all*." (672)

Ebensowenig wie der Glaube ein Mythos ist, weil er sich in einem realen Ereignis der Geschichte entdeckt, ebensowenig ist er nur eine Philosophie, denn er ist eine Wirklichkeit und übersteigt so die Begriffe, die man von ihm bildet: "*But if it is not a mythology neither is it a philosophy. It is not a philosophy because, being a vision, it is not a pattern but a picture. It is not one of those simplifications which resolve everything into an abstract explanation...* " (673)

Der Glaube ist eine 'Geschichte', die neue 'Geschichten' hervorbringt, Geschichten, die nicht illusionärer Natur sind, sondern die das Leben selbst verkörpern. "*It is not a process but a story. It has proportions, of the sort seen in a picture or a story; it has not the regular repetitions of a pattern or a process; but it replaces them by being convincing as a picture or a story is convincing. In other words, it is exactly, as the phrase goes, like life. For indeed it is life*." (674)

Das Leben genügt sich selbst nicht. Es kann sich nicht aus sich selbst verstehen, weil es in der Erfahrung dem begegnet, was es überschreitet. Chestertons Begriff der 'story' begreift die Zukunft der menschlichen 'Geschichten' und ihre Offenheit als Ort der Erfahrbarkeit der Transzendenz. Kein Mensch kann seine eigene Geschichte zu Ende erzählen. Wie in 'Orthodoxy' identifiziert Chesterton Gott mit dem 'Autor' der menschlichen Geschichten, in dessen unverfügbarer Freiheit die Entscheidung darüber liegt, zu welchem Ende sie kommen. Das Leben bedarf der Offenbarung, die übernatürlich ist, um das Natürliche zu verstehen: "*And this is why it had to be a revelation or vision given from above. Any one who will think of the theory of stories or pictures will easily see the point. The true story of the world must be told by somebody to somebody else*." (675)

Der Glaube ist die Vernunft der Geschichten. Seine 'Philosophie der Geschichten' erschließt die Gesamtheit des menschlichen Lebens in seiner Einheit von Geschichten und Reflexion auf diese Geschichten als Geschichte. "*The Catholic faith is the reconciliation because it is the realisation both of mythology and philosophy. It is a story and in that sense one of a hundred stories; only it is a true story. It is a philosophy and in that sense one of a hundred philosophies; only it is a philosophy that is like life. But above all, it is a reconciliation because it is something that can only be called the philosophy of stories. That normal narrative instinct which produced all the fairy-tales is something that is neglected by all the philosophies - except one. The Faith is the justification of that popular instinct; the finding of a philosophy for it or the analysis of the philosophy in it*." (676)

Der Glaube ist ein Entwurf des Lebens, der die den Geschichten des Lebens innewohnende Vernunft offenbart. Er stellt eine Orientierung dar, die die Orte des Lebens nennt, an denen das Leben sich selber begreifen und zu sich selbst entscheiden kann: "*Exactly as a man in an adventure story has to pass various tests to save his life so the man in this philosophy has to pass several tests and save his soul. In both there is an idea of free will operating under conditions of design; in other words, there is an aim and it is the business of a man to aim at it; we therefore watch to see whether he will hit it*." (677)

Dieser Entwurf des Lebens, die Vernunft der Geschichten, ist dem Leben selbst nicht fremd. Er verkörpert es. Er ist keine Anmaßung, die es von sich selbst wegführt, sondern in ihm entdeckt es sich selbst. Im Glauben an diese 'Philosophie der Geschichten' offenbart sich die Wahrheit der Geschichte und damit die Bedeutung der eigenen Existenz. Der Glaube ist eine Offenbarung des Lebens: "*It is one among many stories; only it happens to be a true story. It is one among many philosophies; only it happens to be the truth. We accept it; and the ground is solid under our feet and the road is open before us. It does not imprison us in a dream of destiny or a consciousness of the universal delusion. It opens to us not only incredible heavens, but what seems to some an equally incredible earth, and makes it credible. This is the sort or truth that is hard to explain because it is a fact; but it is a fact to which we can call witnesses. We are Christians and Catholics not because we worship a key, but because we have passed a door; and felt the wind that is the trumpet of liberty blow over the land of the living*." (678)

>Inhaltsverzeichnis

(2) Verteidigung der Theologie - Die Funktionen des Dogmas

Chesterton hat in '*Orthodoxy*' und '*The Everlasting Man*' das Dogma als einen Begriff des Lebens beschrieben. Er verteidigt die Vernünftigkeit des Glaubens und die Notwendigkeit seiner Reflexion auf

sich selbst als Theologie (679). Gleichzeitig hält er aber auch an der notwen-digen Kirchlichkeit des Glaubens fest. Es ist nicht nur theologisch, sondern auch historisch falsch, das Evangelium gegen die Kirche auszuspielen. Die Kirche ist ein ursprüngliches Phänomen und keine Verfallserscheinung des Glaubens. Was ihre Gegner als Kennzeichen der Herrschaft des Antichrist in ihr interpretieren, ist vom Glauben nicht zu trennen: "*It had a doctrine; it had a discipline; it had sacraments; it had degrees of initiation; it admitted people and expelled people; it affirmed one dogma with authority and repudiated another with anathemas. If all these things be the marks of Antichrist, the reign of Antichrist followed very rapidly upon Christ*." (680)

Symbol der Herrschaft des Antichrist in der Kirche ist für viele das Dogma. *Wells* ist nicht der einzige, der in ihm nur ein bedauerliches Hirngespinst des menschlichen Geistes erkennen kann. Der Angriff auf das Dogma ist ein Gemeinplatz jeder Kirchenkritik. Selbst die Theologie hat begonnen, das Dogma als Rest einer unaufgeklärten Phase der Geschichte des Glaubens zu betrachten. Chesterton lehnt diese Auffassung als völlig unzutreffend ab. Das Dogma beschränkt die Freiheit nicht, sondern es ist selbst ein Ausdruck der Freiheit des Glaubens, sich selbst zu verstehen und authentisch auszulegen. Das Dogma ist ein Begriff des Lebens, der die Existenz der menschlichen Freiheit festhält. In Anspielung auf den Determinismus bemerkt Chesterton, daß das Dogma genau betrachtet nicht Gegenstand der Kritik ist, weil es den Menschen in ein Gefängnis des Geistes sperrt, sondern weil es darauf insistiert, daß die Existenz des Menschen kein Gefängnis, sondern ein Ort der Freiheit ist: "*What the denouncer of dogma really means is not that dogma is bad; but rather that dogma is too good to be true. That is, he means that dogma is too liberal to be likely. Dogma gives man too much freedom when it permits him to fall. Dogma gives even God too much freedom when it permits him to die*." (681)

Das Dogma in der Geschichte der Kirche ist dem Glauben nicht fremd, sondern der Glaube kann sich ohne es nicht als er selbst behaupten. Indem er sich definiert und abgrenzt, erhält er sich die Freiheit er selbst zu sein. Nur mit dem Dogma als einem Begriff seiner selbst, durch den er Autorität besitzt, kann der Glaube gegenüber den Verlockungen und Gefahren mythologischer oder- philosophischer Spekulationen die Offenbarung verteidigen: "*Nothing else but dogma could have resisted the riot of imaginative invention with which the pessimists were waging their war against nature; with their Aeons and their Demiurge, their strange Logos and their sinister Sophia. If the Church had not insisted on theology, it would have melted into a mad mythology of the mystics, yet further removed from reason or even from rationalism; and, above all, yet further removed from life and from the love of life*." (682) Als abgekürzte Erzählung vom Glauben ist das Dogma der Inbegriff der 'Philosophie der Geschichten'. Es kann den Glauben verstehen, wo von ihm gesprochen wird, es kann die Erzählung von ihm initiieren, wo er verloren zu gehen droht, und es kann ihn dort entdecken, wo noch nicht von ihm erzählt wird.

>Inhaltsverzeichnis

a) Die Identifikation des Glaubens

Ein Blick in die Geschichte widerlegt die Behauptung, das Dogma habe den Glauben verengt und die Botschaft Jesu bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt. Die Häretiker legen Zeugnis dafür ab, daß das Dogma die Universalität des Glaubens bewahrt hat, denn es hat ihn dort identifiziert, wo er tatsächlich existierte und diejenigen Formen von Glauben kritisiert, in denen er seine Identität zu verlieren drohte oder tatsächlich verlor. Chesterton führt einige historische Beispiele an, um zu zeigen, inwiefern das orthodoxe Dogma in Abgrenzung von anderen religiösen Begriffen im Horizont einer bestimmten Zeit die Weite des Glaubens und des Menschseins in ihm gerettet hat.

Dem frühen Christentum wird vorgeworfen, es sei eine lebensfeindliche Religion gewesen, die die Verneinung des Lebens und eine extreme Materiefeindlichkeit propagiert habe. Tatsächlich aber hat es

sich von einer Religion, auf die diese Beschreibung zutrifft, und die die Welt als eine Schöpfung des Bösen betrachtete, eindeutig abgegrenzt. Die Gnosis und insbesondere die Lehren der Manichäer wurden von der Kirche verurteilt. Zwar war auch das frühe Christentum deutlich unter dem Einfluß östlicher Asketen und Einsiedler, aber es hat die Verneinung des Lebens und der Welt nur akzeptiert, insofern sie kein Ausdruck eines universalen Pessimismus und der Verweigerung der Loyalität gegenüber der Schöpfung war: "*The creed declared that man was sinful, but it did not declare that life was evil, and it proved it by damning those who did. The condemnation of the early heretics is itself contemned as something crabbed and narrow; but it was in truth the very proof that the Church meant to be brotherly and broad. It proved that the primitive Catholics were specially eager to explain that they did not think man utterly vile; that they did not think life incurably miserable; that they did not. think marriage a sin or procreation a tragedy*.' (683)

Eine beliebte Erklärung der Kritiker der Orthodoxie für den Aufstieg des Christentums ist die These, es sei allein deshalb so stark geworden, weil es als offizielle Religion des Römischen Reiches von den Kaisern durchgesetzt worden sei. Chesterton sieht in der Geschichte des Arianismus eine Widerlegung dieser Auffassung. Indem die Orthodoxie die Göttlichkeit Jesu definiert, tritt sie der unitarischen Neigung der Arianer entgegen, die in der Gefahr standen, Gott als welthafte Größe zu verneinen und dadurch dem alten Aberglauben wieder Raum zu geben*: "Exactly as a modern man might pass through Unitarianism to complete agnosticism, so the greatest of the Arian emperors ultimately shed the last and thinnest pretence of Christianity; he abandoned even Arius and returned to Apollo*." (684) Die Orthodoxie setzt sich nicht durch. weil sie Staatsreligion ist, sondern obwohl ale sich vom staatlich gestützten Arianismus distanziert: "*It is a very interesting history often repeated in this connection; and the upshot of it is in that in so far as there ever was a merely official religion, it actually died because it was a merely official religion; and what destroyed it was the real religion*." (685) Das Dogma steht nicht im Dienst der Macht, sondern es identifiziert den Glauben auch im Widerspruch zu ihr.

Die Abgrenzungsfunktion des Dogmas und seine Fähigkeit, im Glauben Unterscheidungen zu treffen, ist deshalb keine Engstirnigkeit, sondern die Grundlage für die Identität des Glaubens mit sich selbst: "*I know of no explanation except that such a thing is not unreason but reason; that if it is fanatical it is fanatical for reason and fanatical against all the unreasonable things. That is the only explanation I can find of a thing from the first so detached and so confident, condemning things that looked so like itself. refusing help from powers that seemed so essential to its existence, sharing on its human side all the passion of the age, yet always at the supreme moment suddenly rising superior to them, never saying exactly what it was expected to say and never needing to unsay what it had said...* " (686)

>Inhaltsverzeichnis

b) Die Behauptung der Existenz des Glaubens

Der Glaube kann altern und er kann sogar sterben. Er ist nicht davor gefeit, hinter den leeren Fassaden der Konventionalität zu verschwinden und jede lebensstiftende Kraft zu verlieren. Unter Beibehaltung der orthodoxen Terminologie wird er zu einer Häresie, weil man durch ihn im Leben keine Entdeckungen mehr machen kann. Wenigstens fünfmal in der Geschichte des Christentums war vom Glauben nur noch die Fassade geblieben und das Leben hinter ihr erstorben: "*At least five times, therefore, with the Arian and the Albigensian, with the humanist sceptic, after Voltaire and after Darwin, the Faith has to all appearance gone to the dogs.*" (687) Immer wieder wurde behauptet, der Glaube sei das Überbleibsel einer vergangenen Zeit und habe sich eben noch in die jeweilige Gegenwart retten können, jetzt aber sei sein Ende wirklich gekommen. Doch der Anschein hat in jedem Fall getrogen: "*The Faith is not a survival. It is not as if the Druids had managed somehow to survive somewhere for two thousand years*." (688)

Der Glaube hat nicht überlebt, er ist auferstanden. Er existiert nicht als bloße Idee weiter, sondern er ist mit Leib und Seele gegenwärtig: "*What follows this process of apparent death is not the lingering of the shade; it is the resurrection of the body. These people are quite prepared to shed pious and reverential tears over the Sepulchre of the Son of Man; what they are not prepared for is the Son of God walking once more upon the hills of morning*." (689) Die Auferstehung des Glaubens in der Gegenwart kann man beobachten. Es ist das Dogma, das ihn nicht nur identifiziert, sondern seine Existenz immer wieder zur Geltung bringt. Der Glaube braucht das Dogma als Begriff seiner Gegenwart: "*But the point to seize in the modern case, as in all other cases, is that what returns is not in that sense a simplified theology; not according to that view a purified theology; it is simply theology*." (690) Das Dogma ist nicht die Vergangenheit des Glaubens, sondern seine Zukunft.

>Inhaltsverzeichnis

c) Die Entdeckung des Glaubens

Der Begriff des Glaubens ist ein Instrument der Entdeckung der Lebenswelt des Glaubens. Chesterton sieht diese Entdeckungskapazität in den Schlüsseln des Petrus symbolisiert. Christen sind Menschen, die über einen Schlüssel verfügen, der das Leben öffnet. Er vergleicht das Glaubensbekenntnis in drei Punkten mit einem Schlüssel.

Ein Schlüssel hat eine festumrissene Gestalt. Der Begriff des Glaubens umschreibt den Glauben präzise und legt fest, was er ist und was nicht*: "First, a key is above all things a thing with a shape. It is a thing that depends entirely upon keeping its shape. The Christian creed is above all things the philosophy of shapes and the enemy of shapelessness*." (691)

Die Gestalt des Schlüssels ist keine Sache der phantastischen Spekulation. Das Dogma ist tatsächlich die Form des Glaubens und der Antwort auf die Frage nach dem Leben selbst. Es legt die Offenbarung aus und die Offenbarung ist eine objektive Realität, an deren Objektivität das Dogma nicht vorbeigehen kann: "*A key is not a matter of abstractions; in that sense a key is not a matter of argument. It either fits the lock or it does not. It is useless for men to stand disputing over it, considered by itself; or reconstructing it on pure principles of geometry or decorative art. It is senseless for a man to say he would like a simpler key; it would be far more sensible to do his best with a crowbar*." (692)

Weil das Dogma in einem komplexen Lebenszusammenhang steht, muß seine eigene Komplexität von daher verstanden werden. Die Welt und der Glaube sind nicht in dem Sinn 'einfache' Phänomene, daß die simpelsten Kategorien diejenigen sind, die das Leben am präzisesten begreifen: "*And thirdly, as the key is necessarily a thing with a pattern, so this was one having in some ways a rather elaborate pattern. When people complain of the religion being so early complicated with theology and things of the kind, they forget that the world had not only got into a hole, but had got into a whole maze of holes and corners. The problem itself was a complicated problem*..." (693)

Das Dogma bewährt sich als Instrument der Entdeckung. Es ist nicht nur eine versponnene und vielleicht auch interessante Konstruktion der Theologen, sondern es ist ein Schlüssel, der schließt. Nicht nur für Chesterton selbst, sondern in der Geschichte der Menschheit überhaupt hat es sich bewährt. Es ist eine abgekürzte Erzählung der Geschichten und der Geschichte, die den richtigen Umriß von ihnen verkörpert. Durch es kann man im Glauben zu sich selbst finden. Diese Tatsache macht seine humane Dimension aus. Der Glaube befreit: "*Only it happened to be the key that could unlock the prison of the whole world; and let in the white daylight of escape*." (694)

>Inhaltsverzeichnis

5. GLAUBENSBEGRIFF UND LITERATUR - EINE PÄDAGOGIK DER ENTDECKUNG

"*A Catholic putting Catholicism into a novel, or a song, or a sonnet or anything else, is not being a propagandist; he is simply being a Catholic*."

