

halten⁵⁸, zu bekämpfen scheint. Dazu ist die konsequentialistische Ethik jedoch nicht geeignet, weil sie korrumpiert. Da sich die Absicht zur Weltverbesserung auf eine narzistische Autonomie stützt, die für die Wohlstandsgesellschaft typisch ist, fehlt die Kontrolle durch Selbstdisziplin. Der Konsequentialist will seinen geistigen Intimbereich einem politischen Spektakel dienlich machen und stellt dazu seine Unausgegorenheiten mit Akribie zur Schau. Schlimmer ist aber, daß die Multiplikationswirkung mit höchstrichterlicher Hilfe gelingt, wenn auch aufgrund der Ver-rücktheit, der bloßen Absicht einen Rechtsanspruch zuzuweisen und »einfache Gedanken schon für Ereignisse zu halten«⁵⁹. Dann dienen Menschenwürde, Recht und Billigkeit, Treu und Glauben und die guten Sitten nur der Dekoration gegenläufiger Entscheidungen, exaltieren zum Protest gegen die Sittlichkeit und enden in der Paradoxie des Rechtsstaates. Das Billigkeitsrecht wird zum Schelmenstück (John Selden).

Der Tod und das Absurde bei Albert Camus

Zum 80. Geburtstag des Philosophen am 7. November 1993

Von Alexander Lohner

1. Die Sinnfrage und das Absurde

Mit vielen anderen Denkern und Philosophen stellt Albert Camus fest, daß eine einzige Frage im Zentrum der Philosophie steht und stehen muß, nämlich die Frage nach der letzten Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit und der Gutheit des Seins. Camus beginnt seinen *Mythos von Sisyphos* mit den Worten: »Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien habe – kommt erst später. Das sind Spielereien; zunächst heißt es (hier) Antwort geben.«¹ Es ist bekannt, welche Antwort Camus auf diese fundamentale Frage gibt: das menschliche Leben ist »absurd«. Die Absurdität ist das zentrale Thema in Camus' gesamtem Werk. Dabei ist für Camus das Absurde die Diskre-

58 Vgl. Lenin, der auf die Entschuldigung eines Apparatschiks (»Ich habe die beste Absicht«) erklärte: »Von Absichten wird das Volk nicht satt«. Er schickte den Genossen in die sibirische Verbannung, um dort seinen Geist über seine Absichten hinaus üben zu können.

59 C. Pavese, in: *Dreißig Tage* 12/1991, S. 3. Rechtsstaatliche Krisen beruhen auf falschem Denken.

1 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*. Ein Versuch über das Absurde. Mit einem kommentierenden Essay von L. Richter. Düsseldorf 1959, S. 9.

