

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 3

Artikel: Die absurde Erfahrung als Ausgangspunkt des Existenzverständnisses bei Albert Camus

Autor: Schüepp, Guido

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761359>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GUIDO SCHÜEPP

Die absurde Erfahrung als Ausgangspunkt des Existenzverständnisses bei Albert Camus

Ein Beitrag zum Thema: Glaubensverkündigung heute *

Wer nach den Gründen und Hintergründen einer bestimmten Krise des Verhältnisses des Gegenwartsmenschen zur Kirche fragt, wird zur Zeit von der Fachliteratur auf dem Gebiet der praktischen Theologie vor allem auf soziologische Aspekte und Zusammenhänge aufmerksam gemacht. Das Selbstverständnis der Kirche als Gemeinschaft, als Gemeinde, so sagt man – mit Recht –, ist schwieriger geworden in der in so mancher Hinsicht veränderten modernen Gesellschaft. Es gilt, das Gemeindeverständnis und überhaupt das Kirchenverständnis in unserer Gegenwart neu zu bedenken; auch neue Formen und Strukturen christlicher Gemeinde zu finden und zu wagen.

Dem möchte ich in keiner Weise widersprechen. Nur dürfen wir nicht übersehen, daß die Krise der Kirche heute, sofern von einer solchen die Rede sein soll, zugleich eine Krise des Glaubens und der religiösen Erfahrung des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft ist in einer veränderten und weltanschaulich pluralistisch gewordenen Gesellschaft. Es ist heute nicht bloß psychologisch und soziologisch gesehen schwieriger

* Dem Artikel liegt der Text der Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg vom 2. Juni 1976 zugrunde. Ein paar kleine sprachliche Veränderungen und Beifügungen im Anmerkungsapparat wurden vorgenommen, soweit dies für die schriftliche Redaktion sinnvoll erschien. – Das Anliegen der Vorlesung war, im Rahmen der Bemühungen um die christliche Glaubensverkündigung der Gegenwart darauf hinzuweisen, wie ein Schriftsteller mit seiner Sprache, auch als überzeugter Atheist, die Frage des Glaubens als Frage tiefer und lebensnaher verstehen und formulieren läßt.

geworden, sich in eine Gemeinschaft der Kirche aktiv integrieren zu lassen; es ist auch schwieriger geworden, an Gott zu glauben. Es ist schwieriger geworden, von Gott zu reden, und schwieriger, das Reden von Gott in der Kirche zu verstehen. Dies wiederum ist nicht allein ein Problem der Sprache, der Hermeneutik: philosophische Sprache – biblische Sprache; theologische Sprache – anthropologische Sprache; metaphysische Sprache – empirische Sprache. Solch hermeneutische Fragestellung ist zwar von großer Bedeutung und Wichtigkeit für Glaube und Glaubensverkündigung. Um sie geht es immer auch. Aber es geht über sie hinaus auch um die Frage des Glaubens und Glaubenskönnens selbst. Wir sollten uns über die Realität des Atheismus nicht hinwegtäuschen, und zwar eines Atheismus, der mehr ist als bloß Kritik an einem theistischen philosophisch-theologischen Denksystem. Solcher Atheismus, der den Glauben selber betrifft, ist allerdings nicht neu und nicht spezifisch für unsere Zeit. Er wurde aber durch die allmähliche Ablösung eines mythischen Weltbildes und die damit verbundene Krise der religiösen und metaphysischen Sprache gleichsam neu freigelegt, entlarvt, und er hat seine spezifische Form und Ausprägung in unserer Gegenwart.

So viel zur Begründung, warum ich, von einem pastoral- oder praktisch-theologischen Eros getrieben, das Thema dieser Vorlesung so gewählt habe. Ich bin nicht Literaturwissenschaftler und möchte mir darum nicht die Kompetenz zur literarischen Interpretation eines Schriftstellers anmaßen. Auch leiten mich keine philosophischen Ambitionen. Aber ich meine, daß auch wir Theologen und besonders von seiten der praktischen Theologie, von unserm theologischen Verständnis und Anliegen her, die Sprache der Schriftsteller und Dichter zu verstehen suchen sollten, zumal wenn diese Schriftsteller so deutlich Sprecher sind für eine Weltanschauung und Welteinstellung oder für Aspekte und Tendenzen einer Weltanschauung und auch Stimme des Gewissens so vieler Menschen der Gegenwart, wie *Albert Camus* dies auch heute noch ist. Dies möchte ich sagen, obwohl der Existentialismus der Vierziger- und Fünfzigerjahre, dem Camus auf seine Art zuzurechnen ist, als philosophische Strömung der Vergangenheit angehört, und auch obwohl eine gewisse, z. T. restaurative, religiös-charismatische Tendenz in jüngster Zeit an Einfluß gewonnen hat, die freilich Camus'scher Weltanschauung entgegengesetzt ist.

In der Tat finden Zitate und Texte aus den Schriften Camus' gelegentlich den Weg bis hinein in Vorlagebücher und Hilfen für die Gestal-

tung von Wortgottesdiensten, für Predigten und Eucharistiefiern. Da allerdings sollte man imstande sein, zu erkennen, wo und inwiefern diese Texte aus ihrem ganzen Zusammenhang heraus verstanden sich radikal distanzieren von der neutestamentlichen Botschaft, um nicht einen überzeugten Atheisten christlich zu vereinnahmen, wo er sich selber entschieden dagegen verwahrt.

So will ich versuchen, in der Gedrängtheit eines Einzelvortrags etwas über Camus' Existenz- und Weltverständnis zu sagen und diese seine Weltanschauung ganz kurz und ansatzweise zu konfrontieren mit einem christlichen Glaubensverständnis und mit dem Grundverständnis christlicher Glaubensverkündigung. Dies letztere wird aus zeitlichen Gründen wirklich nur ansatzweise geschehen können. Mehr Zeit soll darauf verwendet werden, Camus selber in seiner Weltanschauung zu verstehen und sprechen zu lassen.

I. GRUNDZÜGE DES EXISTENZ- UND WELTVERSTÄNDNISSES ALBERT CAMUS'

1. Die absurde Erfahrung

Camus' Weltanschauung ist zutiefst geprägt und bestimmt von einer von ihm selbst als absurd empfundenen Erfahrung. Am anschaulichsten vielleicht ist diese Erfahrung beschrieben in der Erzählung «L'étranger», einer literarischen Entsprechung zu J.-P. Sartres Roman «La nausée», und in bezug auf den weltanschaulich-philosophischen Hintergrund auch entscheidend von diesem mitgeprägt. Der Begriff der *Fremdheit* bei Camus entspricht genau dem Sartre'schen Begriff des «Ekels», der «nausée». Beide Begriffe drücken eine bestimmte menschliche Grunderfahrung aus ¹.

¹ Vgl. für die literarische Analyse der Beschreibung der Erfahrung der Fremdheit bei Camus: J.-P. SARTRE, Explication de «L'Étranger», in: Situations I, Paris 1947, 99 ff.; A. MAQUET, Albert Camus ou l'invincible été, Paris 1955, 38 f.; D. WELLERSHOFF, Der Gleichgültige. Versuch über Hemingway, Camus, Benn und Beckett, Köln/Berlin 1963, 46 ff.; Emmy GREUTER, Die Fremdheit im Werk von Albert Camus, Horgen 1963, 28 f.; Ph. THODY, Albert Camus, Frankfurt a. M. 1964, 41 ff.; B.-T. FITCH, Le sentiment d'étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus et S. de Beauvoir, Paris 1964, 173 ff.; P.-G. CASTEX, Albert Camus et «L'Étranger», Paris 1965, 79 ff.; L. POLLMANN, Sartre und Camus. Literatur der Existenz, Stuttgart 1967, 126 ff.; P. KAMPITS, Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus', Salzburg 1968, 31 ff.