Chesterton, The Thing

5.1 Erkenntnis und Unterhaltung

"*Seit jeher ist es das Geschäft des Theaters wie aller anderen Künste auch, die Leute zu unterhalten. Dieses Geschäft verleiht ihm immer seine besondere Würde; es benötigt keinen anderen Ausweis als den Spaß, diesen freilich unbedingt*." (695) schreibt Brecht im 'Kleinen Organon', in dem er die Grundzüge seiner Theorie eines epischen Theaters entwickelt, das die Belehrung mit der Unterhaltung und die Abbildung der Wirklichkeit mit ihrer Analyse verbinden soll. Er stellt die Forderung der Unterhaltsamkeit an alle Kunstgattungen und sieht die Kunst von daher in sich selbst gerechtfertigt. Die Freude an ihren Hervorbringungen bedarf keiner Legitimation von anderswoher*: "Weniger als alles andere brauchen Vergnügungen eine Verteidigung*." (696)

Aber Brechts Intention ist es nicht, eine Kunst zu propagieren, die billige Ablenkung von den Problemen der Realität bietet, sondern sie soll unterhalten mit der Einsicht in die Dinge. Die Besucher eines Theaterstückes oder die Leser eines Buches sollen lernen, indem sie an der Kunst ihr Vergnügen haben: *"Sie seien unterhalten mit der Weis-heit, welche von der Lösung der Probleme kommt, mit dem Zorn, in den das Mitleid mit den Unterdrückten nützlich sich verwandeln kann, mit dem Respekt vor der Respektierung des Menschlichen, das heißt Menschenfreundlichen, kurz mit all dem, was die Produzierenden ergötzt*." (697) Unterhaltung und Erkenntnis stehen sich in seinem Kunstverständnis nicht feindlich gegenüber, sondern es gibt eine Unterhaltung, die der Erkenntnis förderlich ist, und eine Erkenntnis, die unterhält. Ihre Unterhaltsamkeit ist für Brecht wesentlich, denn in ihr bewahrt die Kunst die Freiheit und Unbefangenheit, ihre Konsumenten selbst etwas an sich entdecken zu lassen. Verliert sie sie, verkommt sie zur platten Propaganda, die der Einsicht der Zuschauer oder Leser und ihrer Zustimmung zu den Erkenntnissen, die sie zu vermitteln vorgibt, nicht mehr bedarf. Sie erschlägt sie mit der Keule der Eindeutigkeit: "*Dies können besonders wir Deutschen uns nicht oft genug wiederholen, denn bei uns rutscht sehr leicht alles in das Unkörperliche und Unanschaullche, worauf wir anfangen, von einer Weltanschauung zu sprechen, nachdem die Welt selber sich aufgelöst hat*." (698) Die Verfremdung des Gegenstandes in seiner Unterhaltsamkeit, die unvertraute und nicht beachtete Tatsachen an ihm feststellt, dient dem Gegenstand selbst. Sie zeigt, wo die Weltanschauung mit ihren Begriffen tatsächlich die Welt erreicht.

Chesterton, den *Mason* den 'Charlie Chaplin der Theologie' und den 'Walt Disney der religiösen Parabel' nennt, ist in der bewußten Unterhaltsamkeit und den Verfremdungseffekten seiner Literatur und in seinem Versuch, theoretische Auffassungen anschaulich zu vermitteln, ebenso wie *Shaw* in seinen Dramen ein Verwandter Brechts. (699)

Was Chesterton von Brecht unterscheidet, ist seine Überzeugung, daß nicht nur die objektiven Gesetzlichkeiten des wissenschaftlichen Zeitalters, die Brecht zu vermitteln sucht, sondern auch die Dogmen Gegenstand einer unterhaltsamen Erkenntnis sein können. Nicht nur die scheinbare Naturhaftigkeit von Herrschaftsstrukturen kann in der Kunst verfremdet werden, sondern auch die Vorurteile über den Glauben können ein Opfer des Lachens werden. Wie es eine Erkenntnis der gesellschaftlichen Mißstände gibt, gibt es eine Erkenntnis der Zustände des Lebens in Orthodoxie und Häresie. Chestertons erzählerisches Werk ist weithin der Versuch, seine Leser die Unterhaltsamkeit der

Erkenntnisse des Glaubens entdecken zu lassen. Seine Literatur verflüssigt als eine Pädagogik der Entdeckung die bloß weltanschaulichen und ideologisch verwendeten Glaubensbegriffe, indem er zeigt, was sie begreifen. Sie führt den Leser zu einer Betrachtung der Welt durch die er nicht nur die Tatsache der Existenz des Glaubens feststellt, sondern auch dessen Geltung entdeckt.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.1.1 Die Unterhaltsamkeit als Ort der Vermittlung

Brechts Seitenhieb auf den deutschen Hang zur Eigentlichkeit, der die Sinnlichkeit und Unterhaltsamkeit des Lebens in Weltanschauung verschwinden läßt, trifft häufig auch den Glauben. Niemand weiß, daß er eine Entdeckung ist. Die Theologie, insbesondere die akademisch betriebene Theologie, kommt deshalb gemeinhin nicht in den Verdacht unterhaltsam zu sein. Sie leidet bei uns darüberhinaus unter dem Erbe großer philosophischer und theologischer Systeme und ihrer Denker, denen unbesehen Respekt gezollt wird, einem Hang zur blutleeren Systematik und Universalität und einer wissenschaftlichen Methodik, deren elaborierte und abstrakte Begrifflichkeit den Zugang erschwert und schnell zum Selbstzweck wird. Wenn ein Denken nicht wenigstens vorgibt, die Grenzen der menschlichen Existenz ausloten, in die 'Tiefe' zu gehen und die letzten Wahrheiten zum Vorschein zu bringen, wird es sich schwertun, Anerkennung zu finden. Nichts ist für einen Gedanken, ganz unabhängig von seiner Gewichtigkeit und Relevanz, ein größeres Handikap, als der Makel des Seichten und bloß Populären.

Unterhaltsame und allgemeinverständliche Vermittlungsversuche von Wissenschaft stehen von vornherein unter dem Verdacht der mangelnden sachlichen Korrektheit und Kompetenz. *Metz* meint diese kulturelle Tatsache insbesondere im Hinblick auf den theologischen Raum, wenn er schreibt: "*Hätten wir, wie in angelsächsischen Ländern, in slawischen und romanischen, eine Kultur der öffentlichen Verbindlichkeit der Poesie, auch nur des Essayistischen, dann wäre nicht der Vorwurf des 'Dilettantismus' so schnell bei der Hand*." (700)

Der Glaube ist auf Vermittlung angewiesen. Vermittlung ist keine zusätzliche Popularisierung und Verwässerung des ohnehin schon besser Gesagten, sondern konstitutive Bedingung für die Wirkung von Ideen überhaupt. Vermittlung bedeutet die Inkarnation einer Erkenntnis in einem ihrer Entstehung fremden Raum. Sie ist nicht das bloße Weitergeben von Erkenntnissen, sondern das Zu-Sich-Selbst-Kommen von Erkenntnissen in Horizonten, für die sie bisher keine Auslegungsrelevanz besaßen. Wer etwas nicht auf sich bezieht, kann ihm auch nicht begegnen. Wissen ist erst dann wirklich, wenn es nicht an sich, sondern für jemanden ist. Es muß daher zu vermitteln sein, wenn es Sinn und Bedeutung haben will.

Weit mehr als andere Tatsachen des Lebens ist heute der Glaube auf die Vermittlung angewiesen. Wenn er sich durchsetzen soll, dann muß er Im Raum der Meinungen über das Leben und der Diskussion über sie gegenwärtig sein. Er muß sich zumindest als '*hypothetisch relevant*' (701) behaupten können und nicht von vornherein mit den Merkmalen des Autoritären, Irrelevanten oder Irrationalen behaftet sein. Um wenigstens diese hypothetische Relevanz zu erlangen, muß er auf sich aufmerksam machen können. Er muß überhaupt vorhanden sein. Nur so besteht die Möglichkeit, daß sein Wissen als relevant erkannt werden kann und im Glauben, der so begründet wird, seine Entdeckungskapazität zur Geltung kommt.

Die in der Mediengesellschaft populärste Form der Vermittlung des Wissens von einer Sache ist ihre Unterhaltsamkeit, wenngleich ihr auch oft die analytische Schärfe fehlt, die Brecht für die Künste fordert. Sie ist auch eine Vermittlungskategorie der Theologie, denn der Glaube ist nicht unabhängig von den Bedingungen, unter denen er lebt. Unterhaltsam vorgetragenes Wissen zieht Aufmerksamkeit auf sich, auch wenn der Gegenstand, um den es geht, normalerweise nicht in den Bereich dessen gehört, was

einen selbst interessiert. Ist die Unterhaltsamkeit über diesen Aufmerksamkeitseffekt hinaus mit Sachkenntnis und sachbezogener Information verbunden, kann ein Wissen, das aus für einen selbst an sich fremden und unverständlichen Welten stammt, im eigenen Denken zumindest eine hypothetische Relevanz gewinnen. Es verliert möglicherweise den Anschein des Absurden und Belanglosen und die Aura des Vorurteils wird demontiert. Die Unterhaltsamkeit von Wissen kann der Schlüssel zum Verständnis der Bedeutung dieses Wissens sein, denn im Horizont des Unterhaltsamen kann der Zugang zu Wirklichkeiten eröffnet werden, denen sonst die einschlägigen Klischees jedes Interesse absprechen. Ist Wissen erst einmal im Raum der Unterhaltsamkeit zu sich selbst gekommen und damit 'übersetzt' worden, ist viel gewonnen, denn dann kann es sich von sich selbst her durchsetzen.

Chesterton ist ein bestechendes Beispiel für den unterhaltsamen Umgang mit Wissen und Wissenschaft. Seine unterhaltsame Literatur ist nicht Ausdruck einer harmlosen Oberflächlichkeit, sondern Antwort auf die immer weiter voranschreitende Spezialisierung der Gesellschaft. Diese zerfällt in immer eigenständigere Welten, deren Bewohner sich gegenseitig immer weniger verstehen können. Sie sprechen verschiedene Sprachen, haben keine gemeinsamen Probleme mehr und legen auch keinen Wert darauf, mit den Bewohnern von anderen Welten in Kontakt zu treten. Die einzelnen Welten scheinen nicht mehr nur graduell, sondern prinzipiell unterschieden: "As Mr.Wells imagined man evolving into two animals, we are really called on to imagine mind breaking up not so much into cliques as into species." (702) Die Verständigung zwischen den Welten wird nahezu unmöglich. Die Wirklichkeit erscheint als ein Verschwörungszusammenhang, in dem nicht mehr festgestellt werden kann, welche Meinung jemand tatsächlich vertritt und was tatsächlich der Fall ist*: "There is under the surface of all this conspiratorial culture, a fantastic notion of new and even disparate psychologies breaking up the brotherhood of common human mind; incommunicable or at least without communication between one and another*." (703) Chesterton befürchtet sogar, daß die Unterhaltsamkeit als Ort der Vermittlung verloren gehen kann. Die eine Welt kann die andere nicht einmal mehr im Scherz verstehen. Selbst der Humor verliert die Kraft, Häresie und Orthodoxie im Sinn der Orthodoxie in Beziehung zu setzen: "*But if aberration and mystery be so deliberately cultivated that the jest of one school is not a jest at all but only a riddle to another, we are at the beginning of a schism more perilous than any in the past. We are suffering Taste to tear men asunder as they have never been torn asunder by religion or revolution or the wars of the world.*" (704)

Diesen Verlust der Bezüge zwischen den Welten will Chesterton bekämpfen, indem er die Unterhaltsamkeit als Ort der Vermittlung verteidigt. Er ist in seiner '*Apology for Buffoons*' ein Anwalt der Possenreißerei. Das Unterhaltende ist die letzte Brücke zwischen den Welten. Auch das Dogma kann auf seine unterhaltsame Dimension nicht verzichten. Nur wer die Unterhaltsamkeit seiner Erkenntnis zeigt, erreicht die zahlreichen und isolierten Welten, die im Pluralismus der Gegenwart unvermittelt nebeneinander bestehen: "*To make what is now called a popular speech it is indeed necessary to make it only too like what is called an after-dinner speech; to keep our connection with the normal life only by a thin thread of flippancy. But at least the connection is kept; and something remains of what is really the archetypal relation implied in the very existence of the arts. It is not altogether our fault if a chasm has opened in the community of beliefs and social traditions, which can only be spanned by the far halloo of the buffoon*." (705)

>**Inhaltsverzeichnis**

5.1.2 Die Sachbezogenheit des Unterhaltsamen - 'Conscious Buffoonery'

Chesterton bezeichnet sich gelegentlich als 'mystischen' Künstler, aber der Begriff 'mystisch' bedarf bei ihm einer genaueren Erläuterung. Schon in seiner Blake-Biographie hatte er den Begriff 'mysticism' im Sinn einer Erfahrung verwendet, die ungewöhnlich sein mag, die aber nichtsdestoweniger kommunikabel

ist. Der 'mystische' Künstler versucht nicht, das 'Unsagbare' zu sagen, sondern er ist in der Lage, das Alltägliche als das 'Unsagbare', den Alltag der 'gewöhnlichen' Menschen als Ort der Transzendenzerfahrung zu begreifen. Die Dunkelheiten des Lebens sind jedem Menschen selbst bewußt. Der Künstler kann sich auf sie berufen, er muß sie nicht erzeugen. *"No pure mystic ever loved mere mystery. The mystic does not bring doubts or riddles: the doubts and riddles exist already. We all feel the riddle of the earth without anyone to point it out. The mystery of life is the plainest part of it. The clouds and curtains of darkness, the confounding vapours, these are the daily weather of this world*." (706) Aber es gibt Antworten auf diese Rätsel und es gibt auch Menschen, die sie vermitteln können. Der 'Mystiker' im Sinne Chestertons ist derjenige, der sich mitteilen kann: "*The mystic is not the man who makes mysteries but the man who destroys them. The mystic is one who offers an explanation which may be true or false, but which is always comprehensible - by which I mean, not that it is always comprehended, but that it always can be comprehended, because there is always something to comprehend*." (707) Antworten, sie mögen noch so bedeutsam daherkommen, die diejenigen nicht verstehen, die fragen, sind keine Antworten. Die Erfahrung des Mystikers oder des 'mystischen Künstlers' muß in der jeweils eigenen Erfahrung auffindbar sein: "*The man whose meaning remains mysterious falls, I think, as a mystic*." (708)

Hunter hat in ihrer Arbeit zwar recht, wenn sie sagt, daß Chesterton das Menschliche und das Göttliche in Beziehung setzt, aber ihr Schluß ist falsch*: "Chesterton spends most of his life trying to find a approach to a sacred language*." (709) Im Gegenteil, er sucht nach einer profanen und damit verständlichen Sprache, die es erlaubt, das Heilige als Realität des Alltags zu begreifen. Ebenso verkürzt *Boyd* Chestertons Werk, wenn er es auf die Vermittlung des Distributismus beschränkt. Es geht Chesterton nicht nur um den ökonomischen Aspekt des Lebens, sondern um eine Sicht des Lebens überhaupt. Er vertraut auf die Sache, die er vertritt, und weil er weiß, daß der Glaube Sache des Lebens ist, kommt es ihm nicht darauf an, auf welche Weise, sondern daß man ihn überhaupt findet. Seine Kunst ist eine 'transparente Propaganda' für ihn. Auch Jahrzehnte nach '*Blake*', in der '*Apology of Buffoons*', hat ihn die Überzeugung von der Notwendigkeit der Transparenz und Sachbezogenheit von 'Propaganda' nicht verlassen. Der Glaube ist keine Sache der schlechten Mystik. Er hat es nicht nötig, seine Botschaft mit einer Aura des Unverständlichen, Geheimnisvollen und Esoterischen zu umgeben. Die Sachbezogenheit der Kunst, auch wenn sie 'nur' unterhaltsam ist, bleibt der Kern von Chestertons Bemühungen: "*The artist is the man who is more and not less intelligible than other men; it is the mass of men whose feelings remain relatively incomprehensible, even to themselves.*" (710)

McCabes Vorwurf der Frivolität hatte Chesterton schon in '*Heretics*' entgegengehalten: "*The question of whether a man expresses himself in a grotesque or laughable phraseology, or in a stately and restrained phraseology, is not a question of motive or of moral state, it is a question of instinctive language and self-expression. Whether a man chooses to tell the truth in long sentences or short jokes is a problem analogous to whether he chooses to tell the truth in French or German*" (711) Aber der Vorwurf *McCabes* verläßt ihn nicht. Seine Verteidigung der Possenreißerei ist ein weiteres Mal eine Verteidigung ihrer Entdeckungen. Der Humor lebt davon, daß er sich auf befreiende Weise mit den Realitäten befaßt. Er bringt die Sache selbst zur Geltung, denn er trifft den Witz einer Sache. Voraussetzung dafür ist seine Transparenz. Man kann Witze nur verstehen, wenn man auch die Sache verstanden hat, über die sie gerissen werden*: "The whole case for buffoons is that jokes ought to be obvious. We may even say that they are not really jokes unless they are obvious*." (712) Chestertons Kunst ist deshalb ein Versuch der 'Conscious Buffoonery' (713), einer Form der Unterhaltung, die sich ihrer selbst bewußt bleibt und deren Verfremdungen einer Sache dienen. Beispiele für die literarischen Mittel, die Chesterton einsetzt, sind vor allem die Paradoxie und die Typisierung. (714)

Die Aufgabe des Paradoxons bei Chesterton ist es, schon auf der Ebene des Stils das vermeintlich Fraglose zu relativieren. *Bader* stellt fest: *"He employs paradoxes to test traditional vocabulary, to offer a*

new vocabulary, and to juxtapose the two vocabularies so that they may define each other." (715) Paradoxien zerstören durch ihre scheinbare Widersprüchlichkeit konventionelle Sprachklischees und entdecken neue oder durch das übliche Vokabular verschüttete Sachverhalte. Chesterton kritisiert damit insbesondere auch die Wissenschaftssprache, die sich anderen Begrifflichkeiten überlegen dünkt, weil sie vergessen hat, daß auch sie nur ein Modell der Wirklichkeit und nicht die Wirklichkeit selbst besitzt: "*His criticism of the language of science, however, is not only that it obscures wonder but that it refuses to admit that it is metaphorical. It poses as the language of truth and, while accurate for describing a limited portion of the world, has usurped such power that it is now the only language by which anyone dares to describe anything.*" (716) Die Paradoxie öffnet die Augen für neue Wirklichkeiten: "Paradox often creates a sense of 'wonder' by distinguishing between the 'essence' of a thing and the accidental characteristics that have become associated with it at any particular time and place." (717) Chestertons Stil ist Ausdruck seiner Überzeugung, daß man die Wirklichkeit durch den Begriff tatsächlich erreichen kann. Er stellt die Dinge auf den Kopf, damit dem Leser ein Licht. aufgeht.