panz zwischen der Glücks- und Harmoniesuche des Menschen und den Schwierigkeiten und Hemmnissen, die sich dieser Suche in den Weg stellen. Der bei Camus sehr weit gefaßte Begriff des Absurden enthält vieles: die Sterblichkeit des Menschen und seine unstillbare Sehnsucht nach ewigem Glück, die Diskrepanz zwischen seiner Erfahrung einer leid- und widerspruchsvollen Welt und seinem Verlangen nach rationaler Luzidität und ontischer Gutheit, die Sinnwidrigkeit des Lebens und sein Verlangen nach Sinn und absolutem Wert.² Dabei ist die Absurdität keine ontische Größe, sie »besteht« nicht außerhalb der menschlichen Wirklichkeit. Erst durch den Menschen, der wie ein Fremder ist in einer ihm feindlichen Umwelt, ergibt sich die Situation des Absurden. Die außermenschliche Natur in ihrer strikten Gesetzhaftigkeit und Ordnung ist an sich wertneutral. Die Absurdität ist dadurch gegeben, daß die Natur dem feinen Wertschaffen des Menschen gegenüber gänzlich indifferent ist. Sie wirkt gemäß der ihr eigenen Gesetzmäßigkeit und kann so dem menschlichen Planen und Hoffen destruktiv in die Quere kommen. Die blinde Naturordnung besitzt keinerlei Wertorgan für die Ordnungen, die der Mensch in spiritueller-moralischer, kultureller, politischer oder religiöser Hinsicht entwirft. Camus stellt fest: »Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrtausende besteht, erhebt sich wieder gegen uns. Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr. (...) Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst. Die gewohnheitsmäßig maskierten Kulissen werden wieder, was sie wirklich sind. Sie rücken uns fern. (...) Diese Dichte und diese Fremdartigkeit der Welt sind das Absurde.«³ An anderer Stelle sagt Camus im *Mythos von Sisyphos*: »An sich ist diese Welt nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd aber ist die Gegenüberstellung des Irrationalen und des glühenden Verlangens nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird.«⁴ Gerhard Stuby interpretiert das Absurde bei Camus folgendermaßen: »Der Tod, die Vielfalt der Wahrheiten und der Dinge, die keinen einenden Grund erkennen lassen, die Oberflächlichkeit des Wirklichen, hinter der doch eine tiefe Unergründlichkeit liegt, der Zufall auf der einen Seite und der begegnende Mensch auf der anderen Seite sind die sich widersprechenden Pole des Absurden, die in ihrer Unüberwindlichkeit, in ihrem tiefen Zwiespalt zugleich seinen Tatbestand ausmachen.«⁵ Dieses Thema ist nicht neu, und Camus stellt es auch nicht als solches dar. Es ist das Thema der pessimistischen französischen Moralisten (Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort, Stendhal), die Andler⁶ als Vorläufer Nietzsches bezeichnet hat. Es ist notwendigerweise unmöglich, die Tatsache des Absurden zum Objekt philosophisch-erkenntnistheoretischer Überlegungen zu machen. Die Absurdität ist ja die Diskrepanz zwischen der erlebten Irrationalität und der Suche des Menschen nach Licht und Klarheit. So gesehen läßt sich die Absurdität der Welt auch

2 Vgl. G. Brée, Albert Camus. Gestalt und Werk. Hamburg 1960, S. 229.

3 A. Camus, a.a.O., S. 17f.

4 Ebd., S. 23.

5 G. Stuby, Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus. Frankfurt a.M. 1965, S. 59.

6 Vgl. C. Andler, Nietzsche, sa vie et sa pensée. Paris 1920ff., Bd. 1, S. 157-233; vgl. dazu: G. Stuby, a.a.O., S. 59f.

nicht philosophisch »beweisen«. Immerhin hat auch die Gegenpartei der »blinden Vernunft« (wie Camus sagt) keinen Beweis für die Sinnhaftigkeit des Seins zu liefern. »Auch der Verstand sagt mir also auf seine Weise, daß diese Welt absurd ist. Sein Widerpart, die blinde Vernunft, tut vergeblich so, als wäre alles klar; ich wartete auf Beweise und wünschte, sie hätte recht. So vielen anmaßenden Jahrhunderten zum Trotz, ja – auch so vielen und beredten überzeugungskräftigen Männern zum Trotz weiß ich, daß es falsch ist. Auf dieser Ebene zumindest gibt es, wenn ich nicht wissen darf, kein Glück. Diese allgemeine, praktische oder moralische Vernunft, dieser Determinismus, diese alles klärenden Kategorien haben für einen aufrichtigen Menschen etwas Lächerliches. Sie haben mit dem Geist nichts zu tun. Sie leugnen seine tiefe Wahrheit: daß er in Fesseln liegt.«⁷