Meursault, die Hauptfigur der Erzählung («der Fremde»), ist zunächst geschildert als der kleine Angestellte, der, wie so viele andere Leute auch, eingespannt in die Ordnung des Alltags, seine Pflicht tut. Er erscheint höchstens als ein bißchen unschuldiger als so viele andere, die ihre eigene Bestätigung finden in dem Spiel der Gewohnheiten, das sie mitspielen. Meursault sucht seine Spontaneität und Freiheit zu wahren. Darum erweckt er den Eindruck des Gleichgültig-Unverbindlichen, der dem Körperlich-Sinnenhaften hingegeben ist. Er ist aber nicht der Gleichgültige und auch nicht der Sinnliche in der üblichen Bedeutung dieser Bezeichnungen, sondern vielmehr eben der «Fremde», der das Spiel der Menschen und der Gesellschaft unbeteiligt mitspielt, soweit er es kann, weil er nicht auffallen will. Er ist ein ruhiger und pflichtbewußter Mann, der niemanden stört, den man darum auch gern hat und den man brauchen kann.

Auch bei der Beerdigung seiner Mutter (die Erzählung beginnt damit, daß er durch ein Telegramm die Nachricht aus dem Altersheim erhält, daß seine Mutter gestorben sei) macht er alle Spielregeln mit. Nur ist er ein schlechter Schauspieler, der unsicher wird in seiner Rolle und sich immer wieder ertappt fühlt von seinen Mitmenschen. Er kann nicht lügen; er kann nicht übertreiben und Gefühle ausdrücken, die er nicht hat. So schockiert er laufend die Menschen um ihn herum, die vorerst jedoch gern und wohlwollend bereit sind – sein Verhalten nach ihren eigenen Spielregeln umdeutend –, ihn zu verstehen. Später werden sie dann in denselben Dingen als Zeugen, Ankläger und Richter gegen ihn auftreten. Camus erläutert im Vorwort zur amerikanischen Universitätsausgabe des «Etranger»: «Man würde nicht viel fehlgehen, wenn man in *L'étranger* die Geschichte eines Mannes läse, der ohne jede heroische Attitude annimmt, für die Wahrheit zu sterben»². Er ist nach einer Tagebuchaufzeichnung «der Mann, der sich nicht rechtfertigen will». «Die Vorstellung, die man sich von ihm macht, wird ihm vorgezogen»³. Ja, er trägt in seinem Verhalten, z. B. in seinem Schweigen vor dem Richter, deutlich Züge, die uns die Evangelien von Jesus von Nazaret überliefern. Er ist nach Camus' eigener Erklärung «der einzige Christus, den wir verdienen»⁴.

² Zitiert nach P.-G. CASTEX, a. a. O., 97.

³ *Carnets mai 1935 – février 1942*, Paris 1962, 46. – Die deutsche Übersetzung der Zitate aus Camus' Werken folgt den Ausgaben des Rowohlt Verlags Reinbek.

⁴ Vgl. P.-G. CASTEX, a. a. O.

Mit dem Ereignis des Todes seiner Mutter beginnt eine Verwandlung Meursaults. Er gewinnt ein neues, wenn auch noch nicht reflexes Bewußtsein seiner Fremdheit. Zwar schien der Tod seiner Mutter ihn überhaupt nicht bewegt und in ihm gar nichts verändert zu haben. Mama hatte ihm schon lange nichts mehr zu sagen ⁵, und an jenem Sonntag, dem Tag der Beerdigung, dachte er nichts weiter, als daß ein Sonntag vorbei und Mama nun begraben sei, daß er wieder seine Arbeit tun würde und daß sich eigentlich nichts geändert habe ⁶. Und doch, unbewußt prägt das Gefühl einer tiefen Unstimmigkeit in der Welt und damit verbunden eine tiefe Indifferenz das Erleben Meursaults vom Augenblick des Todes seiner Mutter an bis zu seinem Mord am Araber am Strand, zu dem es wie zufällig und durch eine Reihe unglücklicher Umstände wenige Tage nach der Beerdigung gekommen ist. Sein Leben gehorcht während dieser kurzen Spanne Zeit einer absurden Gesetzmäßigkeit. Zum reflexen Bewußtsein aber und zur vollen Bejahung seiner Fremdheit und seiner absurden Erfahrung in der Welt kommt Meursault erst im Gefängnis und im Verlauf seines Prozesses, unmittelbar vor seiner Hinrichtung, seinem eigenen Tod.

Im Unterschied zur *nausée*-Erfahrung bei J.-P. Sartre beschreibt Camus die Erfahrung des Absurden nicht als die Erfahrung eines Menschen, daß die Welt, in der er lebt, nicht die seiner eigenen Erfindung und Freiheit ist, so daß er sich herausgefordert und dazu verurteilt sieht, sich selber und seine eigene Welt immer neu zu erschaffen in einer zu ständigem Scheitern verurteilten Anstrengung, um einer fundamentalen Unaufrichtigkeit, der «*mauvaise foi*», zu entgehen. Für Camus ist die absurde Erfahrung die Erfahrung, daß die Welt eine so unmenschliche Welt ist. Auch in der befremdenden Erfahrung noch stößt der Mensch auf vorgegebene Sinngehalte und Werte, die es zu respektieren gilt. Aber die Welt mit ihren Werten und Verheißungen erscheint ihm als eine zutiefst unmenschliche und verräterische Welt. Sie ist dumpf wie Gefängnismauern und läßt kein menschliches Gesicht erkennen. «Absurde Mauern» offenbaren eine «primitive Feindseligkeit der Welt» gegenüber dem Menschen ⁷. Ganz am Schluß des Dramas «*Le malentendu*» sagt Martha zu ihrer Rechtfertigung zu Maria ⁸, deren Mann, ihren

⁵ *L'étranger*, Paris 1942, 69.

⁶ *L'étranger*, 38.

⁷ *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942, 28.

⁸ Die Namen stellen eine bewußte Anspielung auf Lk 10,38 ff. dar.

eigenen, nicht erkannten Bruder, sie vergiftet, umgebracht hat: «Ihr Schmerz wird nie so groß sein wie das Unrecht, das dem Menschen angetan wird»⁹. Weit größer also als das Unrecht, das Menschen verüben, der Mord, und Ursache dieses Unrechts ist das fundamentalere Unrecht, das der Mensch von der Welt her erfährt. Die Welt hält nicht, was sie verspricht. Unter der «hauchdünnen Schicht von Sonne», die alle Dinge in ein ewiges Lächeln kleidet, verbirgt sich ein anderes, ein unmenschlicheres Gesicht dieser Welt¹⁰. Schmerz, Bedrohung durch die Natur, das Leiden, das die Menschen einander selber gegenseitig zufügen, Armut und Unterdrückung, auch die Not der Trennung und Einsamkeit und wie eine Zusammenfassung und endgültige Bestätigung von allem der Tod weisen hin auf eine tiefe und absurde Unstimmigkeit allen Lebens. «Wissen Sie», sagt der Arzt Rieux in «La peste» zu Tarrou, «daß es Leute gibt, die sich weigern zu sterben? Haben Sie je eine Frau 'Nein!' schreien hören, die im Sterben lag? Ich schon. Und dann habe ich gemerkt, daß ich mich nicht daran gewöhnen konnte. Ich war damals noch jung, und mein Ekel glaubte sich gegen die Weltordnung selber zu richten. Seither bin ich bescheidener geworden. Nur habe ich mich einfach immer noch nicht daran gewöhnt, sterben zu sehen. Mehr weiß ich nicht»¹¹.

Es liegt etwas ungewöhnlich Menschliches in allem, was Camus geschrieben hat. Das hängt zunächst damit zusammen, daß seine Weltanschauung aus einer zutiefst persönlichen Erfahrung hervorgeht. Er stammte aus ärmsten Verhältnissen im damaligen französischen Kolonialland Algerien. Sein Vater starb acht Monate nach seiner Geburt an der Front zu Beginn des Ersten Weltkriegs. Seine Mutter verdiente den ärmlichen Lebensunterhalt durch Dienstarbeiten als Magd. Eine Krankheit, die sie sich als Kind zugezogen hatte und die vernachlässigt worden war, weil kein Arzt im Dorfe war, hatte Taubheit und eine Sprachbehinderung hinterlassen. Sie konnte nicht lesen und schreiben. Die frühen Erfahrungen prägten das Empfinden des Kindes unauslöschbar¹².

⁹ *Le malentendu*, Paris 1947, 95.