Chestertons literarische Welt ist von bestimmten Typen bevölkert, die man in die Orthodoxen und die Häretiker einteilen kann. Die eine Gruppe repräsentiert eine angemessene Auslegung der Welt, die plötzlich unangemessen ist, die andere eine unangemessene Auslegung, die aber zu etwas Neuem führt und dadurch ihre scheinbare Unangemessenheit widerlegt.

In '*The Man Who Was Thursday*' etwa gibt es die 'Polizisten' und die 'Anarchisten', in '*Manalive*' den 'Wissenschaftler' und den 'Spaßmacher', in '*The Poet and the Lunatics*' den 'Dichter' und die 'Verrückten' und in den *Pater-Brown-Geschichten* den 'Detektiv' und die 'Verbrecher'. Nur wenige dieser Gestalten verlieren ihre Typenhaftigkeit und sie sollen sie auch nicht verlieren. Chesterton personifiziert in ihnen die Dichotomien von Optimisten und Pessimisten, Gut und Böse, Glauben und Aberglauben und demonstriert, inwiefern es die Orthodoxie in der Häresie und die Häresie in der Orthodoxie gibt. Ihre Typenhaftigkelt steht in direktem Bezug zu seiner Lebensgeschichte und ihrer Dogmatik. Wie die Paradoxie soll die Zuspitzung und Überzeichnung der auftretenden Typen dem Leser die Augen für Orthodoxie und Häresie öffnen. Es wird ihm leichtgemacht, die Wirklichkeit um sich herum und sich selbst in ihnen zu belächeln. In der Literatur geht es wie im Leben. Durch manches kommt man weiter, durch anderes nicht.

Chesterton hat im Bewußtsein von der Objektivität seiner Sache keine Angst, sich in '*Apology for Buffoons*' einen Dogmatiker und sogar einen Demagogen zu nennen. Es gilt: "*First. this dogmatist is always something of a demagogue. Second: this demagogue is always something of a buffoon. But he does not do so because he prefers superficial things, but rather because he is concerned with fundamental things*." (718)

'Dogmatik', 'Demagogie' und 'Buffoonery' haben ihre Berechtigung, solange sie bewußt bleiben und im Dienst der Verfremdung stehen. Chesterton bittet deshalb seine Kritiker weder ihn noch *Shaw* im Sinne eines Dogmatismus oder der bloßen Effekthascherei mißzuverstehen: "*And I do ask them to believe that when we try to make our sermons and speeches more or less amusing, it is for the very simple and even modest reason that we do not see why the aucience should listen unless it is more or less amused. Our mode of speech is conditoned by the fact that it really is what some have fancifully supposed the function of speech to be; something addressed by somebody to somebody else*." (719)

Die Sachbezogenheit des Unterhaltsamen geht dann verloren, wenn nicht mehr die Unterhaltsamkeit der Sache, sondern die Gefallsucht und Publicity-Süchtigkeit einer Person in den Vordergrund tritt. In Abgrenzung zu einer Essayistik, die den Witz einer Person, aber nicht den Witz einer Sache betont, meint Chesterton: "*I confess to thinking that the things which occupy me are more important; but I am disposed to deny that the thing I think important is myself*." (720) Seine Unterhaltsamkelt ist nicht

'egoistischer' Natur und seine 'Demagogie' keine Demagogie im Interesse der Macht, sondern im Interesse des Gesprächs. Deshalb bestreitet Chesterton, ein Egoist zu sein, der nur seine Person in den Vordergrund rücken will, indem er allenthalben mit irgendwelchen Scherzen die Aufmerksamkeit auf sich zieht: "*I am only a dogmatist; which seems to be much more generally disliked. The fact that I believe in God may be, in all modesty, of some human interest; because any man believing in God may affect any other man believing in God. But the fact that I do not believe in gold-fish, as ornaments in a garden pond, cannot be of the slightest interest to anybody on earth, unless I assume that some people are interested in anything whatever that is connected with me*." (721)

Das Leben kommt zu sich selbst über seinen Begriff. Der Begriff hat Macht darüber. Deshalb ist es eine Sache des Lebens, daß die ihm angemessenen Begriffe Verbreitung finden. Was Brecht für die Politik zu leisten versucht, entspricht dem, was Chesterton für den Glauben unternimmt. 'Conscious Buffoonery', die Sachbezogenheit des Unterhaltsamen, ist die Kunst , eine Sache dort zur Geltung zu bringen, wo man sie nicht sieht. Chestertons 'Propaganda' will nicht verschleiern, sondern erhellen, sie ist immer dogmatisch, aber niemals doktrinär. Sie bietet Erklärungen an und hält daran fest, daß diese Erklärungen tatsächlich Erklärungen sind. Jeder kann ihren Wert in der eigenen Erfahrung überprüfen. Chesterton will Wirkung ausüben, weil seine Meinung Wert besitzt und sein Begriff vom Leben eine Befreiung für jedermann bewirkt. Die Sache des Glaubens darf nicht in Vergessenheit geraten: "*Some of the simplest things of human history are now quite invisible to minds that have grown accustomed to subdivision or specialism. Thus the idea of the vow, one of the first facts about our social foundation, is not disputed or denied; it is simply nibbled out of existence by people who do not know that it exists. It is so with the gesture of sacrifice, without which man is hardly human; and it is so with the gesture of the speaker or the singer dealing directly with the people*." (722)

>**Inhaltsverzeichnis**

5.1.3 Literatur als Modell von Erzählung

Das Medium von Chestertons 'Conscious Buffoonery' ist seine Literatur. Sein erzählerisches Werk ist umgesetzte Lebensphilosophie. *"His seventeen volumes of fiction (more than Dickens wrote) may be considered as an important extension of this intellectual or propagandistic activity.*" (723) stellt *Clipper* fest und *Carol* meint stellvertretend für die gesamte Sekundärliteratur: "*In all the novels, the most serious intention behind the fantasy, however, is a positive philosophical one*." (724) Ungeachtet dieser Einmütigkeit im Urteil über die Tatsache der philosophischen Absicht seines Werks, wird der Zusammenhang und der Bezug von Philosophie und literarischem Ausdruck in ihr, abgesehen von *Hunters* Versuch ihn als 'Allegorie' und *Boyds* unscharfer und mißverständlicher Bestimmung als 'Propaganda', nicht präzisiert oder sogar zum Vorwurf gemacht. Die Vernachlässigung Chestertons in der Literaturwissenschaft geht nicht zuletzt auf die meist unbesehen als 'katholisch' abqualifizierte Dogmatik in seinem poetischen Werk zurück. *Clipper* glaubt behaupten zu können: "*One is forced to conclude that Chesterton is most poetic when he least thinks about it - when he is writing those ephemeral pieces of journalism under the pressure of deadline. In the 'serious' poems and romances, his creative imagination is stifled by the abstract idea*." (725) Clipper nimmt die Herkunft seiner Literatur aus dem Dogma als abgekürzter Erzählung nicht wahr oder bewertet sie negativ. Deshalb spielt er das Poetische gegen das Gedankliche und Theoretische bei ihm aus.

Wie die Beziehung zwischen dem Dogma als abgekürzter Erzählung und der Literatur als einem Modell von Erzählung gedacht werden kann, läßt sich an einigen Überlegungen zeigen, die sich auf Colin *Turbaynes* Werk '*The Myth of Metaphor*' stützen (726). In Anlehnung an seinen Ansatz kann man die grundlegende erzählerische Bedeutung des Dogmas für Chestertons Literatur bestimmen.

Turbayne, der naturwissenschaftlich orientiert ist, liefert einen Beitrag zur Modelltheorie, indem er darstellt, welche Funktion die Metapher in der Wissenschaft besitzt. Er bestimmt sie von ihrer Entdeckungskapazität her.

Alle Begriffe, auch die der Naturwissenschaft, sind Metaphern, wenn auch von unterschiedlicher Bedeutung. Nicht alle sind gleich fruchtbar in ihren Entdeckungen: "*There is surely some difference, with respect to their cognitive content, between good metaphor, bad metaphor, and outright misuse of language. Now it seems to us that one metaphor is cognitively better than another if it lends itself better to modeling than the other*." (727)

'Modeling' bezeichnet die der Metapher innewohnende Fähigkeit, bestimmte Tatsachen unter sich zu fassen. Je fruchtbarer sie in dieser Hinsicht ist, um so besser läßt sich der Wirklichkeitsentwurf, den sie nahelegt, zu einem Modell ausbauen: " *... a good metaphor is one which can be extended to a good model*." (728) Ein solches aus einer Metapher entwickeltes Modell führt die in ihr gegebenen Beziehungen explizit aus: "*Models, it seems, are indeed extended metaphors if by 'extending the metaphor' we mean 'constructing the model whose existence is suggested by the metaphor'*." (729)

Die ausgebaute Metapher wird so zu einem Erklärungsmodell, durch das man eine Beziehung zwischen bestimmten Sachverhalten erkennt. Es verkörpert eine Theorie, die Bekanntes im Horizont des ihm Fremden begreift: "*Thus, the assertion 'man is a wolf' seems metaphorical in as much as it suggests that the intended interpretation of some theory regarding wolves can serve as a model which is adequate to a partial theory regarding men*." (730) Das Modell. das durch eine Metapher nahegelegt wird, kann völlig unergiebig sein. Wenn Menschen in keiner Weise als Wölfe betrachtet werden können, entdeckt die Metapher nichts. Sie kann aber auch die Tatsachen in ein neues Licht rücken, wann Menschen wie die Wölfe sind. Derartige Modelle werden zu 'Tools of Discovery' (731). Eine neugebildete Metapher und das ihr zugeordnete Modell liefern tatsächliche Erkenntnisse, wenn sich zeigt, daß sie im Verhältnis zur alten Metapher mehr oder etwas anderes an der Wirklichkeit entdecken (732).

Analog zur Metapher als abgekürztem Erklärungsmodell kann man das Dogma als abgekürzte Erzählung charakterisieren. Durch seine Auffassung von der Wirklichkeit legt es Erzählungen, die sich auf es beziehen, in ihrer Grundstruktur fest. Es bildet ihren Kern. Stellt eine Metapher in der Naturwissenschaft Beziehung zwischen Tatsachen im Raum der Dingwelt her, so ein Dogma zwischen Tatsachen im Raum der Lebenswelt. Man kann nur in seinem Sinn vom Menschen erzählen, wenn man sich zu ihm bekennt. Wie man die Beziehungen in der Metapher zu einem wirklichkeitserschließenden Modell erweitert, kann man die Beziehungen im Dogma zur Erzählung von der Wirklichkeit des Menschen und der Identität des Lebens mit sich selbst erweitern.

Chesterton führt die abgekürzte Erzählung des Dogmas aus. Er erzählt vom Glauben als einem Prinzip des Lebens und macht ihn dadurch zu einer literarischen Größe. Literatur wird zum Modell von Erzählung über ihn. Sie verkörpert Fälle, die Tatsachen des Dogmas sind. Erzählung ist die typische Form, in der man von Entdeckungen berichtet. Sie macht anschaulich, welche Auffassung vom Leben das Dogma ist, und beschreibt, was man durch es entdeckt.

Wer Chestertons erzählerisches Werk an den Maßstäben eines literarischen Realismus mißt, verkennt es. Es erhebt nicht Anspruch auf einen Realismus der Abbildung von Wirklichkeit, sondern auf einen Realismus des Denkens im Umgang mit der Wirklichkeit. Es spielt modellhaft in der Erzählung die Zuordnung von Erfahrung, Wissen und Handeln durch, die im Glauben zur Entdeckung menschlicher Identität führt. In seinen Geschichten begreift Chesterton diese Entdeckung als.eine überprüfbare Größe. Er weiß, warum er sich auf das Dogma bezieht und inwiefern seine Literatur Ausfaltung des Dogmas und damit Verkündigung ist. Seine 'Conscious Buffoonery' und somit seine Pädagogik der Entdeckung öffnet

im Bewußtsein der Leser, die den Glauben gering schätzen, den Raum für ein Gegenexperiment. Er begründet ihn als eine Tatsache des Lebens, die befreit. Insofern verkündet er die Botschaft des Christentums. Seine Literatur ist eine Form des Kerygmas.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2 Das erzählerische Werk

Die siebzehn Bände des erzählerischen Werks von Chesterton lassen sich in drei Gruppen ordnen. Es umfaßt elf Bände Erzählungen, unter denen die *Pater-Brown-Geschichten* mit fünf Bänden einen eigenen Komplex bilden, und sechs Romane (733).

Überall in diesem Riesenwerk tauchen dieselben Motive auf, die auch in der Autobiographie und im theoretischen Werk immer wieder Verwendung finden: Das Rätsel und seine Lösung; die Entdeckung des fremden Landes, das sich als vertraut zu erkennen gibt; die Befreiung aus der 'Verrücktheit'; das Umschlagen der Wahrnehmung von Wirklichkeit wie in einem Vexierbild; die Häresie in der Orthodoxie und die Orthodoxie in der Häresie; der Mord und seine Aufklärung.

Chesterton verkündet die Botschaft des Christentums in Abenteuer- und Detektivgeschichten, also in der Erzählung von der Entdeckung des Glaubens in der Wirklichkeit und der Entdeckung der Wirklichkeit im Glauben. Die Orthodoxie ist bei ihm Abenteuer und Verbrechen (734). Die prägnantere Form bei Chesterton ist dabei zweifellos die Detektivgeschichte. In ihr gelingt ihm die Verkündigung des Kerygmas vom Menschen am überzeugendsten und am unterhaltsamsten. Sein Weltruhm liegt in der Figur des Pater Brown begründet.

Der Umfang des Werks macht es notwendig, im Rahmen dieser Arbeit eine Auswahl zu treffen. Ihr Hauptkriterium war es, Chestertons Kerygma möglichst plastisch und beispielhaft vor Augen zu führen. Die gewählten Paradigmen gestatten es außerdem, den lebensgeschichtlichen Ort von Chestertons erzählerischem Werk aufzuzeigen.

'*The Man Who Was Thursday*', Chestertons bekanntester Roman, erschien 1908. Er befindet sich entstehungsgeschichtlich in direkter Nachbarschaft zu '*Orthodoxy*' und ist das Werk, das Chestertons Jugendkrise am eindrucksvollsten gestaltet und ihre Überwindung reflektiert. '*Manalive*' (1912) zeigt insbesondere, welche Funktion Chesterton dem Glaubensdogma zuspricht. Der Band von Erzählungen schließlich, der ausgewählt wurde, '*The Poet and the Lunatics'*, erschien 1929, sieben Jahre nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche und demonstriert in einsichtiger Weise die Handlungsrelevanz des Glaubens.

Die Figur des Pater Brown ist noch heute Chestertons populärste Schöpfung. Aber nicht allein deshalb ist eine Beschäftigung mit ihr unumgänglich. Während sonst nur 'weltliche' Protagonisten sein Werk bevölkern, ist Pater Brown als ein Vertreter der offiziellen Kirche bedeutsam. Er ist ein Dogmatiker und deshalb die ideale Verkörperung von Chestertons Glaubensauffassung. Pater Brown ist ein Gläubiger, der nicht trotz, sondern wegen seines Glaubens Entdeckungen in der Wirklichkeit macht.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2.1 'The Man Who Was Thursday' - Glaube und Erfahrung

Der argentinische Schriftsteller Jorge Luis *Borges*, der sich intensiv mit dem Kriminalroman beschäftigte und ein großer Verehrer von Chesterton ist, spürt bei ihm überall die Abgründe des Daseins lauern.