Die Frage, die Camus' Werk durchzieht, ist, wie man sich angesichts dieser Situation verhalten soll. Seine Antwort ist in gewissem Sinne eine Philosophie des Weitermachens, die Haltung des heroischen »Trotzdem«. Camus nennt diese Haltung des trotzdem Weitermachens »Empörung« oder »Revolte«. Sisyphos ist in diesem Sinne ein Held des Absurden, da er diese Haltung verwirklicht. Das Tragische an seiner Figur ist, daß er das ganze Ausmaß seiner unglücklichen Lage kennt: über sie denkt er während des Abstiegs nach. Diese klare Einsicht, die seine Qual ausmachen sollte, vollendet gleichzeitig seinen Sieg. Denn die Erkenntnis der eigenen absurden Daseinssituation bedingt – wir werden das noch genauer sehen – die Möglichkeit der individuellen Freiheit. Camus spricht von der »Bewußtseinsregung« und dem »endgültige(n) Erwachen«⁸ des Menschen, der sich bewußt mit seiner absurden Existenz auseinandersetzt. Camus spricht davon, daß diese Erkenntnis des Absurden und der daraus resultierende Wille zum Weitermachen eine besondere Leidenschaft ist bzw. wecken kann. »Ist die Absurdität erst einmal erkannt, dann wird sie zur Leidenschaft, zur herzerreißendsten aller Leidenschaften.«⁹ Entschieden lehnt Camus jeden Versuch ab, dem Widerspruch der menschlichen Situation zu entkommen, indem man die Irrationalität der Welt leugnet und ihr einen philosophischen, politischen oder religiösen Sinn aufprägt. Camus sieht in diesem Versuch eine Art geistig-philosophischen Selbstmord, »absurde Logik«¹⁰, sei es, daß diese Flucht ins Mystische geht¹¹ oder im Sinne des Kierkegaard'schen Sprunges (in den paradoxen Glauben)¹² geleistet wird. Auch andere philosophische Systeme wie die Existenzphilosophie Karl Jaspers'¹³, aber auch die Phänomenologie Husserls¹⁴ zählt Camus zu diesen philosophischen Fluchtversuchen.

7 A. Camus, a.a.O., S. 23.

8 Ebd., S. 16.

9 Ebd., S. 24.

10 Ebd., S. 32.

11 Vgl. ebd., S. 33ff.

12 Vgl. ebd., S. 36ff.

13 Vgl. ebd., S. 26.

14 Vgl. ebd., S. 28f.

2. Die Funktion der Jenseitsvorstellungen

Zu diesen Versuchen, den Widerspruch zwischen dem Irrationalen der Welt und der Sehnsucht nach Heil zugunsten letzterer aufzulösen, rechnet Camus auch die religiösen Jenseitshoffnungen: Ursprung aller jenseitigen Welten, die Menschen projizierend entwerfen, ist das unauslöschbare Verlangen des menschlichen Geistes nach Einheit, das Bedürfnis, Sinn und Vernunft zu finden in einer absurden, ungeordneten Welt. Diese Projektion ist – nach Camus – durchaus notwendig, denn Einheit, Glück, absolute Vernunft usw. sind Ideen, die zwingend aus der Sinnfrage des reflektierenden Geistes hervorgehen. Der mentale Entwurf jenseitiger Welten ist vom Menschen her gesehen also als Manifestation seiner sinnfordernden Vernunft zu verstehen, die in ihrem Verlangen nach letzten teleologischen Strukturen und Zielpunkten allerdings zwangsläufig vor dem Absurden scheitern muß. Camus gesteht diesen Projektionen durchaus einen Wert zu: ihre Aufgabe besteht in ihrer Funktion, als normative und regulative Ideen die positive Gestaltung der diesseitigen, realen Welt zu initiieren. Das bedeutet: Diese Ideen dürfen nicht in eine fernliegende, spekulativ anvisierte jenseitige Welt projiziert werden, sondern müssen als innerweltliche Handlungsmaxime verstanden werden, wobei allerdings auch der unbeugsame und kategorische Versuch einer Realisierung dieser Ideen von Schaden sein kann, insofern eine kompulsive Umsetzung Gewalt, Ungerechtigkeit, Unfreiheit, Tyrannei und Rücksichtslosigkeit zur Folge haben kann. Die Verlagerung dieser sinnfordernden Ideen in jenseitige Bereiche ist also nicht nur deshalb problematisch, weil sie so von den realen, innerweltlichen Problemen ablenken, sondern weil ihre Hypostasierung und Überhöhung Fanatismus und unrealistische Kompromißlosigkeit hervorrufen können. Ein Beispiel hierfür ist der Priester Paneloux in *Die Pest*¹⁵, der in seiner ersten Predigt die ausgebrochene Seuche simplifizierend und zugleich unbarmherzig als gerechtes Strafgericht Gottes deutet.