¹⁰ *L'envers et l'endroit*, Paris 1958, 122.

¹¹ *La peste*, Paris, 1947, 147.

¹² Den Eindruck, den die Mutter, diese wortlos duldende Frau, auf ihn als Knaben machte, beschreibt Camus, ohne das Autobiographische zu nennen, im kleinen Essai «L'envers et l'endroit» (a. a. O., 63 ff.). – Camus' Verhältnis zu seiner Mutter und dessen prägenden Einfluß auf seine Weltanschauung sowie die soziale und völkisch-kulturelle Situation in seinem Heimatland beschreiben insbesondere: G. BRÉE, *Albert Camus. Gestalt und Werk*, Reinbek 1960, 20 ff.; M. LEBESQUE,

Der Eindruck des Menschlichen im gesamten Werk Camus' ist aber auch gegeben vom philosophischen Denkansatz her, der sich, wenigstens vordergründig gesehen, nicht losgelöst hat von der Bejahung objektiver Sinngehalte und Werte. «Wenn man an nichts glaubt, wenn nichts einen Sinn hat und wenn wir keinen Wert bejahen können, ist alles möglich und nichts von Wichtigkeit. Ohne Für und Wider hat der Mörder weder unrecht noch recht. Man kann Verbrennungsöfen schüren, so wie man sich der Pflege Leprakranker widmet. Bosheit und Tugend sind Zufall und Laune»¹³. Camus preist Maß, Ausgeglichenheit und Rationalität mittelmeerischen und besonders griechischen Denkens. Im Vergleich zur Sartre'schen Existenzphilosophie erweist sich in solcher Bejahung objektiver Sinngehalte und Werte eine größere Nähe zum theologischen Denken, besonders im Sinne der katholischen Tradition. Doch sollte diese Verwandtschaft nicht über die Tatsache eines zutiefst gänzlich absurdistischen Denkklimas gerade bei A. Camus hinwegtäuschen¹⁴. Zwar geht er von einer natürlichen und wesenhaften Hinordnung des Menschen auf Sinn und Erfüllung des Lebens aus¹⁵. Aber er vermag nicht, da die Erfüllung in der Zeit ausbleibt, Leiden, Tod und das Böse nicht zu beseitigen sind, auf eine verborgene Erfüllung in der Dimension des Ewigen offen zu bleiben, zu hoffen. Ja, er sieht in solcher Hoffnung, wie zu zeigen sein wird, das eigentliche Verhängnis der geschichtlichen Entwicklung des Abendlandes.

Nun, immer schon erkannten die Menschen die tiefe Unerfülltheit und Unerfüllbarkeit menschlicher Sehnsucht nach Glück und Leben.

Albert Camus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1960, 11 ff.; P. NGUYEN-VAN-HUY, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Neuchâtel 1961, 96 ff.; Ph. THODY, a. a. O., 7 ff.; P. GINESTIER, *Pour connaître la pensée de Camus*, Paris 1964, 3 ff.; L. POLLMANN, a. a. O., 122.

¹³ *L'homme révolté*, Paris 1951, 15.

¹⁴ Auf den in der Konsequenz noch absurdistischeren Charakter des Denkens bei Camus als bei Sartre weisen denn auch verschiedene Interpreten hin: z. B. R. CAMPBELL, *J.-P. Sartre ou Une littérature philosophique*, Paris 1945, 95; B. PINGAUD, *Un univers figé*, in: *La Table Ronde*, 1946, 68; Fr. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris 1947, 90; R. M. ALBÉRÈS, *Les hommes traqués*, Paris 1953, 198; P. DE BOISDEFFRE, *Métamorphose de la littérature*, Paris 1963, II 367; Liselotte RICHTER, *Camus und die Philosophen in ihrer Aussage über das Absurde*, in: *A. Camus Der Mythos von Sisyphos*, Reinbek 1959, 135; R. CHAMPIGNY, *Sur un héros païen*, Paris 1959, 119; A. NICOLAS, *Une philosophie de l'existence. Albert Camus*, Paris 1964, 23; R. JOLIVET, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris 1965, 16.

¹⁵ Vgl. P.-H. SIMON, *L'homme en procès. Malraux – Sartre – Camus – Saint-Exupéry*, Neuchâtel 1950, 117; A. NICOLAS, a. a. O., 42.

Immer auch war ihre Klage zu hören ob des Leidens und Unrechts. Im Alten Testament wuchsen daraus das Vertrauen und der Glaube an den lebendigen und verborgenen Gott. Die Philosophie ihrerseits versuchte, das Geheimnis des Leidens, der Schuld und des Bösen zu deuten als Mangel und Fehlen an Fülle des Seins und der Einheit und so den Glauben an eine gerechte Seinsordnung und an Werte zu bewahren. Camus aber vermag bei allem Festhalten an objektiven Sinngehalten und Werten nicht mehr an eine im Letzten gerechte Ordnung des Seins und so in einem ontologischen Sinn an einen Gott zu glauben. Ebenso ist sein ethischer Standpunkt nicht mehr der einer vertrauenden Uroffenheit auch über zeitliche Lebenserfüllung oder Nichterfüllung hinaus. Er unterwirft die Weltordnung, obwohl er sie als objektive Ordnung anerkennt, eben doch im Letzten dem menschlichen Urteil und lehnt sich aufgrund menschlicher Erfahrung mit endgültiger Entschiedenheit gegen sie auf, auch wenn er Rieux sagen läßt: «Inzwischen bin ich bescheidener geworden; mein Ekel richtet sich nicht mehr gegen die Weltordnung selber.» Derselbe Rieux sagt: «Ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden»¹⁶. Die Klage und Frage des Menschen angesichts des Unrechts und Leidens in der Welt wird bei Camus zur bewußt und autonom erhobenen Anklage der Weltordnung und der «feindlichen Götter»¹⁷ im Namen der Menschlichkeit. Allerdings, so muß man beifügen, sofern es diese übergeordnete Weltordnung und die Götter, Gott wirklich gäbe. Seine Veröhnung, sein Bescheidenerwerden liegen tatsächlich in der Überzeugung begründet, daß es die Weltordnung nicht gibt als übergeordnete, göttliche Ordnung, sondern nur als konsequent irdische und als von Menschen zu gewährleistende Ordnung. – Darüber aber im folgenden mehr.

2. Die Logik der Revolte

Auf dem Hintergrund der kurz skizzierten absurden Erfahrung ist die Aussage ganz am Anfang von «Le mythe de Sisyphe» zu verstehen, daß es nur ein wirklich ernsthaftes philosophisches Problem gebe, den Selbstmord. Und «L'homme révolté» zeigt dann den Zusammenhang zur Einstellung des Menschen zum Mord überhaupt auf. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage aller

¹⁶ La peste, 240.

¹⁷ E. MOUNIER, L'espoir des désespérés, Paris 1953, 101.

Philosophie¹⁸. Diese Frage, sagt Camus, ist nicht identisch mit der Frage nach dem Sinn des Lebens. Daß das Leben in dieser Welt absurd, bar jeden Sinnes, jeder Erklärung ist, ist entschieden. Die Erfahrung von Leiden, Unrecht und Tod ist zu eindeutig, als daß die Frage nach dem Sinn des Lebens noch weiter gestellt werden könnte. Doch folgt daraus nicht, das Leben lohne sich nicht, man müßte konsequenterweise Selbstmord begehen. Im Gegenteil, es entbehrt der Logik, um der Nichterfüllung der Sehnsucht nach Leben in der Natur, in der Schöpfung willen selber zu töten, andere oder sich selbst. Das hieße gerade, die Welt und ihre Ordnung akzeptieren, sich ihr unterwerfen, nach ihrem Gesetz handeln. Tatsächlich tun das die Menschen: sie töten; aus der Nähe und aus der Ferne; im Einzelnen und weit mehr in Systemen des Staates und der Ideologie organisiert und legitimiert. In Wirklichkeit aber besteht ausgehend von der Sehnsucht nach Leben das einzig wirklich logische Verhalten des Menschen in der *Revolte*.