Seiner Ansicht nach ist das " *... wertvolle Werk Chestertons, dieses Prototyps physischer und moralischer Gesundheit, immer nahe daran, sich in einen Alpdruck zu verwandeln. Es ist umlauert von Teufelsschreck und Grauen; es kann an der harmlosesten Stelle sich in die Formen des Entsetzens kleiden*." (735) '*The Man Who Was Thursday*' ist ein schlagendes Beispiel für die Richtigkeit dieser Beobachtung. Der Roman trägt den Untertitel 'A Nightmare'.

Dieser Untertitel wurde von der Kritik kaum beachtet. Chesterton weist jedoch ausdrücklich darauf hin, daß er ein Schlüssel zur Interpretation des Romans ist, der in den gängigen Späßen über den Titel selbst wie '*The Man Who Was Thirsty*' oder '*The Cow Who Was Tomorrow Evening*' verloren ging: "*But what interests me about it was this; that hardly anybody who looked at the title ever seems to have looked at the sub-title; which was 'A nightmare,' and the answer to a good many critical questions*." (736)

Den Bezug des Romans zu Chestertons solipsistischer Krise macht die Widmung an *Bentley* bewußt, die ihm vorangestellt ist, und wo es heißt*: "This is a tale of those old fears,/ Even of those emptied hells,/And none but you shall understand/The true thing that it tells*." (737) In '*The Man Who Was Thursday*' erzählt Chesterton in der Form eines phantastischen Romans von seiner Begegnung mit dem Bösen. Der Roman ist der literarische Ausdruck seiner Entscheidung zur Wirklichkeit: "*I was still oppressed with the metaphysical nightmare of negations about mind and matter, with the morbid imagery of evil, with the burden of my own mysterious brain and body; but by this time I was in revolt against them; and trying to construct a healthier conception of cosmic life, even if it were one that should err on the side of health. I even called myself an optimist, because I was so horribly near to being a pessimist. It is the only excuse I can offer. All this part of the process was afterwards thrown up in the very formless form of a piece of fiction called 'The Man Who Was Thursday'*." (738)

In einem Artikel der '*Illustrated London News*', der kurz vor seinem Tod erschien, und der ebenfalls Bezug auf '*The Man Who Was Thursday*' nimmt, weist Chesterton auch auf die Lösung seiner Problematik hin, die der Roman nahelegt: "*It was intended to describe the world of wild doubt and despair which the pessimists were generally describing at that date; with just a gleam of hope in some double meaning of the doubt, which even the pessimists felt in some fitful fashion*." (739) Er handelt davon, daß das Leben im Bösen nicht mit sich selbst identisch ist, und daß das Leben, solange es davon noch weiß, sich gegen das Böse entscheiden kann.

'*The Man Who Was Thursday*' ist deshalb nicht nur die Beschreibung einer ausweglosen Situation, sondern auch eine Erzählung von der Befreiung aus ihr. Sie verkörpert den Glauben an die Wirklichkeit in einer Weise, die die Geltung des Dogmas überzeugend demonstriert. Chesterton berichtet in '*Autobiography*' von der überraschenden Bestätigung der Überzeugungskraft seines Romans durch einen angesehenen Psychoanalytiker, der ihm sagte " *... that he had found my very juvenile story useful as a corrective among his morbid patients; especially the process by which each of the diabolical anarchs turns out to be a good citizen in disguise. I know a number of men who nearly went mad,' he said quite gravely, 'but were saved because they had really understood 'The Man Who Was Thursday'*." (740)

'*The Man Who Was Thursday*' schildert die Befreiung aus einer verrückten Welt, in der jeder Realitätsbezug verloren gegangen ist. Der Psychoanalytiker bestätigt Chesterton, daß der Glaube an die Schöpfung, den sein Roman verkörpert, die menschliche Erfahrungswirklichkeit zur Geltung bringt. Chestertons eigene 'period of madness' wird in '*The Man Who Was Thursday*' fruchtbar für andere Verrückte. Der Roman erzählt von derjenigen Perspektive des Glaubens auf die Wirklichkeit, die in Chestertons Lebensgeschichte ihre Geltung bewiesen hat, und deren Geltung immer wieder bestätigt wird: "*But I confess it flatters me to think that, in this my period of lunacy, I may have been a little useful to other lunatics*." (741)

>**Inhaltsverzeichnis**

(1) Polizisten und Anarchisten

Zwei Poeten geraten in eine heftige Auseinandersetzung. Lucian Gregory, überzeugter Anarchist, wird von Gabriel Syme, einem Advokaten der Ordnung, herausgefordert. Während Gregory gegen die Routine im Leben und seine Institutionalisierung wütet, die die Menschen nur traurig mache, betrachtet Syme die Zuverlässigkeit der fahrplanmäßig verkehrenden Züge als eine Gnade: "'*I tell you..that every time a train comes in I feel that it has broken past batteries of besiegers, and that man has won a battle against chaos. You say contemptuously that when one has left Sloane Square one must come to Victoria. I say that one might do a thousand things instead, and that whenever I really come there I have the sense of hair-breadth escape*.'" (742)

Die Diskussion verschärft sich und wird polemisch. Syme nennt Gregorys Anarchismus eine Pose, ein Vorwurf, der diesen zutiefst trifft und ihn zu einer ungewöhnlichen Reaktion veranlaßt. Gregory macht ihm ein Angebot, um die Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit seiner Worte zu beweisen: "'There is only one way by which that insult can be erased, and that way I choose. I am going, at the possible sacrifice of my life and honour, to prove to you that you were wrong in what you said...'" (743)

Syme muß Gregory bei seiner Ehre als Katholik absolute Verschwiegenheit zusichern und schwören, daß er nichts von dem, was er in der Folge erfahren würde, der Polizei mitteilen werde. Syme willigt ein.

In einer Gaststätte, wohin sich die beiden Kontrahenten begeben haben, enthüllt Gregory seine Identität. Er redet nicht nur von Anarchie, sondern er fördert sie durch sein aktives Handeln. Gregory ist Mitglied einer straff organisierten anarchistischen Bewegung. Sie wird von einem siebenköpfigen Gremium, dem 'Central Anarchist Council' geleitet. Seine Mitglieder tragen Decknamen. Jeder von ihnen heißt nach einem Wochentag. Der Präsident nennt sich Sonntag.

Gregory geht noch weiter. Er berichtet Syme von den Schwierigkeiten, in denen sich die Leitung der anarchistisehen Bewegung momentan befindet, weil eines der Mitglieder des Rates, Donnerstag, gestorben ist. Syme soll Gregory auf die Wahlversammlung begleiten, bei der Gregory zum Nachfolger des verstorbenen Donnerstag gewählt werden wird, damit seine Zweifel an Gregorys Aufrichtigkeit ein für allemal beseitigt sind.

Aber der Überraschungen ist kein Ende. Auch Syme ist nicht der, der er zu sein scheint. Nachdem Gregory ihm ebenfalls Verschwiegenheit zugesichert hat, offenbart er sich: "I am a police detective." (744) Syme wurde von Scotland Yard angeworben, um der anarchistischen Bewegung ein Ende zu setzen. Im Unterschied zu gewöhnlichen Polizisten ist er ein '*philosophical policeman*' (745). Diese Abteilung der Polizei hat eine besondere Aufgabe. "*The ordinary detective goes to pot-houses to arrest thieves; we go to artistic tea-parties to detect pessimists. The ordinary detective discovers from a ledger or a diary that a crime has been committed. We discover from a book of sonnets that a crime will be committed. We have to trace the origin of those dreadful thoughts that drive men on at last to intellectual fanaticism and intellectual crime*." (746)

Syme ist aus persönlichen Motiven dieser Sondereinheit der Polizei beigetreten. Er war Zeuge eines blutigen Bombenanschlags geworden.

Als Syme sich zu erkennen gibt, will ihn Gregory sofort erschießen. Doch Syme kann seine Absicht verhindern: "'*Don't you see we've checkmated each other?' ... 'I can't tell the police you are an anarchist. You can't tell the anarchists I'm a policeman. I can only watch you, knowing what you are; you can only watch me, knowing what I am. In short, it's a lonely, intellectual duel, my head against yours...The one*

solitary difference is in your favour. You are not surrounded by inquisitive policemen; I am surrounded by inquisitive anarchists. I cannot betray you, but I might betray myself."' (747)

Gemeinsam begeben sich die beiden zur Wahlversammlung der Anarchisten, die im Untergrund von London tagt. Syme versucht seine Chance zu nutzen. In einem rhetorischen Furioso gelingt es ihm, sich selbst als den geeigneten Nachfolger für Donnerstag in Szene zu setzen und die Stimmen der Wahlberechtigten für sich zu gewinnen, obwohl die Wahl Gregorys sicher schien. Gregory ist nahe daran, die Fassung zu verlieren, aber er hält sein Wort. Syme wird gewählt, ohne daß Gregory ihn verraten hätte: "*The roar rose like the sea,.the hands rose like a forest, and three minutes afterwards Mr. Gabriel Syme, of the Secret Police Service, was elected to the post of Thursday on the General Council of the Anarchists of Europe*." (748)

Nach der Wahl kommt Gregory wutschnaubend auf Syme zu: "*'You are a devil!' ... 'And you are a gentleman,' said Syme with gravity*." (749)

Das Boot, das Donnerstag zum Rat der Anarchisten bringen soll, wartet bereits, die Auseinandersetzung wird abgebrochen. Syme, Dichter, Philosoph und Polizist, betritt als Anarchist Donnerstag eine andere Welt: "*When Syme stepped out on to the steam-tug he had a singular sensation of stepping out into something entirely new; not merely into the landscape of a new land, but even into the landscape of a new planet*." (750) Er hat das Gefühl "... *that he was actually on some other and emptier planet, which circled round some sadder star*." (751)

Das Offensichtlichste ist das Verborgenste (752). Der Rat tagt mitten in London am belebten Leicester Square. Da niemand die Aktivitäten der Anarchisten ernst nimmt, sind sie in der Öffentlichkeit am besten getarnt. Syme ist in einem prekären Zustand, als er die anderen Mitglieder des Rates trifft. Nach den Ereignissen dieser Nacht ist nichts mehr so, wie es vorher war: "*Syme, indeed, was one of those men who are open to all the more nameless psychological influences in a degree a little dangerous to mental health. Utterly devoid of fear in physical dangers, he was a great deal too sensitive to the smell of spiritual evil. Twice already that night little unmeaning things had peeped out at him almost pruriently, and given him a sense of drawing nearer and nearer to the headquarters of hell*." (753)

Die Mitglieder des Rates sehen bedrohlich aus. Syme merkt ihnen ihre Anarchie an. Der Rat plant soeben einen neuen Bombenanschlag. Mitten in der Diskussion jedoch deutet Sonntag an, daß sich ein Verräter im Raum befindet. Syme rechnet jeden Augenblick mit seiner Entlarvung und seinem Tod. Als von der Straße eine Drehorgel heraufklingt, steigt in ihm plötzlich wieder die gewöhnliche Welt auf, aus der er gekommen ist. Einen Moment lang weiß er wieder, was die Wirklichkeit ist. Die Welt der Anarchie verliert ihre absolute Vorherrschaft. "*A barrel-organ in the street suddenly sprang with a jerk into a jovial tune. Syme stood up taut, as if it had been a bugle before the battle. He found himself filled with a supernatural courage that came from nowhere. The jingling music seemed full of the vivacity, the vulgarity, and the irrational valour of the poor. who in all those unclean streets were clinging to the decencies and the charities of Christendom ... This liberation of his spirit from the load of his weakness went with a quite clear decision to embrace death. If the people of the barrel-organ could keep their old-world obligations, so could he*." (754)

Der Verräter heißt Gogol. Es ist Dienstag, der von Sonntag enttarnt und ausgestoßen wird. Syme ist gerettet.

Als Syme die Versammlung verläßt, stellt er fest, daß er von Freitag, einem gewissen Professor Worms, verfolgt wird. Offensichtlich ist also doch ein Verdacht auf ihn gefallen. Trotz verzweifelter Anstrengungen kann er Worms nicht abschütteln und er erinnert sich während der Verfolgung an " ... *all the nightmares He had ever known*." (755) In einer Spelunke wird er von Freitag schließlich zur Rede

gestellt: "*'Are you, or are you not, a police detective*?'" (756) Syme streitet alles ab. "'*That's a pity*,'" entgegnet Worms. "*'because I am*.'" (757) und präsentiert seine blaue Dienstmarke.

In diesem Augenblick schlägt Symes Nachtmahr um und die Wirklichkeit offenbart sich. "*Syme had for a flash the sensation that the cosmos had turned exactly upside down, that all the trees were growing downwards and that all stars were under his feet. Then came slowly the opposite conviction. For the last twenty-four hours the cosmos had really been upside down, but now the capsized universe had come right side up again. The devil from whom he had been fleeing all day was only an elder brother of his own house, who on the other side of the table lay back and laughed at him. He did not for the moment ask any questions of detail; he only knew the happy and silly fact that his shadow, which had pursued him with an intolerable oppression of peril, was only the shadow of a friend trying to catch him up. He knew simultaneously that he was a fool and a free man*." (758)

Die absolute Verlassenheit und Isolation Symes im Land der Anarchie entpuppt sich als ein einziger Alptraum. Was er jetzt weiß, läßt die Wirklichkeit in einem neuen Licht erscheinen. Nichts von dem, was er für wirklich gehalten hatte, war tatsächlich wirklich: "*Through all this ordeal his root horror had been isolation, and there are no words to express the abyss between isolation and having one ally*." (759) Er ist aus seinem Nachtmahr erwacht.

Die Überraschungen häufen sich jetzt. Auch Samstag, mit Namen Bull, gehört zur Polizei. Syme kann es nicht fassen: "*'But Lord God Almighty', he cried out, 'if this is all right, there were more damned detectives than there were damned dynamiters at the damned Council!*'" (760) Donnerstag, Freitag und Samstag wollen den geplanten Anschlag in Frankreich vereiteln. Es gelingt ihnen, Mittwoch zu stellen, und kurz vor dem Kampf in erneuter Todesangst überkommt Syme ein weiteres Mal ein Gefühl für den Wert der Normalität: "*He felt a strange and vivid value in all the earth around him, in the grass under his feet; he felt the love of life in all living things. He could almost fancy that he heard the grass growing; he could almost fancy that even as he stood fresh flowers were springing up and breaking into blossom in the meadow - flowers blood-red and burning gold and blue, fulfilling the whole pageant of the spring. And whenever his eyes strayed for a flash from the calm, staring, hypnotic eyes of the Marquis, they saw the little tuft of almond tree against the skyline. He had the feeling that if by some miracle he escaped he would be ready to sit for ever before that almond tree, desiring nothing else in the world*." (761)

Die Situation spitzt sich zu, aber kurz vor einem tragischenAusgang der Konfrontation entpuppt sich der Marquis als Polizist. Alle Indizien verweisen nun auf Montag und Sonntag, das Haupt der Verschwörung. Sonntag scheint alles im Griff zu haben. Syme ist völlig irritiert. Die Dialektik seiner Erlebnisse im abrupten Wechsel von Schein und Wirklichkeit stellt sein Leben in Frage. Woran konnte er glauben? :"*Was he wearing a mask? Was anyone wearing a mask? Was anyone anything?...He felt almost inclined to ask after all these bewilderments what was a friend and what an enemy. Was there anything that was apart from what it seemed? ... Was not everything, after all, like this bewildering woodland, this dance of dark and light? Everything only a glimpse, the glimpse always unforeseen, and always forgotten*." (762)

Zusammen mit Mittwoch machen die Polizisten nun Jagd auf Montag, um ihn an der Ausführung des Anschlags zu hindern. Nach einer wilden Verfolgungsjagd werden sie jedoch von einem Mob, der sich mit der Polizei verbündet hat, in die Enge getrieben. Montag scheint die Oberhand zu behalten. "'*We are the last of mankind.*'" (763) ruft Syme in dieser ausweglosen Situation. Als aber auch Montag die blaue Dienstmarke vorzeigt, hat sich die Verschwörung endgültig aufgelöst. Bull resumiert: "*'There never was any Supreme Anarchist Council,' he said. 'We were all a lot of silly policemen looking at each other*.'" (764)

Als Gogol, der zuerst enttarnt worden war, wieder zu ihnen stößt, kehren die sechs nach England zurück und begeben sich zu Sonntag, der das Zentrum der Anarchie sein muß. Aber Sonntag verweigert die

Antwort auf die Frage nach seiner Identität: "'*You will understand the sea, and I shall be still a riddle; you shall know what the stars are, and not know what I am. Since the beginning of the world all men have hunted me like a wolf - kings and sages, and poets and law-givers, all the churches, and all the philosophers. But I have never been caught yet, and the skies will fall in the time I turn to bay*.'" (765)

Die Antwort, die Sonntag schließlich gibt, macht, seine Identität noch rätselhafter: "'*There's one thing I'll tell you, though, about who I am. I am the man in the dark room. who made you all policemen*.'" (766) Sonntag entzieht sich einer weiteren Diskussion, indem er vom Balkon des Raumes aus, in dem sie sich befinden, ins Freie flüchtet.