3. Der Tod

Camus hat sich mit dem Tod in diversen Werken beschäftigt. Der Selbstmord steht im Mittelpunkt des *Mythos von Sisyphos* und des Stücks *Die Besessenen*; die Tötung eines anderen um des Geldes willen ist das Thema von *Der glückliche Tod* und *Das Mißverständnis*; den Tyrannenmord behandeln *Caligula* und *Die Gerechten*; der im Vollzug eines Todesurteils vollstreckte Tod ist thematisiert in *Der Fremde* und ebenfalls in *Die Gerechten*; den vom Schicksal verhängten Tod stellen *Die Pest* und *Der Belagerungszustand* dar; der Massenmord ist Thema von *Der Mensch in der Revolte*.¹⁶

Der Gedanke der Sterblichkeit des Menschen und der Absurdität seiner Existenz gehören für Camus auf das Engste zusammen. Er läßt *Caligula* in dem

15 A. Camus, *Die Pest*. Übersetzt von G. Meister. Reinbek 1982.

16 Vgl. A. Pieper, Albert Camus. München 1984, S. 94f.

gleichnamigen Theaterstück sagen: »Die Menschen sterben, und sie sind nicht glücklich.«¹⁷ Das Faktum seiner Endlichkeit bedingt und demonstriert die Absurdität des Lebens. Ist mein Leben aber letztlich »absurd«, relativiert sich die Bedeutung alles dessen, was ich erfahre und erlebe, aufbaue und leiste. Der Tod zerstört vor allem aber auch die Sinnhaftigkeit aller Glückserfahrungen, die ich im Leben machen konnte, wobei das spezifisch sinnlich-leibliche Glücksverständnis Camus' zu beachten ist. Camus' Beschäftigung mit Leben und Tod ist durchherrschet von seiner Hochschätzung der menschlichen Wirklichkeit des Sinnlich-Leiblichen, wie sie vor allem in seinen frühen Werken zum Ausdruck kommt. In seinem Essay-Band *Hochzeit des Lichts*¹⁸ thematisiert Camus eindringlich diesen harmonischen Einklang mit der außermenschlichen Natur. In immer neuen Wendungen von grandios-hymnischer Schönheit preist Camus das Einssein von Mensch und Natur. Er schildert das Wogen des Meeres, die Kraft des Windes, die glühende, alles durchdringende Hitze des Sonnenlichtes usw. Er beruft sich bei diesem Einheitsdenken explizit auf Plotin. Camus hat sich während seines Studiums an der Universität Algier gründlich mit der neuplatonischen Philosophie beschäftigt. In gewissem Sinne verendlicht Camus Plotins auf das Transzendente zielende Einheitsmystik und verlagert sie ins Innerweltliche, Irdische.¹⁹ Die Vereinigung mit der Transzendenz wird mit dem ekstatischen Naturerleben identifiziert bzw. als solches enthüllt. In seltenen Glücksmomenten, wenn die Kontemplation oder Ekstase zu einer wirklichen Identifikation und Verschmelzung mit der Welt führt, absorbiert die Natur gleichsam das menschliche Selbst in einer Art liebenden Umarmung.²⁰ Die temporären Erfahrungen harmonischen Einsseins mit dem Kosmos befreien den Menschen aber nicht wirklich aus seiner absurden Daseinsweise. Das wird deutlich an der Gestalt des Patrice Meursault in Camus' Roman *Der Fremde*.²¹ Meursaults Denken ist sehr auf sinnliche Qualitäten (z.B. optische Wahrnehmungen) reduziert. Meursault lebt in einem unmittelbaren, sinnlichen, präreflexiven Weltbezug, einem ganzheitlich-sinnlichen Sichverhalten, in dem Sinnlichkeit, Verstandesmäßiges und Psychisches nicht zu trennen sind. Meursaults Weltbezug

17 A. Camus, Dramen. Übersetzt von G. Meister. Reinbek 1959, S. 23.

18 Ders., *Hochzeit des Lichts*. Zürich 1981.

19 Vgl. Camus' Philosophische Examenschrift, die er 1936 an der Universität Algier unter dem Titel *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme* eingereicht hat: A. Camus, *Christliche Metaphysik und Neuplatonismus. Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie*, 1936, aus dem Nachlaß herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von M. Lauble. Reinbek 1978; vgl. dazu: H.R. Schlette, Albert Camus' philosophische Examenschrift »Christliche Metaphysik und Neuplatonismus«, in: Ders. (Hrsg.): *Wege der deutschen Camus-Rezeption*. Darmstadt 1975, S. 319-356; außerdem: M. Lauble, *Vom Evangelium zur Metaphysik. Über Albert Camus' philosophische Examenschrift*, in: Ders. (Hrsg.), *Der unbekanntene Camus. Zur Aktualität seines Denkens*. Düsseldorf 1979, S. 36-73.