Revoltieren heißt, nein sagen zur Welt in ihrer ungerechten, unakzeptablen Ordnung und Gesetzlichkeit. Revoltieren heißt aber zugleich bejahen, nicht einstimmen in die Verneinung des Lebens und nicht selber auch töten oder töten lassen. Einige Gestalten der Dramen oder Romane, Verrückte, dem Wahnsinn Nahe (Caligula im gleichnamigen Drama, Cottard in «La peste», Nada in «L'état de siège») wählen die Lösung der absoluten Verneinung, die jederzeit zugleich umschlägt in absolute Bejahung, absolute Zustimmung, sei es zur Weltordnung oder zu einem gesellschaftlichen System der Macht, der Gewalt. Der Revoltierende hingegen «demonstriert hartnäckig, daß es in ihm etwas gibt, das die Mühe 'lohnt', das beachtet zu werden verlangt. In gewisser Weise stellt er der Ordnung, die ihn bedrückt, eine Art Recht entgegen, nicht bedrückt zu werden über das hinaus, was er zulassen kann»¹⁹. Er bleibt der absurden Erfahrung treu und lebt mit ihr, indem er die Welt als absurd nimmt und nicht sie zur Regel des eigenen Handelns macht. Diese Treue kennzeichnet ihn als den absurden Menschen («l'homme absurde»).

Es besteht ein Gegensatz, wenn auch zugleich eine eigentümliche Verwandtschaft, zwischen der Welt der Revolte und der Welt des Heiligen. In der Welt des Heiligen ist «jedes Wort ein Gnadenakt»²⁰. Jede Antwort mündet in den Hinweis auf die Gerechtigkeit und Barmher-

¹⁸ Le mythe de Sisyphe, 15.

¹⁹ L'homme révolté, 34.

²⁰ L'homme révolté, 34.

zigkeit Gottes oder der Götter. So ist die Grundaussage der beiden Predigten des Jesuitenpaters Paneloux in der Peststadt Oran zusammengefaßt in den Worten: «Meine Brüder, ihr seid im Unglück, meine Brüder, ihr habt es verdient»²¹; und: «Hier, liebe Brüder, wird endlich das göttliche Erbarmen offenbar, das in jedes Ding das Gute und das Böse legt, den Zorn und das Mitleid, die Pest und das Heil. Sogar die Geißel, die euch martert, erhebt euch noch und zeigt euch den Weg»²². Auch die beiden Sätze Paneloux' im Gespräch mit Rieux nach dem miterlebten qualvollen Tod eines an der Pest erkrankten kleinen Knaben, die Ausdruck der Hingebung an eine fremde und unbekannte Güte und Gerechtigkeit sind, weisen in die Welt des Heiligen: «Vielleicht sollten wir lieben, was wir nicht begreifen können.» Und: «Eben habe ich erkannt, was Gnade heißt»²³. Dieser Glaubenshaltung steht nach Camus der Geist der Revolte gegenüber. «Bevor der Mensch in das Heilige eintritt und damit er dort überhaupt eintritt, oder sobald er es verläßt und damit er es überhaupt verläßt, ist er ganz Frage und Revolte. Der Mensch in der Revolte steht vor oder nach dem Heiligen, hingegeben der Forderung nach einer menschlichen Ordnung, in der alle Antworten menschlich, d. h. vernunftgemäß formuliert sind.» Sobald der Mensch in die Welt des Heiligen eintritt, sind alle Antworten auf einmal gegeben. Die Fragen verstummen; «es gibt nur noch Antworten und ewige Kommentare»²⁴.

3. Die Revolte in der Geschichte

Sosehr die Revolte die einzig logische und die einzig menschliche Grundhaltung und Antwort auf die Weltwirklichkeit ist, sosehr hat sie nach Camus' Interpretation geschichtlich einen verhängnisvollen Lauf genommen. Er zeigt in «L'homme révolté» eine geistesgeschichtliche Entwicklung der Idee und des sich erweiternden Bewußtseins der Revolte im Abendland auf, die aus der Antike hinführte zur Weltanschauung und zu den Ideologien und politischen Systemen der Gegenwart.

Ihren vornehmsten Ursprung nahm die Revolte bei den *Griechen*. Sie zeichneten in Prometheus «ein schmerzenreiches und edles Bild des Rebells». In diesem «größten Mythos des Geistes im Aufstand»²⁵ sind

²¹ La peste, 111.

²² La peste, 114.

²³ La peste, 240.

²⁴ L'homme révolté, 34.

²⁵ L'homme révolté, 43 f.

die Ungerechtigkeit und der Widerspruch in der Welt aufgedeckt und der Protest ausgesprochen «gegen das, was der Tod an Unvollendetem und das Böse an Zerrissenem ins Dasein bringen»²⁶. In der griechischen Welt tritt die Revolte noch auf dem Hintergrund einer mythischen Vorstellung auf. Sie ist Protest gegen eine höhere Gewalt, gegen Zeus, der die Rechte der Menschen verletzt. Die Revolte in ihrem Ursprung und, wie wir sehen werden, in ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung ist also nicht atheistisch. Sie leugnet Gott nicht, wohl aber lästert sie ihn. «Der Revoltierende fordert eher heraus, als daß er leugnet.» Er erhebt sich gegen die höhere Gewalt, die er aber gerade durch seine Revolte bejaht. Er bestreitet ihr das Recht, über ihn zu herrschen. Er spricht als «Ebenbürtiger» mit Gott. Am Anfang fordert er Gerechtigkeit und am Ende die Herrschaft²⁷.

Obwohl aber die griechische Revolte noch auf einem religiös-mythischen Hintergrund steht, ist sie doch Ausdruck der Vernunft und des Maßes. Der griechische Glaube an die Natur und an den Menschen und die Liebe zur Ordnung waren stärker als die Vorstellung von Gott. Darum überbordete die Revolte nicht in leidenschaftlichem Haß und in Auflehnung gegen Schöpfer und Schöpfung. Die Auflehnung mochte sich gegen Gott wenden als den «Vater des Todes» und als den «größten Skandal». Aber sie geschah «im Namen der Ordnung»²⁸, der sie am Ende auch Gott unterstellt sah. Auch Zeus ist nur einer unter den Göttern, und auch seine Tage sind gezählt. Das beruhigt und versöhnt den Revoltierenden. Er sieht, daß es bei der Auflehnung gegen die Götter nicht um einen «allumfassenden Kampf des Guten mit dem Bösen», Tyrannischen, sondern um eine «private Abrechnung», gewissermaßen um einen «Besitzerstreit» geht. Die Götter selber sind ja auch nicht verantwortlich für den Tod. Der Revoltierende weiß, daß die Auflehnung sich zutiefst gegen die Natur und damit auch gegen ihn selber richtet. Das weist seine Revolte in ihre vom Schicksal verfügten Grenzen. Es hat keinen Sinn, mit dem Kopf gegen die Wand zu rennen. Das Meer mit Ruten zu peitschen ist für einen Griechen der Gipfel der Maßlosigkeit und Wahnsinn der Barbaren²⁹.

Nun war es aber – leider – nicht dieser griechische Geist mit seinem neu erwachenden kritischen Denken, gepaart mit der leidenschaftlichen

²⁶ L'homme révolté, 40.

²⁷ L'homme révolté, 41.

²⁸ L'homme révolté, 40.

²⁹ L'homme révolté, 44.

Liebe des Schönen und dem Glauben an die Natur, verkörpert sowohl in Prometheus wie in Sisypnos, welcher die Geschichte der Revolte im Abendland bestimmte. Seine spezifische Gestalt und Ausprägung als «metaphysische Revolte», d. h. als leidenschaftliche und totale Auflehnung des Menschen gegen seine Lebensbedingungen und gegen die Schöpfung fand der revoltierende Geist nicht bei den Griechen, sondern im *jüdisch-christlichen* Denken. Mit dem jüdisch-christlichen Glauben an einen persönlichen, gerechten und allmächtigen Gott beginnt im Abendland als folgenschwerer Einbruch das, was wir die Geschichte der metaphysischen Revolte nennen können³⁰. «Vom persönlichen Gott kann die Revolte persönliche Rechenschaft verlangen. Vom Augenblick seiner Herrschaft an erhebt sie sich mit wildester Bestimmtheit und spricht das unverrückbare Nein aus. Mit Kain fällt die erste Revolte mit dem ersten Verbrechen zusammen. Die Geschichte der Revolte, wie wir sie heute leben, ist weit mehr diejenige der Abkömmlinge Kains als diejenige der Schüler des Prometheus. In diesem Sinn setzt vor allen andern der Gott des Alten Testaments die Energie der Revolte in Bewegung»³¹. In einer Tagebuchaufzeichnung nennt Camus den Übergang vom Hellenismus zum Christentum den «wahren und einzigen Wendepunkt der Geschichte»³². Er sieht in ihm jedoch einen verhängnisvollen Wendepunkt, die Abwendung von der Natur und vom «antiken Ideal mit seiner schönen Menschengestalt»³³ und die Zuwendung zum «eifersüchtigen Gott» der Geschichte³⁴, über den man sich angesichts der ungerichten Welt umso mehr empören mußte, als man ihn als den gütigen und allmächtigen pries.