Die sechs Polizisten versuchen die Identität Sonntags zu beschreiben. Jeder der sechs vertritt eine andere Auffassung von ihm: "'*Each man of you finds Sunday quite different, yet each man of you can only find one thing to compare him to - the universe itself. Bull finds him like the earth in spring. Gogol like the sun at noonday. The Secretary is reminded of the shapeless protoplasm, and the Inspector of the carelessness of virgin forests. The Professor says he is like a changing landscape*.'" (767) Syme selbst meint: "'*Shall I tell you the secret of the whole world? It is that we have only known the back of the world. We see everything from behind, and it looks brutal. That is not a tree, but the back of a tree. That is not a cloud, but the back of a cloud. Cannot you see that everything is stooping and hiding a face? If we could only get round in front* - '" (768)

In der Schlußszene des Romans verkörpert jeder der Polizisten entsprechend seinem Decknamen einen Schöpfungstag. In ihren Verkleidungen treffen sie sich mit Sonntag an einem Platz, der sie an ihre Kindheit erinnert: *"All the six friends compared notes afterwards and quarrelled; but they all agreed that in some unaccountable way the place reminded them of their boyhood*." (769) Sie beginnen den Sinn ihrer Verkleidung als Schöpfungstage zu verstehen. Syme entdeckt, daß sie jeweils die Wirklichkeit ihres Lebens treffen: "For these disguises did not disguise. but reveal." (770) Syme hat seine Identität gefunden: "*If Syme had been able to see himself, he would have realized that he, too, seemed to be for the first time himself and no one else ... The philosopher may sometimes love the infinite; the poet always loves the finite*." (771) Als sich Sonntag zu erkennen gibt, sagt er: "'*I am the Sabbath.' ... 'I am the peace of God*.'" (772)

Doch dann taucht Gregory auf, der einzige wirkliche Anarchist, der seinen Überzeugungen weiterhin treu geblieben ist, und wirft Sonntag und den anderen Wochentagen vor, sie seien realitätsblind, denn sie könnten das Elend und die Not in der Welt nicht sehen, die den Anarchismus rechtfertlgen: "'You sit in your chairs of stone, and have never come down from them. You are the seven angels of heaven, and you have had no troubles. Oh. I could forgive you everything, you that rule mankind, if I could feel for once that you had suffered for one hour a real agony such as I -'" (773)

Doch Syme weist seinen Vorwurf mit Nachdruck zurück. "'*It is not true that we have never been broken. We have been broken upon the wheel. It is not true that we have never descended from these thrones. We have descended into hell*.'" (774) Und an Sonntag gewandt stellt Syme Gregorys Frage ein zweites Mal: "'*Have you,' ... 'have you ever suffered?*'" (775) Sonntag antwortet mit einem Zitat aus den Evangelien: "'*Can ye drink of the cup that I drink of?*'" (776) Das Leid, das die Entscheidung gegen das Böse bedeuten kann, widerlegt den Glauben an das Leben nicht.

>**Inhaltsverzeichnis**

(2) Die Angst des Gabriel Syme

Chestertons Roman 'The Man Who Was Thursday' steht unterschiedlichen Interpretationen offen. Man

kann Sonntag als Gott, die Natur oder auch die Welt überhaupt verstehen. Solche Interpretationen lassen aber die lebensgeschichtliche und autobiographische Dimension des Romans außer acht. Er ist eine poetische Beschreibung und Bewältigung des Solipsismus, der Chestertons Jugend bestimmt. In ihm beschwört er die Erfahrung der absoluten Isolation herauf und schildert ein Leben, das den Bezug zur Wirklichkeit verloren hat. Für Syme ist die Welt zweigeteilt. Es gibt seine eigene Welt und die Welt der Anarchie, zu der er keinerlei Beziehung herstellen kann. Als Polizist kann sie sich ihm nicht erschließen, weil die Behauptung seiner Identität in ihr sein Tod wäre. Der Roman demonstriert die Realitätsfremdheit einer solchen Zweiteilung der Welt, weil die Welt eben kein Verschwörungszusammenhang ist. Wer sie so betrachtet, lebt in einer Traumwelt.

Die Angst Gabriel Symes ist authentisch und dennoch unbegründet. Er hat einen falschen Begriff von der Wirklichkeit. Alle seine Beobachtungen und Überlegungen schießen zu einer umfassenden und überzeugenden Interpretation der Wirklichkeit zusammen, die trotzdem täuscht. Ihm fehlt das Wissen, das der Wirklichkeit entspricht. Die vermeintlichen Anarchisten sind selbst Polizisten. Der ganze Roman erzählt von dieser Entdeckung. In dem Moment, in dem Syme erkennt, daß das nicht wirklich ist, was er für wirklich gehalten hat, bricht seine Isolation zusammen.

Als Freitag sich als Polizist zu erkennen gibt, erlebt Syme eine Konversion und eine Offenbarung. Alles kehrt sich um, die Welt steht auf dem Kopf und die Wirklichkeit bricht herein. Seine Angst weicht der Erfahrung, daß es in der Welt der Anarchie Freunde gibt. Sie befreit ihn zu einem neuen Leben. Sein Glaube an die Anarchistenverschwörung wird durch die Begegnung mit den Tatsachen zerstört.

Die Angst Symes war auch die Angst Chestertons, aber '*The Man Who Was Thursday*' schildert sie schon in der Perspektive seines Glaubens an die Wirklichkeit. Syme zeigt in den Augenblicken der Todesgefahr jenes Minimum an Dankbarkeit für die bloße Existenz, das auch Chestertons Entscheidung zum Leben motiviert hat. Als am Ende des Romans Gregory , '*the real anarchist*' (777), auftritt, und die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Existenz des Bösen im Leben anklingt, bestreitet Syme die Macht des Bösen nicht, aber er bestreitet die von Gregory behauptete allumfassende Herrschaft des Bösen. Der Glaube, daß es das Böse wirklich gibt, entspricht den Realitäten, aber das Leben erschöpft sich nicht im Bösen. Man kann seine Herrschaft brechen, denn seine Macht ist beschränkt: "'*So that the real lie of Satan may be flung back in the face of this blasphemer, so that by tears and torture we may earn the right to say to this man, you lie!*'" (778) entgegnet Syme Gregory.

'*The Man Who Was Thursday*' erzählt vom Leben in der Perspektive des Schöpfungsglaubens. Chesterton entfaltet die abgekürzte Erzählung des Dogmas. Er verkündet die Botschaft des Christentums von der Realität der menschlichen Existenz und der Schöpfung überhaupt, indem er von Polizisten und Anarchisten erzählt. Das Leben ist kein böser Traum, sondern der Ort, an dem der Mensch sich selbst begegnet. Im Glauben erschließen sich die fundamentalen Bedingungen des menschlichen Lebens. Er verkörpert ein Wissen davon, welche Entdeckungen man als Mensch machen kann und machen muß, um ein Mensch zu werden. Die Bedeutung seines Wissens liegt nicht in sich selbst, sondern darin, daß es richtig ist. Der Glaube bewährt sich als das Prinzip des Lebens.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2.2 '*Manalive*'- Das Bekenntnisproblem

Chesterton kommt leicht in den Verdacht ein Romantiker in dem Sinn zu sein, daß er der Wirklichkeit eine Aura verleiht, die sie verklärt. Sein Bekenntnis zum Leben sei eine Illusion.

Er selbst versteht sich jedoch als Realist. Er bekennt sich zu dem, was es auch wirklich gibt. In dem

Essay '*Wonder and the Wooden Post*' (779) formuliert er diesen Realismus unmißverständlich. Er schildert in ihm die Erleuchtung, die ihm kam, als er abends im Garten etwas suchte: "*In so doing I knocked my head against a post and saw stars; stars of the seventh heaven, stars of the secrete and supreme firmament*." (780)

Die Spiritualität des wahren Mystikers richtet sich auf die Realitäten wie beispielsweise den besagten Holzpfosten aus. Romantisch und illusionär ist jene Mystik, die etwas sieht, was es nicht gibt: "Now what I found finally about our contemporary mystics was this. When they said that a wooden post was wonderful (a. point on which we are all agreed, I hope) they meant that they could make something wonderful out of it by thinking about it ... The modern mystic looked for the post, not outside in the garden, but inside, in the mirror of bis mind." (781) Chesterton hat insbesondere W.B.*Yeats* im Auge, der diese schlechte Mystik pflegt. Yeats bekennt sich zu etwas, was es gar nicht gibt, Sein eigenes Bekenntnis hingegen ist nicht ein Begriff der Wirklichkeit, der dieser: äußerlich ist, sondern der sie erreicht. Man kann durch ihn die Objektivität der eigenen Erfahrung entdecken: "*But I was never interested in mirrors; that is, I was never primarily interested in my own reflection - or reflections. I am interested in wooden posts, which do startle me like miracles. I am interested in the post that stands waiting outside my door, to hit me over the head, like a giant's club in a fairy tale. All my mental doors open outwards into a world I have not made*." (782)

Begriffe sind keine Spiegelungen oder Abbilder der Realität, man kann durch sie etwas an ihr herausfinden. Chesterton stellt somit klar, daß man ein Bekenntnis nicht als die Behauptung der Existenz von etwas mißverstehen darf, was es überhaupt nicht gibt. Es ist überprüfbar, insofern im Leben dessen, der sich zu etwas bekennt, Worte und Taten im Sinn des Bekenntnisse aufeinander bezogen sein müssen.

In "Manalive' hat Chesterton diese Problematik gestaltet. Der Roman folgt den schon bekannten Mustern. Er ist zweigeteilt (783), wobei im ersten Teil unerklärliche Begebenheiten vorgestellt werden, die im zweiten Teil ihre Erklä-rung finden. Im Mittelpunkt des Geschehens steht Innocent Smith, ein Mensch, der auf immer neue Weise Wirklichkeit zu entdecken sucht, und anderen Menschen zu Entdeckungen in ihrem Leben verhelfen will.

>**Inhaltsverzeichnis**

(1) Smiths Experimente

Der Schauplatz des Romans ist eine Pension, in der sich eines Tages ein gewisser Innocent Smith einquartiert. Es stellt sich heraus, daß er ein Schulfreund von Arthur Inglewood ist, der ebenfalls in der Pension wohnt. Inglewood ist dort Dauergast, ebenso wie Dr.Herbert Warner, Michael Moon, Rosamund Hunt, Mary Gray und Diana Duke.

Die Situation in der Pension ist verfahren. Ihre Bewohner haben sich mit dem Leben arrangiert, aber sie erwarten nichts mehr von ihm. Innocent Smith bringt durch sein Auftreten eine radikale Veränderung der Stimmung in der Pension hervor. Er macht einen etwas verrückten Eindruck, aber die Experimente, die er anstellt, bringen Leben in das resignierte Einerlei der Pensionsbewohner.

Kaum angekommen, lädt Smith Inglewood und Moon zu einem Picknick ein. Er hat in seinem Zimmer eine Falltür entdeckt, die es ermöglicht, auf das Dach des Hauses zu steigen. Dort soll das Picknick stattfinden. Inglewood und Moon nehmen die absurde Einladung erst nach einigem Zöger an, weil sie völlig davon überrascht sind, etwas Neuem zu begegnen: "*They were both men who had long been unconsciously imprisoned in the commonplace, though one took it comically, and the other seriously.*

They were both men, nevertheless, in whom sentiment had never died." (784)

Als sie auf dem Dach sitzen, auf die Welt hinunterschauen, essen, reden und Wein trinken, erscheint ihnen die scheinbar so vertraute Pension und ihre gleichgült!ge Umgebung in einem völlig neuen Licht. Diese Offenbarung macht ihnen bewußt, daß sie seit Jahren kein ähnlich intensives Erlebnis mehr hatten. Nachdenklich blicken sie auf ihre Vergangenheit zurück, und Inglewood relativiert die Entdeckung auf dem Dach des Hauses, zu der er sich so wenig bekennen zu können glaubt wie zu anderen Erfahrungen seines Lebens: "*'I have formed opinions, but I haven't the cheek to push them, because I've so often changed them. That's the upshot, old fellow. We can't trust ourselves - and we can't help it*.'" (785) Aber beide hat das Erlebnis verändert. Moon sieht jetzt die Möglichkeit eines Wandels in seinem Leben: "'Let us go and do some of these things we can't do...'" (786)

In der Folgezeit bringt Smith die Pension durch immer wieder neue skurrile Ideen auf Trab und bricht den Leerlauf auf, der bisher dort geherrscht hat. Moon beginnt Smith zu verstehen, während die anderen Pensionsbewohner eher dazu neigen, ihn für verrückt zu halten. Als er nach wenigen Stunden Aufenthalt in der Pension Mary Gray einen Heiratsantrag macht, den diese ohne Zögern und ungeachtet der Bemühungen, sie davon abzuhalten, auch annimmt, wird die Verblüffung noch größer.

Innocent errichtet eine neue Ordnung in der Pension und er hält auch daran fest, daß es eine Ordnung ist, obwohl man ihm Anarchie vorwirft: "*We are never free until some institution frees us, and liberty cannot exist till it is declared by authority. Even the wild authority of the harlequin Smith was still authority, because it produced everywhere a crop of crazy regulations and conditions*." (787) Die Spielregeln von Smith haben einen Sinn, weil sie neue Zusammenhänge in der Wirklichkeit entdecken lassen. Smith stellt sich beispielsweise einmal vor, was geschehen würde, wenn die Pension einer Belagerung standhalten müßte, und man sich allein mit dem behelfen könnte, was zufällig vorhanden ist. Smith behauptet, man würde unter diesen Umständen eine neue Welt entdecken: "*If we were really besieged in this garden, we'd find a hundred English birds and English berries that we never knew were here.*" (788)

Als Smiths Treiben immer exzentrischer wird, ist es Moon, der ihn gegenüber den anderen Pensionsbewohnern verteidigt. Er argumentiert, daß außergewöhnliche Umstände auch außergewöhnliche Maßnahmen rechtfertigen: "*'As most of our maladies are melancholic, of course he has to be extra cheery*.'" (789)

Auch Inglewood hat erkannt, daß Smiths Experimente mit den Pensionsbewohnern ein Ziel verfolgen. Er erläutert Diana Duke die Notwendigkeit einer Veränderung: "*'There must be!' cried Inglewood, turning round in a singular excitement - 'there must be something to wake up to! All we do is preparations - your cleanliness, and my healthiness, and Warner's scientific appliances. We're always preparing for something - something that never comes off. I ventilate the house and you sweep the house; but what is going to <u>happen</u> in the house?*'" (790)

Und es geschieht etwas. Moon macht Rosamund eine Liebeserklärung, nachdem sie über Jahre in der Pension zusammen gewohnt hatten und auch aneinander interessiert waren, aber nie das befreiende Wort finden konnten. Als Moon sich erklärt, entdeckt Rosamund, daß er Recht hat. Bislang hatte sie die Ehe für ein viel zu riskantes und unwägbares Unternehmen gehalten, auf das sich einzulassen sie den Mut nicht fand. Jetzt sieht sie eine Perspektive ihres Lebens darin.

Der erste Teil von '*Manalive*' endet schließlich in einem Chaos, denn Smiths Späße nehmen bedrohliche Formen an. Er schießt im Garten mit dem Revolver auf den Wissenschaftler Warner, ohne ihn allerdings zu treffen. Warner, der Smith auch schon vor diesem Vorfall abgelehnt hatte und der einzige bleibt, den Smith nicht bekehren kann, wendet sich an den Kriminalexperten Cyrus Pym. Er fordert, daß Innocent

Smith unter allen Umständen sofort eingesperrt werden müsse. Moon, der Smith unterstützen will, schlägt dagegen eine Gerichtsversammlung vor, in der die Pensionsbewohner die Wahrheit über Smith selbst herausfinden sollen und er Gelegenheit bekommt, sein Verhalten zu rechtfertigen: "'*A man can't tell the truth in public nowadays. But he can still tell it in private; he can tell it inside that house*.'" (791) Smith sei nicht verrückt, sondern er habe mit seinem Verhalten versucht, seiner Auffassung vom Leben Ausdruck zu verleihen:"'*Innocent Smith is not a madman - he is a ritualist. He wants to express himself. not with his tongue, but with his arms and legs - with my body I thee worship, as it says in the marriage service*.'" (792) Seine 'practical jokes' verfolgen eine bestimmte Absicht und haben eine Bedeutung: "'*Poor Smith, properly considered, is an allegorical practical joker*.'" (793)

Im zweiten Teil von 'Manalive' werden die 'practical jokes' von Smith, seine Experimente mit der Welt und seinen Mitmenschen, in einer Gerichtsverhandlung aufgerollt. Moon hat die Verteidigung von Smith übernommen, während Warner und Pym die Anklage vertreten. Erkundigungen, die über Smith eingeholt wurden, haben ergeben, daß er neben den Vorwürfen, die sich aus seinem Verhalten in der Pension ergeben, auch vorher schon Anlaß zu einer gerichtlichen Verfolgung gegeben hat. Er steht unter dem Verdacht, einen Einbruch begangen zu haben, seine Familie auf unverantwortliche Weise im Stich gelassen zu haben und wird überdies der Bigamie und des Mordes angeklagt.