20 Joseph Hermet schreibt: »C'est bien d'une sorte d'extase nocturne ou diurne qu'il s'agit, quand la contemplation conduit ainsi à une véritable identification avec le monde. Dans ces moments privilégiés, en effet, l'homme coïncide avec l'univers parce qu'il y a, entre eux, accord parfait dans une fusion telle que la nature absorbe le moi dans une sorte d'étreinte amoureuse«: J. Hermet, *A la rencontre d'Albert Camus. Le dur chemin de la liberté*. Paris 1990, S. 33.

21 A. Camus, *Der Fremde*. Übersetzt von G. Goyert u. H.G. Brenner. Reinbek 1982.

läßt sich als ein inniges Verschmolzensein mit der Natur kennzeichnen. Aus diesem originären Weltverhalten, für das es nichts als die Realität des Sinnlich-Leiblichen gibt, versteht sich die Indifferenz, mit der Meursault allem begegnet, was dem alltäglichen, wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Denken und Werten als Sinn und Wahrheit erscheint. Allein das dem Menschen in der Sinnlichkeit Gegebene stellt für Meursault einen unfraglichen »Wert« dar, ist »wahr« und »sinnvoll« – alles andere befindet sich in einer Sphäre, die für Meursault unverständlich und unzugänglich ist, in der er ein »Fremder« ist. Nichts vermag Meursault aus dieser Indifferenz zu wecken, weder der Tod der eigenen Mutter noch eine am gleichen Tag angeknüpfte Liebesbeziehung, die für ihn allerdings das bloß Erotisch-Sexuelle nicht transzendiert, noch die berufliche Karriere. Der Roman *Der Fremde* schildert die allmähliche Bewußtwerdung seines Helden, d.h. die durch die Zäsur der von Meursault abgefeuerten Todesschüsse am Strand initiierte Loslösung von der unmittelbar-symbiotischen Weltverhaftetheit zu einer etwas mehr distanziert-reflektierenden Wirklichkeitsbeziehung, wobei der primordial-symbiotische Weltbezug bei Meursault allerdings stets vorherrschend bleibt. Allen Erfahrungen, Erlebnissen und Menschen, auch während des Prozesses und seiner Verurteilung zum Tode, widmet er die gleiche Aufmerksamkeit. Alles ist für ihn gleich-wertig, gleich-gültig, nichts wird von ihm präferiert, da sich alles gleich sinnvoll oder sinnlos, weil gleich selbstverständlich und »natürlich« – wie Meursault gerne sagt – vor ihm ausbreitet.²² So sehr Camus also mit der symbiotischen Naturbeziehung sympathisiert, demonstriert die Gestalt des Meursault doch, daß auch ein solches Mitleben und Mitempfinden mit der Natur die entfremdete Daseinsweise des Menschen nicht wirklich aufzuheben vermag – wie einige Lebensphilosophen meinten (Klages, Spengler u.a.) –, denn Meursaults präreflexiver Weltbezug bedingt seine Fremdheit in der sozialen Welt, wie umgekehrt das Leben in der sozialen Welt mit ihren Wertvorstellungen, Normen und Idealen die absurde Diskrepanz zwischen dem Sinnstreben des reflektierenden Geistes und seiner Welterfahrung hervorruft.

Weil der Tod die Möglichkeit sinnlich-körperlicher Glückserfahrungen vernichtet, ist er notwendigerweise destruktiv und sinnwidrig: der Feind des Menschen und des Lebens. Justament in seiner Destruktivität ist der Tod die radikalste Manifestation der Absurdität, die Verdichtung der vollkommenen Sinnlosigkeit und Undurchschaubarkeit des menschlichen Daseins. Michael Lauble hat in seinem Werk »Sinnverlangen und Welterfahrung« darauf hingewiesen, daß sich die Erfahrung des Todes als Negation und Destruktion menschlichen Daseins in Camus' Werken und Denken im Laufe der Zeit verschärft hat. Der Zug der Gewalttätigkeit und Nichtverstehbarkeit des Todes tritt immer dominierender hervor.²³ Der sinnlose Tod des Kindes Philippe Othon in *Die Pest* ist für den Arzt Rieux – Camus' Sprachrohr in diesem Roman – der Beweis und deutlichste Manifestation der