Zwar lag in der frühchristlichen *Gnosis*, der «Frucht einer griechisch-christlichen Zusammenarbeit»³⁵, ein verheißungsvoller Ansatz zur Überwindung der alttestamentlichen Gottesvorstellung und damit zu einer menschlichen Gestalt der Revolte, nämlich in der Idee der Vermittlung. Hier lag nach Ansicht Camus' die wahre Stärke des Christentums. Das Neue Testament versuchte, die Gestalt des alttestamentlichen Gottes abzuschwächen, indem es einen Mittler zwischen ihm und die Menschen stellte, um so «im voraus allen Kains der Welt zu begegnen»³⁶. Der

³⁰ *L'homme révolté*, 45 f.

³¹ *L'homme révolté*, 50.

³² *Carnets* janvier 1942 – mars 1951, Paris 1965, 342.

³³ *Carnets* janvier 1942 – mars 1951, 16.

³⁴ *L'homme révolté*, 52.

³⁵ *L'homme révolté*, 51.

³⁶ *L'homme révolté*, 50.

Mittler ist der Gott-Mensch Jesus Christus, der den Menschen mit Gott versöhnen sollte. Indem Gott selber Mensch wird und damit auf seine göttliche Überlegenheit verzichtet und als Mensch die Verzweiflung der Menschen mitleidet, wird die Revolte des Menschen entkräftet oder zumindest vermindert. «Die Nacht von Golgotha», sagt Camus, «hat nur darum für die Geschichte der Menschen soviel Bedeutung, weil in ihrem Dunkel die Gottheit, sichtbar auf alle hergebrachten Privilegien verzichtend, bis zu ihrem Ende, alle Verzweiflung eingeschlossen, die Todesangst durchlebt»³⁷. – Man sieht die durch und durch gnostische und mythische Interpretation der Jesus-Gestalt, die allerdings auch gewisse dogmatische Traktate unserer Theologie und christliche Predigten prägte und noch prägt: Jesus als die Mittlerfigur, die gott-menschliche Synthese in der Hegelschen Bedeutung des Begriffes. Der so verstandene Jesus ist nichts anderes als die Verkörperung einer Idee, so wie Prometheus oder Sisyphos, eine Erfindung, ja ein Postulat des menschlichen Geistes, der menschlichen Vernunft, und in keiner Weise der historische Jesus, jener konkrete Mensch aus Galiläa, der als Mensch Zeugnis ablegte vom Glauben an einen verborgenen, aber lebendigen Gott, der tatsächlich die Macht hat, Gerechtigkeit zu schaffen und der Gerechtigkeit schafft, auch wenn diese Gerechtigkeit in der Welt nicht oder nur anfanghaft sichtbare Wirklichkeit ist. Durch die mythische Gestalt des Gott-Menschen Jesus wird Gott zu einem Wesen, das, ähnlich wie die griechischen Götter, selber auch unter der Notwendigkeit des Schicksals steht und deshalb versöhnlich stimmt. Mehr als Zeus trägt dieser christliche Gott durch die Lehre von der Menschwerdung und vom Leiden des Gottessohnes ein freundliches und mitleidvolles, versöhnliches Antlitz.

Unverkennbar ist, wie es hier rein nur um die Frage der Gottesidee, der Gottesvorstellung und in keiner Weise um die Frage der Gotteswirklichkeit geht. Von der Überwindung des Leidens und des Unrechts durch einen lebendigen Gott und vom Glauben an einen solchen Gott ist überhaupt nicht die Rede. Das steht gar nicht zur Diskussion. Einen solchen Gott kann es nicht geben. Überwunden werden soll vielmehr bloß eine anstößige und untragbare Vorstellung von Gott. Das ist alles. Der Mensch in seinem Denken und Urteilen soll wieder versöhnlich gestimmt werden durch eine andere Gottesvorstellung. Was im Alten Testament eine maßlose Lehre von einem persönlichen und allmächtigen Gott an Verwirrung und Ärgernis in der Welt angerichtet hat, soll nach

³⁷ L'homme révolté, 50 f.

dem Vorbild griechischer Weltanschauung sorgfältig abgebaut und wiedergutmacht werden durch eine Theorie, welche auf die Freundschaftlichkeit einer ja auch ohnmächtigen Gottheit, eines Gottes, der ja auch nichts dafür kann, hinweist. In solch gott-menschlicher Solidarisierung hätte nach Camus die vom Neuen Testament gemeinte Erlösung gelegen.

Die christliche Kirche aber wandte sich von der Idee der Vermittlung ab. Sie «zerstreute das mittelmeerische Erbe»³⁸, verurteilte die Bestrebungen der Gnosis und ließ den Gott des Alten Testaments wiedererstehen. Damit war dem weiten Weg der Revolte in entscheidender Weise die Richtung gewiesen. Solange das Abendland «christlich» war und in Christus an das «Opfer eines unschuldigen Gottes» glaubte, nahm es die Marterung der Unschuld demütig hin. «Auf jeden einsamen Schrei der Revolte wurde das Bild des größten Schmerzes vorgezeigt. Da Christus dies erlitten hatte, und mit vollem Willen, so ist kein Leiden mehr ungerecht, jeder Schmerz notwendig»³⁹. Dann aber «vom Augenblick an, da das Christentum am Ende seines Triumphes der Kritik der Vernunft unterworfen wurde, wurde in gleichem Maß, wie die Göttlichkeit Christi geleugnet wurde, der Schmerz aufs neue zum Los der Menschen. Der betrogene Christus ist nur ein Unschuldiger mehr, den die Vertreter des Gottes Abrahams in öffentlicher Schaustellung hingerichtet haben.» Er ist umsonst gestorben. Mit diesem gewandelten Verständnis war das Feld frei für die «große Offensive gegen einen feindlichen Himmel»⁴⁰, Reaktion auf die jahrhundertelange demütigende Unterwerfung des Menschen unter den Willen und die Gnade Gottes.

Camus ist überzeugt, daß die ganze verhängnisvolle Geschichte der Revolte der modernen Zeit von der Idee des Gottes des Alten Testaments und von der Auflehnung gegen diesen Gott getragen ist. Ein paar Hauptetappen und einige Vertreter der geschichtlichen Entwicklung der modernen Weltanschauung, wie er sie sieht, sind folgende⁴¹: Der erste Theoretiker der absoluten Revolte ist Marquis de Sade. Er fordert aus der Vorstellung einer verbrecherischen Gottheit heraus die Freiheit des Verbrechens. Die Dandys der romantischen Literatur wählen das Böse aus Sehnsucht nach einem unmöglichen Guten, weil Gott in Anspruch nimmt, was im Menschen Gutes ist. Iwan Karamasow bei Dostojewskij erhebt sich im Namen der Gerechtigkeit gegen Gott.

³⁸ L'homme révolté, 369.

³⁹ L'homme révolté, 52 f.

⁴⁰ L'homme révolté, 53.

⁴¹ Vgl. L'homme révolté, 54 ff.

«Selbst wenn» es Gott gibt, bleibt er unannehmbar, und das Heil, das von ihm stammt, ist zu verwerfen im Namen der Gerechtigkeit. Solch totale Verneinung kehrt sich bei Nietzsche um in totale Bejahung, in das «Ja» zu einer totalen Notwendigkeit, in die Vergöttlichung des Schicksals.