Die Gerichtsverhandlung ergibt, daß alle diese Vorwürfe unberechtigt sind. Als das Gericht den Einbruch untersucht, der Smith zur Last gelegt wird, stellt sich heraus, daß er in sein eigenes Haus eingebrochen war. Der Zeuge Mr. Raymond Percy, der zusammen mit Smith den Einbruch verübte, berichtet dem Gericht über diese Tat. "'*To enter a modern interior at so strange an angle, by so forgotten a door, was an epoch in one's psychology. It was like having found a fourth dimension*.'" (794)

Percy vergleicht Smith mit einem Seelsorger, der die ihm Anvertrauten auf ungewöhnliche Weise mit einer Wirklichkeit konfrontiert, die sie verloren oder vergessen haben. Smith bringt den Glauben an die Wirklichkeit zur Geltung: "'*I don't deny,' ... 'that there should be priests to remind men that they will one day die. I only say that at certain strange epochs it is necessary to have another kind of priests, called poets; actually to remind men that they are not dead yet. The intellectuals among whom I moved were not even alive enough to fear death. They hadn't blood enough in them to be cowards*.'" (795)

Der Vorwurf, Smith habe seine Familie im Stich gelassen, relativiert sich ebenfalls. Er war um die ganze Welt gereist, um am Ende der Reise sein eigenes Haus wiederzuentdecken. Unterwegs hatte er einem Franzosen erklärt: "'*That way is very long and very weary. At the end of the world, at the back of the dawn, I shall find the wife I really married and the house that is really mine*." (796) Seine Weltreise war eine Pilgerfahrt zur eigenen Identität: "'*I have become a pilgrim to cure myself of being an exile*.'" (797)

Der Vorwurf der Bigamie, der sich von seiner Heiratserklärung an Mary Gray herleitet, bricht ebenfalls zusammen. Mary Gray ist die Frau von Innocent Smith. Smith und seine Frau pflegen Urlaub zu machen, indem sie die Kinder zu einer Tante geben, Mary sich in einer Pension einmietet, und Smith nochmals, auf je neue Art und Weise, um sie wirbt.

Der Hintergrund von Smith Verhalten kommt in der Untersuchung des Mordvorwurfs gegen ihn zum Vorschein. Sie führt in die Phase seiner Lebensgeschichte zurück, in der sich sein Bekenntnis gebildet hat.

Die Anklage wirft Smith vor, er habe während seiner Studentenzeit versucht, den Rektor von Brakespeare College in Cambridge zu ermorden. Ein Brief des Rektors Wilfrid Einerson Eames, den er gemeinsam mit Innocent Smith verfaßt hat, entkräftet diesen Vorwurf. Beide versichern in ihm ausdrücklich, daß er ihre tatsächliche Meinung zu dem zur Diskussion stehenden Vorfall wiedergebe.

Smith war als Student ein begeisterter Anhänger von Professor Eames, einem großen Fachmann auf dem Gebiet der pessimistischen Philosophie, der eine besonders ausgepräg-te Vorliebe für Schopenhauer hatte. Die Hauptthese seiner Vorlesungen lautete: "'*All thinkers ... are pessimist thinkers.*'" (798)

Smith sucht Eames eines Abends auf, weil er noch mit ihn reden will, und Eames hält ihm einen seiner Vorträge über die Bedeutung des Pessimismus und der pessimistischen Philosophie. Nachdem sich Smith das eine Zeitlang angehört hat, zieht er plötzlich einen Revolver und bedroht Eames damit: "'I'll help you out of your hole, old man,' said Smith, with rough tenderness. 'I'll put the puppy out of his pain.'" (799)

Eames ist entsetzt und versucht aus dem Fenster seines Zimmers zu fliehen, gelangt aber nur bis zu einem Wasserspeier außerhalb, an dem er sich festhalten kann. Smith zwingt ihn mit vorgehaltener Pistole in der Dämmerung des neuen Morgens, die die Welt in ein eigentümliches Licht taucht, sich zu seiner Weltauffassung zu bekennen oder sich dankbar für das Leben und die Schönheiten der Welt zu zeigen. Eames wird in dieser prekären Situation seiner Philosophie untreu und bekennt sich zum Leben. Daraufhin holt Smith Eames zurück. Er wird nicht erschossen.

In der anschließenden Aussprache erklärt Smith seine Handlungsweise: "'*I had to do it, Eames; I had to prove you wrong or die. When a man's young, he nearly always has someone whom he thinks the top-water mark of the mind of man - someone who knows all about it. If anybody knows.*'" (800) Es war lebenswichtig für ihn herauszufinden, ob sich Eames zu seiner Philosophie bekannte und gemäß ihrer Grundsätze lebte. Smith stellte ein Experiment an, um herauszufinden, ob die Indifferenz gegenüber dem eigenen Leben, die Eames behauptete, auch wirklich existierte: "'*If you really thought there was nothing anywhere, it was because you had been there to see. Don't you see that I had to prove you didn't really mean it? - or else drown myself in the canal*.'" (801)

In dem Moment, in dem der Pessimist Eames für sein Leben und für die Schöpfung dankt, sei es nicht einfach sein Lebenstrieb gewesen, der ihn dazu gebracht habe, sondern er habe Freude über die Tatsächlichkeit seiner Existenz empfunden:, "'*What you knew when you sat on that damned gargoyle was that the world, when all is said and done, is a wonderful and beautiful place; I know it, because I knew it at the same minute*.'" (802)

Eames wie Smith ändern nach diesem Erlebnis ihren Lebensplan. Eames revidiert seine Philosophie und will in seinen Vorlesungen von der Erfahrung reden, die er in den bangen Minuten auf dem Wasserspeier gemacht hat. Er verantwortet sein Denken von seiner Entscheidung her.

Smith beginnt nach dieser Nacht sein Leben als 'practical allegorical joker'. Er will Menschen zur Entdeckung ihres Lebens führen. Die Pistole soll ihm dabei helfen: "'*I mean to keep the remaining shots for people in the shameful state you and I were in last night ... I mean to keep those bullets for pessimists - pills for pale people.*'" (803) Indem er Menschen in Situationen bringt, in denen sie Entscheidungen treffen müssen, konfrontiert er sie mit der Realität: "'*I don't want people to anticipate me as a well-known practical joke. I want both my gifts - to come virgin and violent, the death and the life after death, I am going to hold a pistol to the head of Modern Man. But I shall not use it to kill him - only to bring him to life. I begin to see a new meaning in being the skeleton at the feast*'" (804)

Der Brief von Eames und Smith, der dem Gericht vorliegt, ist ihr Bekenntnis zum Leben, das in den Entscheidungen jener Nacht begründet ist: "*Each of the two actors is described as he appeared to the other. But the undersigned persons absolutely guarantee the exactitude of the story; and if their version of the thing be questioned, they the undersigned persons, would deucedly well like to know who does know about it if they don't*." (805) Er entlastet Smith von der Mordanklage und rückt seine 'practical jokes' in das richtige Licht. Sie sind eine Form der Verkündigung von Smiths Glauben an das Leben.

>**Inhaltsverzeichnis**

(2) Wissen, zu dem man steht - Leben, das man ist

Was man weiß, konstituiert das, was man erfährt, und was man erfährt, verändert das, was man weiß. Jeder Glaube umfaßt deshalb Erfahrung und das Wissen von ihr. Im Bekenntnis zum Glauben sind sie aufeinander bezogen. Es ist ein Ausdruck der Zuordnung, die das Subjekt zwischen dem Glauben und seinem Begriff herstellt. Das Bekenntnis ist ein Denken, das sich seiner Verantwortung bewußt ist, ein Wissen zu dem man steht und zu dem man stehen kann, weil es das Leben verkörpert, das man ist.

In 'Manalive' wird das Bekenntnisproblem in dem gemeinsamen Brief von Eames und Smith diskutiert. Smith, der begeisterte Anhänger von Eames, erkennt, daß eine pessimistische Philosophie bestimmte Handlungskonsequenzen fordert, wenn man sich tatsächlich zu ihr bekennt. Er kann sie nur als ein Wissen betrachten, nach dem er sein Handeln ausrichtet und das Geltung besitzt, wenn Eames sie in seiner Person auch vertritt und Zeugnis für sie gibt. Besitzt sie Geltung, so muß es Situationen geben, in denen sie sich bewährt und er sich zu ihr bekennt. Smith stellt eine solche Situation her, indem er Eames mit der Pistole bedroht. Er will in Erfahrung bringen ob das, was Eames lehrt, ihn auch tatsächlich trägt. Das Bekenntnis von Eames zur Schönheit des Lebens ist für beide eine Entdeckung. Eames trifft eine Entscheidung, die ihn zwingt, sein Bekenntnis zu revidieren, während Smith erfahren muß, daß er sich an der Lebensauffassung von Eames nicht länger orientieren kann. Seine Philosophie besitzt keine Autorität mehr für ihn. Sie dient nicht der Entdeckung von Leben, sondern verhindert sie, denn sie gestattet nicht, die Tatsachen des Lebens als Tatsachen zu behaupten, die in seiner Schönheit begründet liegen. Die extreme Situation, in der sie sich befunden haben, legt den Grund für ein Bekenntnis, an das sie glauben.

Ihr gemeinsamer Brief besiegelt ihren neuen Glauben. Er ist ein Bekenntnis zu dem Glauben des jeweils anderen. Der Glaube von Eames kann die Interpretation von Smith akzeptieren, und jene von Smith erreicht tatsächlich den Glauben von Eames. Ihre Konversion verändert ihr Leben. Sie bekennen sich zu ihrem Denken als einer Tatsache ihres Lebens, für die sie Verantwortung übernehmen. Wenn Eames fortan etwas lehrt, das in Bezug zu seinen Entscheidungen steht, dann ist sein Bekenntnis der authentische Begriff des Lebens, das er ist. Smith wiederum wird sich zu etwas bekennen, das immer neu bestätigt werden kann. Er sieht seine philosophische Aufgabe in der Erzeugung von modellhaften Lebenssituationen, in denen die Geltung seines Glaubens überprüfbar wird.

Weil sich sein Glaube an das Leben bewährt, was die Entwicklungen in der Pension gezeigt haben, wird Smith zu Recht von allen Anklagepunkten freigesprochen. Sein Bekenntnis erreicht tatsächlich die Realitäten, an denen man sich stoßen kann und muß. Das Wissen, zu dem er steht, verkörpert das Leben. Deshalb nennt ihn Inglewood einmal 'Manalive' und Smith kann diesen Namen akzeptieren: "'*That's right! that's right ... that's my real name*.'" (806)

Liegt bei '*The Man Who Was Thursday*' der Akzent auf der Botschaft von der Vertrauenswürdigkeit und dem Wert des Lebens, die der Glaube verkündet, so demonstriert Chesterton in '*Manalive*', daß man sich auch zu ihm bekennen kann. Indem er den Ursprung von Smiths Bekenntnis in seiner Studienzeit erzählt, rückt er nicht nur dessen Verrücktheiten in den ihnen angemessenen Horizont, sondern stellt auch den Bezug von Dogma und Leben im Bekenntnis her. In ihm wird das Dogma als zustimmungsfähiges Wissen vom Leben anerkannt und als Inbegriff des Lebens festgehalten. Wer sich zu ihm bekennt, bekennt sich zum Leben.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2.3 'The Poet and the Lunatics' - Die Handlungsrelevanz des Glaubens

Der Glaube inspiriert Handlungen. Chesterton setzt sich in dem Essay '*The Feasts and the Ascetic*' mit dem Vorwurf auseinander, es würde gegen den Glauben sprechen, daß er die unterschiedlichsten Handlungen motivieren könne. Wie soll ein Glauben, so die Kritik, Geltung besitzen, der sowohl Feste der Freude wie Weihnachten veranstalte, gleichzeitig aber Formen der Askese hervorrufe und sie fördere.

Chesterton fordert den Leser auf, sich vorzustellen, irgendwo sei eine wundertätige Quelle entdeckt worden: "*Suppose. for instance, it is a fountain of magic water, said to be flowing at the top of a mountain. It blesses like holy water; it heals diseases; it inspires more than wine, or those who drink of it never thirst again.*" (807)

Die Nachricht von dieser Quelle verbreitet sich, und unabhängig davon, ob sie stimmt oder nicht, gibt es viele, die an die Existenz der Quelle glauben und entsprechend handeln: "*Well, this story may be true or false, but among those who spread it as true, it is perfectly obvious that the story will produce a number of other stories*." (808)

Die Geschichten, die der Glaube an die Quelle hervorruft, können von ganz verschiedener Gestalt sein. Die erste Form von Geschichten ist optimistisch. In ihnen wird erzählt: "'*When the water was brought down to the valley there was dancing in all the villages; the young men and maidens rejoiced with music and laughter...A. cripple was sprinkled and he went capering about gaily, like an acrobat. The gardens were watered and became gay with flowers,' and so on.*" (809)

Aber es verbrelten sich auch pessimistische Geschichten: "*It is quite equally obvious that there will be another sort of story from exactly the same source, told with exactly the same motive. 'A man limped a hundred miles, till he was quite lame, to find the sacred fountain. Men lay broken and bleeding among the rocks on the mountain-side in their efforts to climb after it. A man sold all his lands and the rivers running through them for one drop of water...' and so on*." (810)

Beide Typen von Geschichten gehen davon aus, daß die Quelle tatsächlich existiert. Die Handlungen, die sie inspirieren, können das Ziel erreichen oder auch scheitern. Dennoch sind beide Traditionen im Christentum, die lebensbejahende und die asketische, legitim, wenn man die Quelle entdecken kann. Kann man sie nämlich nicht entdecken, so sind die optimistischen wie die pessimistischen Lebensentwürfe, die sich auf sie beziehen, sinnlos. Die Bedeutung der Geschichten von der Quelle beruht auf ihrem tatsächlichen Entdeckungswert: "'The more a man could live only on the water, the more he would prove it to be the water of life.'" (811)

Von dieser Handlungsrelevanz des Glaubens erzählt Chesterton in '*The Poet and the Lunatics*'. Gabriel Gale, die Hauptperson der Erzählungen, bekennt sich zur Botschaft des Glaubens, indem er im Sinn des Glaubens handelt. Er führt andere zum 'Wasser des Lebens'.

>**Inhaltsverzeichnis**

(1) Der gerettete Theologiestudent

Gabriel Gale ist ein ungewöhnlicher Mensch, der als Landschaftsmaler und Dichter durch das Land zieht. Sein ständiger Begleiter ist ein Verrückter namens Hurrel, der ihm einmal das Leben gerettet hat. Hurrel verhinderte, daß Gale in das Irrenhaus eingeliefert wurde, aus dem er selbst geflohen war. Damals hatte Gale aus Dankbarkeit eine Entscheidung für den Verrückten getroffen und ihm gelobt, zu ihm zu stehen und für ihn zu sorgen, so daß er nicht mehr in die Anstalt zurück mußte: "'*It is you who have given me*

all this,' he said. 'Under God, and so far as my life goes, it is you who have created heaven and earth. You set up along my triumphal way these trees like seven-branched candlesticks with their grey branches silver in the sun. You spread before my feet these red leaves that are better than roses. You shaped clouds. You invented birds. Do you think I could enjoy all these things when I knew you were back again in the hell that you hate? I should feel I had tricked you out of everything you have given me. I should feel like a thief who had stolen the stars. You shan't go back there if I can help it; you saved me and I am going to save you. I owe you my life and I give it you; I vow I will share anything you suffer; God do so to me and more also, if aught but death part thee and me.'" (812)

Dieses Gelübde bestimmt Gales weitere Geschichte. Die Vernunft des Verrückten rettet Gale und Gales eigene Verrücktheit, sich zu ihm zu bekennen, erweist sich als Vernunft in einer verrückten Welt. Kern seiner Lebensauffassung ist die Überzeugung, daß die Dinge nicht unbedingt so sind, wie sie zu sein scheinen. Er empfiehlt den Kopfstand als spirituelle Übung, um eingefahrene Denkund Erfahrungsmuster aufzubrechen und um die Objektivität des Lebens selbst wieder zur Geltung zu bringen: "'*The world is upside down. We're all upside down. We're all flies crawling on a ceiling, and it's an everlasting mercy that we don't drop off.*'" (813)

Das, woran man glaubt, bestimmt das, was man tut. Gale weiß aus eigener Erfahrung, daß ein Glaube zu den absurdesten Handlungen führen kann, wenn er ein Aberglaube ist. Es gibt jede Art von Verrückten: "'*I've known a lot of them, one way or another - religious maniacs who thought they were divine or damned, or what not, and revolutionary maniacs, who believed in dynamite or doing without clothes; or philosophical lunatics, of whom I could tell you some tall stories, too - men who behaved as if they lived in another world and under different stars, as I suppose they did.*'" (814) Aber nicht jeder Glaube ist ein Aberglaube. Weil sein Glaube Geltung hat, kann Gale Menschen retten. Ein Beispiel dafür ist die Geschichte von Herbert Saunders. Saunders ist einer der Verrückten, die Gale in die Wirklichkeit zurückführt.