22 Vgl. P. Kampits, *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus*. Salzburg 1968, S. 24.

23 M. Lauble, *Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit*. Düsseldorf 1984, S. 112.

Absurdität des menschlichen Daseins. In einer Welt, in der unschuldige Kinder sterben müssen, verbietet sich jede Art sittlicher, religiöser oder politischer Rechtfertigungsversuche. Daß Kinder unter Schmerzen sinnlos sterben, wird Rieux zum Anlaß der Empörung gegen die Wirklichkeit.

Und doch ist Camus' Sichtweise des Todes nicht nur einseitig, sondern eigenartig ambivalent: zum einen ist der Tod stets ein entsetzliches Faktum, das dem Leben in seiner Fülle und Schönheit rüde und brüsk ein Ende setzt, zum anderen aber ist dieses Leben gerade durch das Faktum, daß es endlich ist, erst befähigt, Existenz, d.h. Eigentlichkeit und Ganzheit, zu sein. Camus teilt Heideggers Gedanken vom Sein des Menschen »zum Tode«, d.h. von der Existenzwerdung des Menschen im Angesicht des Todes. Das Bewußtsein um die eigene Sterblichkeit erhellt – nach Heidegger – intensivst den Aspekt der Dringlichkeit meines Lebens. Was ich bis zu meinem Tode nicht geleistet habe, kann ich überhaupt nicht mehr leisten. Mag auch das eine oder andere Werk und Unternehmen von der Nachwelt fortgeführt werden können, meine Selbstwerdung und Existenzverwirklichung kann nur ich allein und niemand aus meiner Nachwelt leisten. Heidegger formuliert es so: »Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Weltsein schlechthin.«²⁴ Heidegger verwendet die paradoxe Formulierung vom Tode als der »Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens«.²⁵ Der Tod ist »die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit«.²⁶ Wenn das Dasein vor dieser Möglichkeit seiner selbst steht, mit dieser seiner ureigensten Möglichkeit konfrontiert wird, ist es auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen und insofern sind alle Bezüge zu anderem Dasein aufgehoben. »Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. (...) So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.«²⁷ Camus teilt diese Sicht des Todes: die permanente Möglichkeit des eigenen Todes wirft den Menschen radikal auf die Gegenwart zurück, da jede Zukunft durch die stets vorhandene Todesbedrohung unsicher und fragwürdig erscheint. So ist es das Todesfatum, welches die Vergänglichkeit und Kontingenz des Menschen begründet und zugleich bloßlegt. Durch den Tod vollzieht sich aber auch die spezifische Umgestaltung und Mutation der Zeit: sie wird zum Medium der menschlichen Existenzfindung und Vereigentlichung. Denn der Tod ist niemals nur das Futurum, sondern immer schon im Leben des Menschen selbst anwesend. Immer wieder erfahre ich den Tod am Anderen. Die permanente Anwesenheit des Todes zeigt sich nicht nur im körperlichen Verfall, sondern in einer Vielzahl von Formen der Zerrissenheit und der Spaltung des Daseins und des Seinszusammenhangs. Krankheit, Trennungen (man beachte die häufige Verwendung des Begriffes »séparation« in Camus' Werk *Die Pest*), Einsamkeit, jedes Herausgedrängtsein aus dem harmonischen Kontext der Natur

24 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Gesammelte Werke II, hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1976, S. 333.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd.