Sehr scharfsichtig zeigt Camus auch Zusammenhänge geistesgeschichtlicher Entwicklung mit den totalitären politischen Regimen und Systemen des 20. Jahrhunderts auf ⁴². Nach der Tötung des Königs als Repräsentanten Gottes durch die Jakobiner vergöttlichte man ewige Prinzipien, die Vernunft, die Tugend; dann, im Marxismus die Geschichte. Auf immer neue Weise opferte man einer Vergöttlichung, einem Gott Menschen massenweise und das Menschliche. Diese geschichtliche Entwicklung, bis hin zu den Konzentrationslagern, sieht Camus in einer Linie mit dem Glauben an den Gott des Alten Testaments, von dem die ganze unheilvolle Entwicklung entscheidend ausging.

4. Die Menschlichkeit der schöpferischen Revolte

Nach einer mehr als 2000-jährigen Geschichte, während welcher die Revolte ihren ursprünglichen Adel verließ, schreit des Prometheus schweigend ertragenes Unrecht noch immer und provoziert die Revolte. Aber inzwischen mußte Prometheus sehen, wie die Menschen im Namen der Revolte sich auch gegen ihn wenden und ihn verspotten. Die Chance jedoch besteht, nach einem langen und leidvollen Irrweg der Revolte zurückzukehren zu deren ursprünglichem Geist, dem Geist des Prometheus und des Sisyphos ⁴³.

Die wahre und ursprüngliche Revolte ist eine schöpferische Revolte, schöpferisch durch ihre Bejahung und Verneinung zugleich ⁴⁴. Sie sagt «nein» zur Welt in ihrer Grundgesetzlichkeit und «ja» zu menschlichen Werten, zu etwas Urmenschlichem, das in jedem einzelnen Individuum zu verteidigen ist. Auf drei Wesenseigenschaften dieser schöpferischen Revolte möchte ich hinweisen.

a) Solidarität

Das Wort «Solidarität» ist sozusagen identisch mit dem Wort «Revolte». Es definiert gleichsam, was mit schöpferischer Revolte gemeint

⁴² Vgl. *L'homme révolté*, 133 ff.

⁴³ *L'homme révolté*, 35 f. und 375 f.

⁴⁴ *L'homme révolté*, 26 und 308; vgl. *Carnets mai 1935 – février 1942*, 38.

ist. Wenn ein Mensch in der Revolte bekundet, daß es in ihm etwas gibt, das Verteidigung verdient, dann leitet er dieses «etwas» nicht von ewigen Prinzipien ab, die Anwendung fänden auf ihn und alle andern⁴⁵. Es geschieht vielmehr in der konkreten Gemeinschaft unter Menschen, daß etwas als Wert, als verteidigungswürdig erfahren und konstituiert wird, für jeden einzelnen und für alle zusammen. Im Akt des Solidarischwerdens selbst wird etwas als Wert konstituiert. Die absurde Erfahrung reißt den Menschen aus der unbewußten und selbstverständlich hingenommenen Einheit mit seiner Umwelt heraus und stößt ihn in die Einsamkeit. Sobald er nun aber erkennt, daß er diese Befremdung mit allen Menschen teilt, daß er nicht allein zurückgestoßen wird von der Welt in seinem spontanen Verlangen, hat er den ersten Schritt getan hin zur Solidarität im Geist der Revolte und, was dasselbe ist, zur Revolte im Geist der Solidarität⁴⁶.

Wichtig ist es Camus, auf den schöpferischen Charakter der Solidarität hinzuweisen, im Unterschied zum bloßen Trostfinden im Bewußtsein eines gemeinsamen Erleidens, mit dem sich die Menschen tatsächlich meistens zufrieden geben. Die Einwohner von Oran in «La peste» einige Zeit nach Ausbruch der Krankheit finden Trost in dem einen, daß «jetzt wenigstens die Lage eindeutig klar war: die Seuche betraf alle Leute»⁴⁷. Cottard, der sich keine Illusionen macht und deutlicher als die übrigen Bewohner der Stadt die Absurdheit der Situation sieht, führt diesen Geist einer passiven Solidarität konsequent zu Ende. Das Bewußtsein, daß alle den Schrecken der Pest zu erleiden haben, weckt in ihm, der schon vor den andern und vor Ausbruch der Pest die Erfahrung des Absurden gemacht hatte, nicht den Geist der Auflehnung, sondern Erleichterung, weil er den Schrecken des Unheils jetzt nicht mehr allein tragen muß. «Alles in allem bekommt die Pest ihm gut»⁴⁸. Er weiß, «es geht nicht besser»; er vertröstet sich auch nicht auf ein Nachher wie die andern. Aber er findet Trost in dem Gedanken, daß «wenigstens alle im gleichen Boot sitzen»⁴⁹. So «beginnt er, diese zwischen Himmel und Erde und den Mauern ihrer Stadt gefangenen Menschen zu lieben»⁵⁰. Wie aber dann die Pest aufgehört hat – ebenso unbegründet, willkürlich

⁴⁵ *L'homme révolté*, 349.

⁴⁶ *L'homme révolté*, 35 f.

⁴⁷ *La peste*, 205.

⁴⁸ *La peste*, 217.

⁴⁹ *La peste*, 215.

⁵⁰ *La peste*, 218.

und sinnlos, wie sie begonnen hatte –, wie die Menge wieder Feste feiert und er mit seinem absurden Bewußtsein wieder allein ist, gerät er in Wahnsinn, verschanzt sich hinter seinem Fenster im Wohnblock und schießt wild in die Menge auf der Straße⁵¹. – Sie erinnern sich vielleicht oder wissen, wie nach dem Zweiten Weltkrieg, nach dem Zusammenbruch, nach Beendigung einer absurden und schrecklichen Zeit z. B. in Deutschland die Zahl der Selbstmorde schlagartig zunahm.

Nicht diese Solidarität meint Camus, in welcher sich der Mensch zum Verbündeten des Absurden macht, um persönliche Erleichterung zu empfinden, in der er aber doch wesentlich allein bleibt. Er meint eine Solidarität, in welcher Menschen sich finden zu gemeinsamer Auflehnung gegen die Unterdrückung, woher immer sie stammt, von der Natur, von den Menschen, und sich bekennen zu einem Wert, den sie gemeinsam verteidigen. Das ist die Grundidee, von der her allein menschliche Existenz sich logischerweise denken läßt. Dem Descartes'schen «Cogito» stellt er ein «Ich empöre mich, also sind wir» entgegen⁵². Die Revolte hat ihren «Ursprung im Allerindividuellsten des Menschen» und «entreißt zugleich den Einzelnen seiner Einsamkeit». Sie mag eine egoistische Voraussetzung haben, aber in ihrer Bewegung ist sie wesentlich nicht-egoistisch. Der Revoltierende «fordert zweifellos für sich den Respekt, aber in dem Maß, in dem er sich mit einer natürlichen Gemeinschaft identifiziert»⁵³. Er handelt aufgrund «eines Wertes, von dem er zum mindesten fühlt, daß er ihm und allen andern Menschen gemeinsam ist»⁵⁴. Die Revolte geht denn auch nicht allein und nicht notwendigerweise vom Unterdrückten selber aus; sie meldet sich beim bloßen Anblick der Unterdrückung eines andern. Man identifiziert sich mit dem andern. Möglicherweise erträgt jemand nicht, andern Beleidigung oder Schmerzen zugefügt zu sehen, die er selber ohne jede Empörung erduldet hat. Camus weist hin auf die Selbstmorde unter den russischen Terroristen in den Strafkolonien zum Protest gegen die Auspeitschung von Kameraden. Auch ist der Geist der Solidarität in der Revolte nicht auf eine Interessengemeinschaft gegründet. Man kann Ungerechtigkeit empörend finden, die Menschen zugefügt wird, welche man als Gegner betrachtet⁵⁵. Ferner zeigt sich, wie wesentlich und innerlich der Geist der

⁵¹ *La peste*, 333 ff.

⁵² *L'homme révolté*, 36.

⁵³ *L'homme révolté*, 29.

⁵⁴ *L'homme révolté*, 28.