In der Erzählung '*The Crime of Gabriel Gale*' kommt Gale wie Innocent Smith in den Verdacht, einen Mordanschlag verübt zu haben. Garth, der die Verrücktheiten Gales beobachtet, berichtet einigen Bekannten, daß er Gale wegen des Mordanschlags jetzt endgültig einsperren muß. Während eines Gewitters hatte er einen jungen Mann an einen Baum gebunden und ihn so zwischen die Zinken einer Mistgabel gespießt, daß der junge Mann zwar nicht verletzt worden war, aber sich nicht mehr bewegen konnte. Garth zieht nach diesem Vorkommnis die nüchterne Konsequenz: "'*Well, if he doesn't go to an asylum, he'll go to jail' ... 'That's why I'm in such a hurry to have him certified; God knows I don't like doing that. But he's broken out this time in a way he never did before*.'" (815)

Was war vorgefallen? Herbert Saunders, Theologiestudent und Priesteramtskandidat, war zu einer Party eingeladen. Weil es zu regnen begann, als er eintraf, sagte eine Dame scherzend zu ihm: "'*You brought bad weather with you.*'" (816) Zufällig ergibt es sich, daß bei einer späteren Gelegenheit an einem wunderschönen Nachmittag wiederum Saunders eingeladen ist. Man macht sich ein bißchen lustig über ihn, weil er zu spät kommt, und spielt auf seine Fähigkeit oder Unfähigkeit an, das Wetter zu beeinflussen:" *... and there was a good deal of laughter as he sat down, much to his embarrassment; because the weather joke had been repeated and people were quite pleased to see it falsified for once*." (817)

Aber das Unwahrscheinliche geschieht. Ein schnell aufziehendes Gewitter verdunkelt den Himmel und es beginnt zu regnen. In diesem Augenblick entsteht in Saunders der Glaube, Macht über das Wetter zu haben. Gale, der ihn beobachtet hat und versteht, was in ihm vorgeht, ruft ihm zu: "'*Why don't you call the chairs and they'll come to you*.'" (818)

Wenig später wird Saunders vermißt und kurz darauf im Garten entdeckt: "*Herbert Saunders was found*

tied to a tree, still alive and even unwounded, but presenting the appearance of having barely missed a murderous attack; for the prongs of the pitchfork were driven by sheer fury into the tree on each side of his neck, holding him pinned there as by an iron ring." (819) Gale ist inzwischen verschwunden. Der Verdacht muß auf ihn fallen.

Als Gale schließlich aufgespürt ist, wird er von zwei Ärzten untersucht. Auch Garth ist dabei, der Gale anschließend in sicheren Verwahrsam bringen will, damit seine Verrücktheit keinen weiteren Schaden anrichtet. Aber Gale ist die Ruhe selbst. Er empfiehlt seinen Inquisitoren nur, sich doch erst einmal bei Saunders selbst zu erkundigen, wie dieser die ganze Angelegenheit sehe. Man telegraphiert und erhält die verblüffende Antwort: "'*Can never be sufficiently grateful to Gale for his great kindness which more than saved my life.*'" (820)

Das allgemeine Erstaunen ist grenzenlos. Gale erzählt nun, was eigentlich passiert ist. Er schildert den Zustand, in dem Saunders sich befand: "'*A very large number of young men nearly go mad. But nearly all of them only nearly do it; and normally they recover the normal. You might almost say it's normal to have an abnormal period. It comes when there's a lack of adjustment in the scale of things outside and within. Lots of those boys, those big healthy schoolboys you hear about, who care for nothing but cricket or the tuckshop, are bursting with a secret and swelling morbidity. But in this young man it was rather symbolically expressed even in the look of him. It was like his growing out of his clothes, or being too big for his boots. The inside gets too big for the outside. He doesn't know how to relate the two things; and generally he doesn't relate them at all. In one way his own mind and self seem to be colossal and cosmic and everything outside them small or distant. In another way the world is much too big for him; and his thoughts are fragile things to be hidden away. There are any number of cases of that disproportionate secretiveness. You know how silent boys have been about incredible abuses in bad schools.*'" (821)

Saunders ist einem Glauben verfallen, der Denken und Erfahrung nicht mehr sinnvoll aufeinander beziehen kann und deshalb zu einem realitätsblinden Handeln führt: "'Now in that dangerous time, there's a dreadfully dangerous moment; when the first connexion is made between the subjective and objective: the first real bridge between the brain and real things. It all depends what it is; because, while it confirms his self-consciousness, it may happen to confirm his self-deception." (822)

Saunders hält sich für Gott und vermeint, die Welt befinde sich in direkter Abhängigkeit von seinem Denken und er könne über sie herrschen. Gale beobachtet ihn, wie er die an der Fensterscheibe hinunterrinnenden Regentropfen anstarrt und auf den Tropfen wettet, der zuerst am unteren Rand des Fensters anlangt: "'*He was half trying to think he had really changed the weather and might change everything; and a game like that of the raindrops was just the thing to encourage him*.'" (823)

Gale weiß, daß nur die Begegnung mit der Wirklichkeit Saunders Aberglauben zerstören kann: "'*Nobody knew but I how far he had already gone along that road; and I knew that there was nothing for it but acute, practical, painful discovery that he could not control matter or the elements; that he could not move trees or remove pitchforks; that he could struggle for two hours with a rope and a pair of prongs and still be bound*.'" (824)

Als Theologiestudent, meint Gale, war Saunders ohnehin besonders gefährdet und anfällig für Spekulationen aller Art, denn die Begriffe der Theologie können leicht mißverstanden werden, wenn man ihren Status verkennt: "'*You must remember' ... 'that he was a theological student and was going to be a clergyman; and he may have brooded upon doubt and inspiration and prophecy till they began to work the wrong way. The worst is always very near the best; there is something much worse than atheism which is Satanism; otherwise known as Being God*.'" (825) Gale hat ihn durch seine Aktion wieder auf den Boden der Wirklichkeit zurückgeholt, weil er ihm den Glauben an sie wiedergegeben hat: "'*It is the only way,' ... 'it is the only answer to the heresy of the mystic; which is to fancy that mind is all. It is to*

break your heart. Thank God for hard stones; thank God for hard facts; thank God for thorns and rocks and deserts and long years.'" (826)

Saunders wurde später aufgrund dieses Erlebnisses der Entscheidung für die Wirklichkeit ein sehr beliebter und agiler Pfarrer mit einem ausgeprägten Sinn für die Realitäten und einem sicheren Gespür dafür, worum es in seiner Gemeinde ging und was jeweils zu tun war.

>**Inhaltsverzeichnis**

(2) Das helfende Handeln von Gabriel Gale

Die Lebensauffassung, zu der man sich bekennt, ist entscheidend für das, was man tut. Das Dogma besitzt Handlungsrelevanz. Mit dem eigenen Bekenntnis sind die Handlungsentwürfe strukturiert, die man zu verwirklichen sucht.

Herbert Saunders bekennt sich zu seiner Allmacht. Deshalb hegt er die Überzeugung, daß er das Wetter nach seinem Willen beeinflussen kann, und seine Wette auf die Regentropfen an der Scheibe ist ein Handlungsentwurf, der auf diesem Aberglauben beruht. In ihm verliert er die Fähigkeit, sich angemessen in der Wirklichkeit zu verhalten und zu orientieren. Seine Handlungsentwürfe müssen über kurz oder lang an der Wirklichkeit scheitern, weil er an etwas glaubt, das nicht existiert.

Nur der Glaube, der das Leben verkörpert, befreit wirklich zu menschlichem Handeln, da er den Bezug zwischen Subjektivität und Objektivität richtig bestimmt. Gale kann Saunders helfen, weil er die richtige Theorie vom Leben hat. Von seinem Glauben her versteht er sich als Therapeut und Seelsorger. In ihm ist das Verhältnis von Theorie und Praxis so gedacht, daß die Theorie eine Perspektive der Praxis und die Praxis der Maßstab der Geltung der Theorie ist. Deshalb ist die Praxis keine von der Theorie unabhängige Größe. Das Handeln ist eine Funktion des Handlungsentwurfs. Der Selbstmörder wird nicht von den Praktikern, sondern von den Theoretikern gerettet, die einen Handlungsentwurf haben, der das Leben gegenüber dem Tod zur Geltung bringt: "'*What can practical men do here? Waste their practical time in running after the poor fellow and cutting him down from one pub sign after another? Waste their practical lives watching him day and night, to see he doesn't get hold of a rope or a razor? Do you call that practical? You can only forbid him to die. Can you persuade him to live? Believe me, that is where we come in. A man must have his head in the clouds and his wits wool-gathering in fairyland, before he can do anything so practical as that*.'" (827)

In '*The Poet and the Lunatics*' zeigt Chesterton, warum der Gläubige anderen Menschen helfen kann. Das Dogma, das einen umfassenden Lebensentwurf verkörpert, befähigt ihn, andere Lebensauffassungen zu beurteilen und zu entscheiden, inwiefern sie dem Leben nützen oder ihm schaden. Deshalb ist er in der Lage, solche Entwürfe zu unterstützen oder zu kritisieren, und zu zeigen, daß das Leben mit sich selbst identisch sein kann, wenn es den richtigen Begriff von sich hat. Wer glaubt, ist noch handlungsfähig, wenn andere schon verzweifeln, weil er Hoffnung hat. Er handelt im Sinn des Lebens.

>**Inhaltsverzeichnis**

5.2.4 Pater Brown - Der weltweise Kleriker

Die Entstehungsgeschichte der Erzählungen um Pater Brown erstreckt sich fast über die gesamte Schaffenszeit Chestertons. '*The Innocence of Father Brown*' erscheint 1911, die anderen Bände folgen in unregelmäßigen Abständen: '*The Wisdom of Father Brown*' 1914, '*The Incredulity of Father Brown*' 1926,

'*The Secret of Father Brown*' 1927 und ein Jahr vor Chestertons Tod, 1935, '*The Scandal of Father Brown*'.

Das Konzept von 'Pater Brown' unterliegt in dieser Zeit keiner grundlegenden Wandlung. Schon in den frühen Erzählungen, lange bevor Chesterton der Kirche beitritt, ist Pater Brown der unscheinbare katholische Priester, der gegen den Aberglauben und das Verbrechen kämpft. Der hoffnungslos klerikale 'Irrationalist' ist klüger als die Kinder der Welt. Allerdings steht bei Pater Brown der Glaube nicht immer im Vordergrund. Viele Geschichten kommen ohne religiösen oder weltanschaulichen Bezug aus. Sie sind nur Detektivgeschichten, und es besteht keine erkennbare Notwendigkeit, daß der Detektiv ein Priester ist. Auch die Qualität der Geschichten ist starken Schwankungen unterworfen. Die meisten von ihnen hat Chesterton unter Zeitdruck geschrieben, weil er mit ihrer Hilfe finanzielle Nöte überwinden mußte. Sie haben sich von Anfang an sehr gut verkauft.

Pater Brown ist unverkennbar mit Syme, dem philosophischen Detektiv, mit Smlth, dem 'allegorical practical joker' und mit Gale, dem Dichter, verwandt. Als Priester jedoch ist er ein offizieller Vertreter des Dogma, das zu verteidigen Chesterton nicht müde wird. Er verschafft ihm Geltung, weil es sich in den Situationen seines Detektivlebens bewährt. Das Dogma geht davon aus, daß jemand, der einen bestimmten Begriff vom Leben hat, auch das Leben in bestimmter Weise angeht und auf bestimmte Weise handelt. Weil Brown wie die Kirche selbst mit Ideen umgehen kann, ist ihm die Logik der Verbrecher vertraut. Sie sind in den verschiedenen Kriminalfällen oft Spielarten der Verrückten und 'monoman#acs', die die Welt von einem einzigen Gedanken her zu erklären suchen. Aber weil sie sich zu ihren Überzeugungen bekennen, hat es Pater Brown nicht schwer, die Verbrecher zu überführen. In der Geschichte '*The Dagger with Wings*' erklärt er seinen Erfolg mit der Tatsache, daß er die umfassendere Theorie vom Leben besitzt. Der Verbrecher hat sich durch die Beschränktheit seiner Auffassungen verraten: "'*But it wasn't only the way he said it, it was what he said. It was the religion and philosophy of it*.'" (828)

Wenn also *Hart* in einer Fußnote anmerkt: "*Would it be too much to suggest that this solver of riddles stands for the Catholic Church, and that these stories have at least a slight apologetic intent?*" (829), dann kann man diese Vermutung nur mit Nachdruck verneinen. Es ist gewiß nicht zu weit gegriffen, die Pater-Brown-Geschichten als eine unterhaltsame Apologetik zu interpretieren. Pater Brown ist eine Modellfigur für die Lebensrelevanz des Dogmas. Der weltweise Kleriker tritt immer wieder gegen das Vorurteil an, der Glaube sei eine Sache von gestern. Er weiß, daß sein Glaube welthaltiger ist als die vielen Weltanschauungen, die ihren Anspruch nicht einlösen können, weil sie an der Wirklichkeit vorbeigehen.

Ungeachtet der Disparatheit der Pater-Brown-Geschichten und ihrer Inkonsistenz, kann man sie in den Mittelpunkt von Chestertons erzählerischem Werk stellen, insofern es eine Pädagogik der Entdeckung verkörpert. In ihnen finden sich alle Motive wieder, die Chestertons Lebensgeschichte, seine Philosophie und Theologie und sein Konzept der 'Conscious Buffoonery' bestimmt haben. Als Paradigmen einer unterhaltsamen Verkündigung sind sie von zweierlei Interesse: Einmal stehen sie noch weit deutlicher als andere der erzählerischen Werke in direktem Bezug zu Chestertons Lebensgeschichte und ihren Schlüsselerfahrungen. Die Existenz des Bösen, die Beichte und die Konversion sind immer gegenwärtige Motive in ihnen. Zum zweiten bilden sie den bekanntesten und erfolgreichsten Teil seines Werks, der bis heute der erste Zugang zu diesem literarischen Kosmos geblieben ist. Sie sind das Sprachrohr, mit dem Chesterton seinem Begriff vom Leben eine breite Öffentlichkeit verschafft hat. Pater Brown ist das Musterbeispiel für die Unterhaltsamkeit des Dogmas. (830)

>**Inhaltsverzeichnis**

(1) Pater Brown und Chesterton

Bei der Interpretation von Chestertons erzählerischem Werk ist es keine Schwierigkeit, dessen lebensgeschichtlichen Bezug festzustellen. Symes Nachtmahr, Innocent Smiths Erlebnis mit Eames oder der Glaube von Saunders sind immer neue Variationen solipsistischer Weltauffassungen, die Chesterton unter dem Stichwort vom 'Verrückten' abhandelt. Deutlicher als anderswo steht bei Pater Brown das Bewußtsein von der Existenz des Bösen im Vordergrund. Nicht umsonst ist die Figur des Pater Brown an jenen John O'Connor (831) angelehnt, mit dem Chesterton das Gespräch geführt hat, das ihm bewußt machte, daß er seine eigene Geschichte noch nicht bewältigt hatte. Die Kenntnisse dieses Geistlichen über die dunkelsten Seiten des menschlichen Lebens frappierten ihn. Deutlicher wird bei Pater Brown aber auch, daß man mit dem Bösen in der eigenen Existenz umgehen kann. Er ist Priester. Deshalb überführt er die Verbrecher nicht nur, er kann ihnen auch vergeben.