usw. sind Vorschattungen des Todes im Leben jedes Menschen, Signale seiner Sterblichkeit. Insofern diese Vorschattungen des Todes das menschliche Leben durchziehen, sind die punktuellen Glückserfahrungen des Menschen auch kein Argument gegen die Absurdität des Lebens, denn diese Glückserlebnisse gleichen die negativen Dimensionen des Daseins nicht nur nicht aus, sondern kontrastieren und verdeutlichen diese nur noch schmerzhafter. Der Tod hat aber noch eine andere Dimension. Er allein nämlich konstituiert erst die individuelle Freiheit des Menschen. Er vernichtet, befreit aber auch. Das Wissen darum, daß er sterben muß, befreit den Menschen auch von allen allgemeinen Geboten und Regeln. Durchschaut der Mensch die letztendliche Absurdität des Seins, findet er zur Freiheit des absurden Menschen. Camus führt im *Mythos von Sisyphos* aus: »Je mehr ich hoffe, je mehr ich mich von einer mir gehörigen Wahrheit, von einer Art zu sein oder zu schaffen, beunruhigen lasse, je mehr ich schließlich mein Leben ordne und dadurch beweise, daß ich ihm einen Sinn unterstelle, um so mehr Schranken schaffe ich mir, in die ich mein Leben einzwänge. (...) Das Absurde klärt mich über diesen Punkt auf: es gibt kein Morgen. Das ist von nun an die Begründung meiner tiefen Freiheit.«²⁸ Die Tatsache, daß ich letzten Endes sterben muß, bedingt und demonstriert die Sinnlosigkeit des Lebens. Ist mein Leben aber sinnlos, relativiert sich die Bedeutung alles dessen, was ich plane und unternehme. Indem ich ohne Beschönigung den Tod als den meine Existenz zeitlich begrenzenden Faktor anerkenne, gewinne ich eine gewisse Art von Freiheit gegenüber den Illusionen, die vor dem Tod haltmachen. So »fühlt der absurde Mensch, der ganz und gar dem Tode zugewandt ist (der hier als die offensichtliche Absurdität verstanden wird), sich losgelöst von allem, was nicht zu dieser leidenschaftlichen Aufmerksamkeit gehört, die sich in ihm kristallisiert. Er genießt eine Freiheit im Hinblick auf die allgemein anerkannten Gebote.«²⁹ Der absurde Mensch versucht, die ihm verbleibende Zeit in vollem Bewußtsein zu füllen. Für Camus heißt das am Beispiel des Don Juan, von dem er feststellt: »Er war traurig, solange er hoffte«³⁰: immer wieder dasselbe tun; nicht aufgeben. In der Wiederholung liegt die akzeptierte Sinnlosigkeit des ewig Gleichen, des ewig Wiederkehrenden. Was Don Juan in Tätigkeit versetzt und antreibt, ist eine Ethik der Quantität, gelebte Intensität – im Gegensatz zum Heiligen, der zur Qualität neigt und nach dem tieferen Sinn und Grund des Seins fragt. »An den tiefen Sinn der Dinge nicht glauben – das ist die Eigentümlichkeit des absurden Menschen.«³¹ Man sieht, daß Camus' Einschätzung des Todes eigenartig ambivalent und – trotz der distinkten Betonung der Absurdität des Lebens und des Sterbens – nicht so eindeutig nihilistisch ist wie beispielsweise bei Sartre. Nach Sartre kann nur das Für-sich, das Subjekt, dem Bereich der an-sich-seienden Dinge, den Objekten, sinnstiftend Bedeutung verleihen. Auch die menschliche Realität wird – nach Sartre – nur dadurch bedeutungsvoll, daß das Leben sich permanent engagiert in Richtung auf seine eigene Zukunft hin,

28 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 52.