⁵⁵ *L'homme révolté*, 29.

Revolte ein Geist der Solidarität ist, darin, daß die Revolte sich darauf beschränkt, die Demütigung zurückzuweisen, ohne sie jedoch für den andern zu verlangen im Geiste des Ressentiments⁵⁶. Es geht ihr um die Überwindung der Feindschaft als Grundprinzip, aus «Treue zum Menschen»⁵⁷.

b) *Atheismus*

Das Zweite, was die schöpferische Revolte charakterisiert, ist, daß sie Gott, die Vorstellung eines Gottes ausschaltet. Glaube an Gott ist unvereinbar mit ihr. Er bedeutet auf jeden Fall, die Ungerechtigkeit wählen, sei es in einem letzten «Ja-Sagen» zur Welt als einer von Gott geschaffenen oder sei es in der maßlosen Auflehnung, legitimiert und provoziert durch einen so ungerechten Gott. Auf jeden Fall liegt im Glauben an Gott die Maßlosigkeit und damit das Unrecht begründet.

Schon längst zwar ist der unangefochtene Glaube an Gott aus der Weltanschauung geschwunden. Aber die Idee Gottes ist geblieben. Man hat nicht aufgehört, das Menschliche der Absolutheit, d. h. der Vergöttlichung einer Idee oder Vorstellung zu opfern: in einem Tugendideal, im totalitären Staat, in Zukunftsideologien. Auch wo man sich bewußt von Gott losgesagt hat, ist man nur bis zum Antitheismus gekommen, aber nicht bis zum Atheismus. Auch wo man sich auflehnt gegen Gott, bleibt man der Gottesvorstellung verhaftet. Die Menschlichkeit der schöpferischen Revolte setzt voraus, daß man aufhört, an Gott zu glauben, aber auch aufhört, etwas anderes an seine Stelle zu setzen, und aufhört, selber Gott sein zu wollen oder sich an Gott zu messen; daß jeder dem andern sagt, er sei nicht Gott⁵⁸. «Auf der Mittagshöhe des Denkens lehnt der Revoltierende so die Göttlichkeit ab, um die gemeinsamen Kämpfe und das gemeinsame Schicksal zu teilen. Wir entscheiden uns für Ithaka, die treue Erde, das kühne und nüchterne Denken, die klare Tat, die Großzügigkeit des wissenden Menschen. Im Lichte bleibt die Welt unsere erste und letzte Liebe. Unsere Brüder atmen unter dem gleichen Himmel wie wir; die Gerechtigkeit lebt. Dann erwacht die sonderbare Freude, die zu leben und zu sterben hilft und die auf später zu verschieben, wir uns fortan weigern»⁵⁹.

⁵⁶ *L'homme révolté*, 30 f.

⁵⁷ *Lettres à un ami allemand*, Paris 1945, 81.

⁵⁸ *L'homme révolté*, 378.

⁵⁹ *L'homme révolté*, 377.

Für den absurden Menschen ist Gott erledigt und die Versuchung, an ihn zu glauben, überwunden. Darin hat er seinen inneren Frieden, seine Sicherheit, seine Versöhnung mit sich selbst und sogar mit der Welt gefunden. Darum der Zorn der absurden Helden in Camus' Erzählungen oder Romanen, wenn man ihnen von Gott spricht, ihn ihnen aufdrängt: Rieux im Gespräch mit Paneloux⁶⁰ oder Meursault im Gespräch mit dem Gefängnisgeistlichen. Er solle ihn in Ruhe lassen und gehen, sagt Meursault vor seiner Hinrichtung zum Gefängnisgeistlichen, er habe nur noch wenig Zeit, um zu leben, und die wolle er nicht mit Gott verträdeln^{61, 62}.

c) *Verweigerung der Hoffnung*

Es dürfte deutlich geworden sein, wie der Atheismus bei Camus anders verstanden werden will denn als bloße Kritik am philosophisch-theologischen System des Theismus. Er will Atheismus sein in einem existentiellen Sinn, als eigentliche Gegenposition zum biblischen Glaubensverständnis. Die ganze Radikalität eines solchen Existenzverständnisses kommt zum Ausdruck in der Charakterisierung des Geistes der Revolte als eines Geistes bar jeder Hoffnung. Hoffnung bedeutet Flucht ins Geheimnis, ins Irrationale. Sie ist «der Inbegriff der Mogelei, die menschliche Sünde par excellence, ein entehrendes Desertieren, die schamlose Flucht in den bequemen Traum einer optimistischen kompensierenden Hinterwelt, die jedes irdische Problem vereitelt»⁶³. Der absurde Mensch weigert sich, auf etwas zu hoffen, das ihm diese Welt nicht gibt. Er will «klar denken und nicht mehr hoffen»⁶⁴. Darin liegt seine Würde als vernunftbegabtes Wesen. Darin liegt auch sein Triumph, sein Sieg.

Hoffnungslosigkeit bedeutet nicht Verzweiflung. Im Gegenteil, der Hoffnungslose ist glücklich; glücklich, weil er nichts mehr von den Göttern erwartet; sein Schicksal gehört ihm. Sisyphos wurde von den Göttern wegen seines rebellischen Verhaltens gegen sie dazu verurteilt, in der Unterwelt eine Ewigkeit lang einen Stein den Berg hinaufzurollen,

⁶⁰ *La peste*, 240 f.

⁶¹ *L'étranger*, 165.

⁶² Vgl. dazu J. ONIMUS, Camus, Bruges 1965, 97: «A supposer un instant que Dieu existe, son visage pour Camus ne saurait être d'un père mais d'un tyran, voire d'un monstre. Par un affreux renversement Dieu est devenu un démon stupide et destructeur, un Shiva dansant sur des crânes: le Mal personnifié.»

⁶³ A. ESPIAU DE LA MAESTRE, *Der Sinn und das Absurde. Malraux – Camus – Sartre – Claudel – Péguy*, Salzburg 1961, 64.

⁶⁴ *Le mythe de Sisyphe*, 125.

der ihm, oben angelangt, immer wieder entgleitet und den Berg hinunterrollt. Man muß sich diesen Sisyphos glücklich vorstellen, sagt Camus. «Seine Verachtung der Götter, sein Haß gegen den Tod und seine Liebe zum Leben haben ihm die unsagbare Marter aufgewogen, bei der sein ganzes Sein sich abmüht und nichts zustande bringt»⁶⁵. «Es gibt kein Schicksal, das durch Verachtung nicht überwunden werden kann»⁶⁶. Solche Hoffnungslosigkeit und Verachtung der Götter führt nicht zur Verachtung des Lebens. Gerade nicht; in der klaren Erkenntnis und im vorbehaltlosen Eingeständnis seiner Vergänglichkeit und im Verzicht, auf eine neue Zukunft zu hoffen, allein gelingt es, Frieden zu finden. Dabei liegt Camus daran, die Nutzlosigkeit jeglicher Hoffnung aufzuzeigen, auch die Tarrou's in «La peste», dessen einziges, leidenschaftliches Problem war, ohne Gott ein Heiliger zu sein, der Hoffnung auf Frieden einzig in der heroischen Anstrengung suchte, keines Menschen Todfeind zu sein, keinem durch Unachtsamkeit den in jedem Menschen steckenden Pesthauch ins Gesicht zu atmen, eher zu den Opfern zu gehören als zu den Geißeln, denen, die Opfer fordern. Im Unterschied zu ihm will Rieux auf das Heroische verzichten und erklärt sich solidarisch mit den Massen und denkt, «es sei gerecht, daß die Freude wenigstens von Zeit zu Zeit die belohne, die sich mit dem Menschen begnügen und mit seiner armseligen, gewaltigen Liebe»⁶⁷.

II. ANSÄTZE ZU EINER AUSEINANDERSETZUNG AUS DER SICHT CHRISTLICHEN GLAUBENSVERSTÄNDNISSES

Soweit ein paar Grundthesen und Grundzüge Camus'scher Weltanschauung und einige Hinweise bereits hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit christlichem Glaubensverständnis, näherhin mit christlicher Glaubensverkündigung. Eine solche Auseinandersetzung bedürfte ausführlicherer Darstellung. Ich möchte in einem kurzen Schlußteil nur auf die, wie mir scheint, wichtigsten Aspekte hinweisen, die so zur Sprache kommen müßten.