Pater Brown weiß, daß es das Böse im Leben gibt. Dieses Wissen ist eine zentrale Tatsache seines Glaubens und ein Schlüssel zur Realität. Das Böse kann nur bewältigt werden, wenn man sich ihm tatsächlich stellt. In der Geschichte '*The Purple Wig*' erklärt Pater Brown: "'*I know the Unknown God'...'I know his name; it is Satan. The true God was made flesh and dwelt among us. And I say to you, wherever you find men ruled merely by mystery, it is the mystery of iniquity. If the devil tells you something is too fearful to look at, look at it. If he says something is too terrible to hear, hear it. If you think some truth unbearable, bear it*.'" (832)

Brown kann deshalb der Überzeugung Ausdruck verleihen, daß er selbst zum Mörder werden könnte, und es in Gedanken auch wird, um die Welt des Mörders zu erreichen, ein Gedankenexperiment, das er '*a sort of religious exercise*' (833) nennt: "'*I try to get inside the murderer... Indeed it's much more than that, don't you see? I am inside a man. I am always inside a man, moving his arms and legs; but I wait till I know I am inside a murderer, thinking his thoughts, wrestling with his passions; till I have bent myself into the posture of his hunched and peering hatred;...Till I am really a murderer*.'" (834)

Weil für Chesterton selbst die Beichte ein entscheidender Schritt zur Bewältigung seiner Vergangenheit war, ist sie auch bei Pater Brown der Ort, an dem der Detektiv zum Priester wird, und Verbrechen und Verbrecher voneinander unterscheidet. Der Verbrecher gibt nicht einfach nur zu, daß er es gewesen ist, sondern er bekennt sich zu seiner Tat. Er identifiziert sich mit seiner Vergangenheit und macht sie erst so zu einem Tatbestand seines Lebens, für den er die Verantwortung übernimmt. Er befreit sich aus ihrem Bann.

Der Marquis von Marne, James Mair, in der Geschichte '*The Chief Mourner of Marne*' zum Beispiel, hat vor vielen Jahren in einem Duell seinen Vetter Maurice Mair getötet. So jedenfalls lautet die offizielle Version, und seitdem lebt James unter dem Vorwand der Trauer um den Freund und Vetter völlig zurückgezogen in seinem Schloß. Als Pater Brown der Sache auf den Grund geht, um d en Katholikenfresser John Cockspur zu widerlegen, der behauptet, die Zurückgezogenheit des Marquis sei den finsteren Machenschaften von Klerikern zuzuschreiben, kommt die Wahrheit ans Licht. Es stellt sich heraus, daß nicht James Maurice im Duell getötet hat, sondern daß Maurice James kaltblütig ermordete, und sich danach als James Mair ausgab. Als Maurice seine Tat bekennt, wollen ihn seine Bekannten, die ihn für einen seriösen Mann hielten, lynchen. Aber Pater Brown verteidigt ihn. Niemand hat das Recht, einen Menschen zu verdammen, der zu seiner Vergangenheit steht und das so lange Verborgene öffentlicht macht: "'*Let me ask you one question. You are great ladies and men of honour and secure of yourselves; you would never, you can tell yourselves, stoop to such squalid treason as that. But tell me this. If any of you had so stooped, which of you, years afterwards, when you were old and rich and safe, would have been driven by conscience or confessor to tell such a story of yourself? You say you could not commit so base a crime. Could you confess so base crime?*'" (835)

Schuld, zu der man sich nicht bekennt, vereinsamt die Menschen und zerstört ihr Leben. Das was man tut, was man denkt und wofür man sich verantwortlich fühlt, gehört zur eigenen Geschichte und kann nicht verdrängt werden. Eine Lebensgeschichte kommt nur dann ins Reine, wenn sie diesen Zusammenhang akzeptiert. Das Leben muß sich mit sich selbst identifizieren können.

Wie der Priester ein potentieller Verbrecher ist, so ist jeder Verbrecher ein potentieller Heiliger. Neben der Beichte ist die Konversion ein häufiges Motiv bei Chesterton. Sie ist ein Wendepunkt seines Lebens, der Ausgang aus der engen Welt des Verrückten in die weite Welt des Glaubens. Das schönste Beispiel für sie im erzählerischen Werk findet sich in der Erzählung '*The Flying Stars*', in der die Konversion von Flambeau beschrieben wird. Flambeau, Gentlemanverbrecher und routinierter Einbrecher, wandelt sich zum Detektiv und wird ein Freund von Pater Brown.

Flambeau war es gelungen, wertvolle Diamanten, 'The Flying Stars', zu stehlen. Pater Brown stellt Flambeau, als er eben mit seiner Beute über die Gartenmauer des Anwesens entwischen will, wo er seine Tat begangen hat. Er fordert ihn auf, die Diamanten zurückzugeben und sein Leben zu ändern: "'*I want you to give them back, Flambeau, and I want you to give up this life*.'" (836) Flambeau bleibt unschlüssig auf der Gartenmauer stehen, während Pater Brown beschwörend auf ihn einredet: "'*Your downward steps have begun. You used to boast of doing nothing mean, but you are doing something mean tonight. You are leaving suspicion on an honest boy with a good deal against him already; you are separating him from the woman he loves and who loves him. But you will do meaner things than that before you die.*'" (837) Brown appelliert an sein Selbstverständnis: "'*Many a man I've known started like you to be an honest outlaw, a merry robber of the rich and ended stamped with slime*.'" (838)

Flambeau muß zugeben, daß er nicht länger ein '*merry robber of the rich*' sein wird, und erkennt, daß Pater Brown recht hat. Er ändert sein Leben.

Ein zweites Beispiel für eine Konversion gestaltet Chesterton in der Erzählung '*The Man with two Beards*'. Michael Moonshine, ein berühmter Dieb wie Flambeau, hat sein Leben geändert und lebt jetzt zurückgezogen und rechtschaffen. Als ein gewisser John Bankes ihn ermordet, um den Verdacht auf ihn zu lenken und so den Anschein erweckt, er sei rückfällig geworden, verteidigt Pater Brown Moonshines Konversion: "'*I knew this dead man very well indeed; I was his confessor, and his friend. So far as a man can, I knew his mind when he left that garden today; and his mind was like a glass hive full of golden bees. It's an under-statement to say his reformation was sincere. He was one of those great penitents who manage to make more out of penitence than others can make out of virtue. I say I was his confessor; but indeed, it was I who went to him for comfort.*'" (839) Es gibt kein Verbrechen, das eine Umkehr unmöglich machen würde. Pater Brown erinnert an die Kreuzigung Jesu: "'... *and only a convicted thief has ever in this world heard that assurance: 'This night shalt thou be with Me in Paradise*.'" (840) Und wie er Moonshine verteidigt, verteidigt er auch John Bankes, als er ihn des Mordes überführt hat: "'*Any man can be a murderer like poor John; any man, even the same man, can be a saint like poor Michael*.'" (841)

>**Inhaltsverzeichnis**

(2) Die Rationalität des Glaubens

Der Glaube verkörpert die Vernunft in Chestertons Leben. Er ist aber auch die Vernunft des Lebens überhaupt. Pater Brown insistiert deshalb immer wieder auf der Rationalität des Glaubens. Es gibt einen Begriff vom Leben, der nicht wissenschaftlich ist im Sinne der Naturwissenschaft, aber dennoch präzise ist und zu Entdeckungen im Leben führt. Die Theologie als Wissenschaft des Glaubens stellt keine kalte und neutrale Begriffsbildung dar. Sie ist nicht Ausdruck einer 'reinen' Vernunft, sondern der Vernunft des

Lebens. Aber meist wird Wissenschaft positivistisch mißverstanden. In '*The Secret of Father Brown*' erklärt Brown einem Amerikaner, der von der 'Wissenschaft' der Verbrechensaufklärung spricht: "'*Science is a grand thing when you can get it; in its real sense one of the grandest words in the world. But what do these men mean, nine times out of ten, when they use it nowadays? When say say detection is a science? When they say criminology is a science? They mean getting outside a man and studying him as if he were a gigantic insect; in what they would call a dry impartial light, in what I should call a dead and dehumanized light. They mean getting a long way off him, as if he were a distant prehistoric monster ... I don't deny the dry light may sometimes do good; though in one sense it's the very reverse of science. So far from being knowledge, it's actually suppression of what we know. It's treating a friend as a stranger. and pretending that something familiar is really remote and mysterious.*'" (842)

Die Vernunft der exakten und 'objektiven' Wissenschaften verliert aus dem Blick, daß die Menschen nicht nur Objekte in einem großen Zusammenhang sind, sondern auch Subjekte, die sich zu diesem Zusammenhang verhalten können.

Die Wissenschaft vom Glauben behält diese Tatsache im Blick. Ihre Rationalität besteht in dem Bezug, den sie zwischen Subjektivem und Objektivem herstellt, und in ihrem Festhalten an jedem einzelnen als einem Ort des Lebens und des Glaubens:"'*All men matter. You matter. I matter. It's the hardest thing in theology to believe*.'" (843) meint Pater Brown in der Geschichte '*The Quick One*' zu einem verblüfften Polizelinspektor. Der Glaube rettet die Würde des Menschen, weil er alle Formen von Verdinglichung des Menschlichen im Namen von Wissenschaft kritisiert und nicht zuläßt.

Als Pater Brown in der Geschichte '*The Resurrection of Father Brown*' in eine Intrige verwickelt wird, deren Ab-sicht es ist, den Anschein zu erwecken, er sei von den Toten auferstanden, um ihn dann als Betrüger hinzustellen, hat er wieder einmal Gelegenheit, den Glauben zu verteidigen. Wie in anderen Fällen, wo es um angeblich wunderbare, übernatürliche und unerklärliche Erscheinungen geht, bestreitet er, daß Glaube und Theologie für das Irrationale zuständig sind. Er telegraphiert sofort an seinen Bischof: "'*There is some mad story about a miracle here; hope his lordship not give authority. Nothing in it*.'" (844)

Der Glaube handelt nicht, wie die allgemeine Auffassung ist, von dem was es nicht gibt, sondern von Tatsachen. Er verkörpert kein abergläubisches oder das bloß innerliche Wissen einer falschen Mystik, sondern ein Wissen, das die eigene Erfahrung unter der richtigen Perspektive analysiert. Seine Wunder sind wirkliche Wunder, keine Machenschaften wie die Auferstehung eines Priesters zur Freude der Sensationspresse: "'*What? No; of course it's not a miracle. Why should there be a miracle? Miracles are not so cheap as all that*.'" (845) hält er den Leuten entgegen, die ihn nach seiner 'Auferstehung' verehren wollen.

Vernunft und Wissen im Glauben begründen seine Autorität. Als Flambeau noch vor seiner Konversion schon einmal von Pater Brown überführt wurde, war ihm seine angenommene Priesterrolle zum Verhängnis geworden, denn er hatte einen falschen Begriff vom Glauben. Als er seine Vernunft bestritt, machte er sich verdächtig: "'*But, as a matter of fact, another part of my trade, too, made me sure you weren't a priest.' 'What?' asked the thief, almost gaping. 'You attacked reason,' said Father Brown. 'It's bad theology.*'" (846)

>**Inhaltsverzeichnis**

(3) 'The Doom of the Darnaways'

Chesterton erzählt davon, was man durch das Dogma tatsächlich entdeckt. Er zeigt, inwiefern der Glaube

dem Aberglauben überlegen ist.

'The Doom of the Darnaways' ist eine der Erzählungen, wo diese Tatsache besonders einsichtig dargestellt wird. Der Glaube von Pater Brown an die Freiheit des Menschen erweist seine Entdeckungskapazität in den mysteriösen Ereignissen um das Geschlecht der Darnaways.

Das alte Geschlecht der Darnaways steht unter einem Fluch, der sein Geschick bestimmt. Auch Adelaide Darnaway, die letzte weibliche Vertreterin der Darnaways, lebt im Glauben an diesen Fluch. Sie ist davon überzeugt, daß er direkten Einfluß auf ihr Leben hat, und versinkt deshalb in tiefe Melancholie. Es scheint kein Entrinnen zu geben aus dem Verderben, das der Fluch ankündigt. "*In the seventh heir I shall return:/In the seventh hour I shall depart:/ None in that hour shall hold my hand:/And woe to her that holds my heart.*" (847)

Die Familientradition berichtet nämlich, daß die Ehe des jeweils Siebten der erbberechtigten Darnaways eine Katastrophe wurde. Einer der Erben beging Selbstmord, er arrangierte ihn aber so, daß seine Frau als seine Mörderin dastand. Ein anderer brachte sich erst um, nachdem er seine Frau vergiftet hatte.

Überliefert wird auch, daß diese Untaten stets um sieben Uhr stattgefunden haben. Aufgrund einer alten Famillenabmachung fühlt sich Adelalde dennoch verpflichtet, den letzten der männlichen Darnaways zu heiraten, der eines Tages aus Australien zurückkehrt. Sie weiß aber, daß er an siebter Stelle der Erbfolge steht, und damit ihre zukünftige Ehe und ihr Leben akut gefährdet sind.

Auch der australische Darnaway glaubt an den Fluch und hält deshalb einen Familienrat ab, der die Angelegenheit diskutieren soll: "'*Is there anything in it? Is there any Doom of the Darnaways or only a damned queer accident? Have I got a right to marry, or shall I bring something big and black out of the sky. that I know nothing about, on myself and somebody else?*'" (848)

Pater Brown, ein Freund der Familie, betrachtet den Fluch als baren Unsinn. Er glaubt nicht an einen Mechanismus und sei es der eines Fluches, der das menschliche Leben steuert. Der Mensch ist frei: "'*Of course there's no Doom of the Darnaways to prevent your marrying anybody you have any decent reason for marrying ... You can't be made to do wicked things against your will because your name is Darnaway, any more than I can because my name is Brown*." (849)

Eine Woche nach dem Familienrat wird der Australier kurz nach sieben Uhr tot in seinem Photoateller aufgefunden. Offenbar beging er Selbstmord. Der Fluch hat erneut seine Macht über die Darnaways bewiesen.

In der anschließenden erregten Diskussion über das Geschehen unter den Familienmitgliedern und den Freunden des Hauses stehen sich drei Interpretationen gegenüber. Sie konkurrieren in der Frage der Auslegung des Todesfalls und sind jeweils Ausdruck einer bestimmten Theorie.

Für Adelaide ist die Sache entschieden. Der Tod des Australiers bestätigt die Existenz des Fluches in ihrem Leben. Sie gibt sich ganz der Apathie und Melancholie hin. Ihr Leben ist ohne Perspektive, denn alles kommt so und muß so kommen, wie der Fluch es will.

Dr. Barnet, der Hausarzt der Familie, hält an einer wissenschaftlichen Deutung fest. Er behauptet, daß bei den Darnaways die Neigung zum Selbstmord erblich sei. Er beruft sich auf die Gesetze der Wissenschaft und meint:"'*The laws of heredity can't be dodged; the truths of science can't be denied ... I dare say all the rest will commit suicide.*'" (850) Nicht Flüche, sondern die objektiven Gesetzlichkeiten der Materie determinieren den Menschen. Die Wissenschaft beweist, daß dieser unaufhaltsame Mechanismus existiert, nach dessen Ordnung sich das menschliche Leben vollzieht.

Pater Brown jedoch wird seinem Glauben nicht untreu. Er hält daran fest, daß der Fluch nur Unsinn sein kann, und wendet sich in gleicher Weise gegen die abergläubische wie gegen die wissenschaftliche Auffassung des Fluches: "'*I don't see a pin to choose between your scientific superstition and the other magical superstition. They both seem to end in turning people into paralytics, who can't move their own legs or arms or save their own lives or souls*.'" (851)

Es gibt keine objektiven Gesetze oder ein objektives Wissen, auf das sich der einzelne nicht jeweils selbst noch einmal beziehen müßte. Er kann Einfluß nehmen auf das, was in seinem Leben geschieht.

Da also die angebotenen Erklärungen keine zutreffenden Erklärungen sein können, muß es eine andere, vernünftige Erklärung des Selbstmorde geben. Pater Brown vertraut dem Dogma von der Freiheit des Menschen und entdeckt so die richtige Erklärung: "It was murder, but murder is of the will, which God made free.'" (852) Die Geschichte des Fluches ist, wie sich herausstellt, im Interesse des Mörders erzählt worden. Die Deutung Pater Browns, sein Begriff von der gegebenen Situation, stellt den tatsächlichen Zusammenhang her und erreicht die Wirklichkeit.

Adelaide Darnaway erfährt auf die Nachricht hin, daß es sich um einen Mord gehandelt hat, eine Konversion, Diese Entdeckung Pater Browns befreit sie. Ihr Leben, das durch den Glauben an den Fluch verstellt war, bekommt eine neue Dimension. Ihr Aberglaube bricht zusammen. Er hat die Wirklichkeit des Lebens verdeckt: "'*Come up into the daylight and hear the truth. I have brought you a word; it is a terrible word, but it breaks the spell of your captivity*.'" (853) Der Verblendungszusammenhang, in dem sie aufgrund ihres falschen Begriffs von der Wirklichkeit lebte, hat keine Macht mehr über sie, als das Schlüsselwort 'Mord' fällt: "'*The word is murder,' ... 'In that dream of yours everything that happened to you came from inside you; the Doom of the Darnaways was stored up in the Darnaways;...There was no escape even by happy accident; it was all inevitable ... But this man who died was not the victim of a magic curse or an inherited madness. He was murdered; and for us that murder is simply an accident; requiescat in pace; but a happy accident. It is a ray of daylight, because it comes from outside*.'" (854)

>**Inhaltsverzeichnis**