Zuerst wäre *formal* gesehen der grundlegende Unterschied Camus'schen Denkens zu biblischem Denken zu beachten, sofern dies

⁶⁵ Le mythe de Sisyphe, 164.

⁶⁶ Le mythe de Sisyphe, 166.

⁶⁷ La peste, 328.

letztere darauf verzichtet, eine philosophische Lösung auf Fragen menschlicher Existenz zu geben, während Camus trotz des literarischen und existentiellen Charakters seines Werkes durchaus von einem philosophischen Anliegen getrieben ist, und zwar im Sinne der Descartes'schen Leidenschaft, in allererster Linie jene Idee oder Grundrealität zu finden, von der her sich das ganze Sein und die menschliche Existenz logischerweise und frei von jedem Zweifel denken und erklären lassen. Ob sich nun diese logische Erklärung unmittelbar darauf bezieht, was zu tun sei, wie bei Camus, oder darauf, was ist, wie bei Descartes, ändert nichts an ihrem wesentlich intellektualistischen Ausgangspunkt und Grundcharakter. In der Konsequenz dieses Denkens liegt denn auch, daß das eigentlich Herausfordernde, mit dem es fertig zu werden gilt, nicht das unschuldige Leiden, der Tod oder das Böse in ihrer Wirklichkeit selber sind, sondern recht intellektualistisch die Unerklärbarkeit des Leidens, des Todes oder des Bösen.

In solchem Zusammenhang wären das Wesen der Sprache der Predigt, verstanden als Wesen der Predigt überhaupt, und Camus' Kritik an dieser Sprache zu diskutieren. Camus wünscht keine Predigt, wie er wörtlich sagt in «Le mythe de Sisyphe»⁶⁸. Man erinnert sich an die Predigten Paneloux'⁶⁹ oder an die predigtartigen, überzeugenwollenden Gespräche des Untersuchungsrichters und des Gefängnisgeistlichen mit Meursault⁷⁰. Er will das klare Denken in der Treue zur absurden Erfahrung und nicht den Sprung ins Irrationale, ins Geheimnis, den er der Mystik, Kierkegaard und den Existentialisten vorwirft⁷¹. Er will sich weigern, auf dem Unbegreiflichen etwas aufzubauen⁷², zu lieben, was er nicht begreifen kann⁷³, oder vom Absurden ein Gesetz des Handelns abzuleiten⁷⁴. Die Frage aber ist, ob ihm das gelingt. «Predigt» nicht gerade auch er in hohem Maße, nämlich die Treue zum Absurden?

Damit wäre zweitens das Thema der Auseinandersetzung unter *inhaltlichem* Gesichtspunkt genannt. Im Grunde weiß Camus selber auch, daß die Logik der Revolte ihre Relativität hat, daß daneben auch z. B. der Selbstmord oder auch die Welt des Heiligen ihre Logik haben. Aber

⁶⁸ Le mythe de Sisyphe, 71.

⁶⁹ La peste, 111 ff. und 243 ff.

⁷⁰ L'étranger, 91 ff. und 160 ff.

⁷¹ Le mythe de Sisyphe, 50 ff.

⁷² Le mythe de Sisyphe, 60.

⁷³ La peste, 240.

⁷⁴ Vgl. R. DE LUPPÉ, Albert Camus, Paris 11963, 32.

er optiert für die Logik der Revolte. Nun erweist sich die Idee der Revolte zweifellos als sehr tragfähige und existenzhellende Idee. Sie spielt übrigens auch in der Bibel eine bedeutende Rolle: bei den Propheten, in den Psalmen, in der biblischen Urgeschichte, bei Hiob; oder denken wir an Jesu Weigerung, eine Welt des Leidens und des Unrechts einfach hinzunehmen und unter Berufung auf eine göttliche Ordnung zu rechtfertigen, und an seinen diesbezüglichen Konflikt mit den Pharisäern und den Schriftgelehrten. Gerade in der Bibel wird Revolte an sich nirgends als Sünde oder als unförmig bezeichnet. Camus weist mit dem Begriff der Revolte auf einen Wesensaspekt auch christlichen Existenzverständnisses hin. Aber in der Bibel steht die Revolte in einem Spannungsverhältnis zu Vertrauen, Dankbarkeit, Liebe, Hoffnung. Diese Existenzkategorien kennt Camus nicht, ebensowenig wie den biblischen Begriff der Sünde, wesentlich verstanden als Unglaube und fehlendes Vertrauen. Gerade hierin ist er als Dichter und Denker Sprecher einer sowohl spezifisch modernen wie allgemein menschlichen Weltanschauung, von der sich christliches Glaubensverständnis unterscheidet, auf die christliche Glaubensverkündigung jedoch einzugehen und mit der sie sich auseinanderzusetzen hat.

Im einzelnen wäre nun kritisch auf das einzugehen, was wir als die Wesenseigenschaften der schöpferischen Revolte bezeichneten. So wäre der Unterschied zu bedenken zwischen *Solidarität* und *Liebe*. Bei aller ethischen und existentiellen Bedeutsamkeit dessen, was mit «Solidarität» bezeichnet ist, führt dieser Begriff nicht aus der Ich- bzw. Wir-Dimension hinaus. Es fehlt im gesamten Werk Albert Camus' die wirkliche Du-Dimension und damit im Zusammenhang auch ein Grundverständnis der Schuld, auch schon im positiven Sinn einer geschuldeten Antwort auf zuvor empfangenes Leben. Ebenfalls damit im Zusammenhang wäre das wirklich biblische Verständnis des *Glaubens an Gott* aufzuzeigen. Camus sieht in diesem Glauben den Ursprung des ganzen Irrwegs der abendländischen Revolte. Er deutet ihn aber um im Sinne einer mythischen, bzw. philosophischen Gottesvorstellung, die gerade nicht biblisch ist, an der die Bibel vielmehr immer wieder entscheidende Kritik übt. Es wäre hinzuweisen auf das berechtigte und wichtige Anliegen, nicht den Menschen einer Gottheit oder Idee zu opfern. Dabei wäre aber zu sehen, daß Menschlichkeit etwas Abstraktes ist, also auch eine Idee und wohl zu unterscheiden von der Realität des konkreten Menschen. Es wäre zu fragen, inwiefern der Mensch einer Idee der Menschlichkeit geopfert und diese Idee vergöttlicht, zu einer neuen Gottheit gemacht wird gerade

bei Camus, der konsequent Atheist sein will⁷⁵. Schließlich wäre der Unterschied zu bedenken zwischen Messianismus als äußerlich verstandener Jenseitserwartung oder als innerweltlicher Zukunftsideologie einerseits und *Hoffnung* im Sinne biblischen Glaubens anderseits.

Damit komme ich zum Schluß meiner Darlegung. Ihr Ziel war nicht, einem atheistischen Entwurf einer Deutung der menschlichen Existenz bis ins einzelne christliche Alternativen gegenüberzustellen, vor allem nicht in der Gestalt dogmatisch formulierter Lehrsätze. Es ging mir vielmehr darum, auf einen Schriftsteller hinzuweisen, der Grundfragen menschlicher Existenz lebensnah und in der Sprache unserer Zeit formuliert und auf sie auch eine Antwort aus einem echt menschlichen Ethos heraus zu geben versucht. Zugleich aber ging es auch darum, auf jene intellektuellen und existentiellen Vorentscheidungen aufmerksam zu werden, welche diese Antwort in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu christlichem Glaubensverständnis und christlicher Glaubensverkündigung führen.

⁷⁵ Vgl. dazu den von andern Voraussetzungen her erhobenen Vorwurf J.-P. Sartres an Camus, er komme von der traditionellen Gottesvorstellung nicht los, Gott beschäftige ihn weit mehr als die Menschen und er brauche ihn, um ihm die Schuld für das Absurde und für das ungerechte Leiden zuzuschieben. (J.-P. SARTRE, Réponse à Albert Camus, in: Les Temps Modernes, 1952, 8. Jg. 334. Vgl. Liselotte RICHTER, a. a. O., 136.)