29 Ebd., S. 53.

30 Ebd., S. 62.

31 Ebd., S. 63.

von welcher sie ihre Bestätigung erwartet. Die Zukunft ist zu verstehen als Vorentwurf einer Gegenwart, die einmal sein wird, über die wir nicht verfügen und die wir nicht bestimmen, die wir allerdings entwerfen und erwarten können. Die zukünftige Gegenwart wird die vorentworfene Bedeutung, die ich bin, bestätigen und besiegeln oder nicht, immer aber stellt die nachkommende Freiheit zwar nicht unsere gegenwärtige Freiheit dar, wohl aber das Fundament der Möglichkeiten, die wir noch nicht sind. »Deshalb muß man unser Leben so betrachten, als bestehe es nicht nur aus Erwartungen, sondern aus Erwartungen von Erwartungen, die selbst auf Erwartungen warten.«³² »Das ist eben«, stellt Sartre fest, »die Struktur der Selbstheit: selbst sein heißt, zu sich kommen.«³³ Insofern der Entwurf der Freiheit alleinige Quelle aller Bedeutungen ist, und da der Tod nicht auf dem Fundament unserer Freiheit beruht, kann er dem Leben nur jegliche Bedeutung rauben. »Wenn ich Erwartung von Erwartungen auf Erwartung bin und wenn plötzlich der Gegenstand meiner letzten Erwartung und der, welcher wartet, beseitigt werden, dann empfängt die Erwartung rückblickend den Charakter der Absurdität.«³⁴ So ist – nach Sartre – nicht nur der Tod sinnlos, er enthüllt auch die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens selbst. Gegen Heidegger gerichtet stellt Sartre fest: »So ist der Tod niemals das, was dem Leben seinen Sinn verleiht: er ist im Gegenteil das, was ihm grundsätzlich jede Bedeutung nimmt. Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungelöst bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme unbestimmt bleibt.«³⁵ Camus nimmt gewissermaßen eine mittlere Position ein zwischen Heidegger und Sartre. Der Tod treibt zwar in seiner Destruktivität die Absurdität des Lebens auf die Spitze, zugleich klärt er uns aber über unsere Situation auf. Die hierdurch geschenkte Einsicht befreit den Menschen. Die durch den Tod geschenkte Erkenntnis der Absurdität des eigenen Daseins begründet aber auch jene spezifische Solidarität und Ethik der Menschen untereinander, die Camus anstrebt.

Das wird deutlich, wenn man sich Camus' Reflexionen zum Thema Selbstmord und Mord vergegenwärtigt. Es stellt sich ja die Frage, ob der Mensch angesichts der konstatierten Sinnlosigkeit des Lebens nicht letztlich im Tod sein Heil suchen sollte, um zu demonstrieren, daß das Leben sich nicht lohnt. Ist die gewaltsame Beendigung des Lebens, sei es durch Selbstmord oder Mord, nicht die logische Konsequenz aus der Faktizität des Absurden und somit erlaubt? Camus versucht zu zeigen, daß der freiwillig oder unfreiwillig herbeigeführte Tod keine gültige Schlußfolgerung aus dem Absurden darstellt, daß vielmehr der Imperativ zu leben das einzige vom Absurden abzuleitende Prinzip darstellt, weil das Absurde sich sonst selbst negieren würde. Mit dem Tod des Menschen wird auch das Absurde aufgehoben, dessen Existenz unlösbar mit dem Leben des Menschen verknüpft ist. Wenn das Leben absurd ist und diese Absurdität notwendig und exklusiv mit dem

32 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg 1982, S. 678.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 679.

35 Ebd., S. 680.

Leben gegeben ist, wird diese Absurdität zu der Lebensaufgabe und Problemstellung, der ich mich zu stellen habe und der ich nicht – durch Selbstmord – ausweichen darf. Wir sahen schon, daß im gleichzeitigen Vorhandensein des Menschen und der Welt als notwendige Konsequenz die Untrennbarkeit des Absurden von beiden begründet liegt. Diese beidseitige Abhängigkeit des Absurden von Welt und Mensch bedeutet: mit der Auslöschung der Welt folgt die Vernichtung des Absurden ebenso wie mit der Auslöschung des Menschen. Selbstmord als Ausweg aus dem Dilemma des Absurden ist daher für Camus keine Lösung. Mit der Vernichtung des Absurden wird eine Zusammengehörigkeit getrennt, die der Kernpunkt der Problemstellung ist. Hieraus folgt Camus' ethische Forderung, der Mensch müsse das Absurde akzeptieren und aushalten, es jedoch keinesfalls als gerecht anerkennen. Der absurde Mensch soll sich gegen sein Schicksal auflehnen und als »Mensch in der Revolte« leben. Selbstmord und Mord sind zwar Handlungen, durch die das Leiden und das Absurde aufgehoben werden, aber sie bedeuten zugleich den endgültigen Triumph der Unmenschlichkeit und des Absurden über die Menschlichkeit. »Leben heißt, das Absurde leben lassen. Das Absurde leben lassen, heißt: ihm ins Auge sehen. Im Gegensatz zu Eurydike stirbt das Absurde nur, wenn man sich von ihm abwendet. Eine der wenigen philosophisch stichhaltigen Positionen ist demnach die Auflehnung (...). Sie ist die ständige Anwesenheit des Menschen bei sich selbst (...), sie ist ohne Hoffnung. (...) Man könnte meinen, der Selbstmord sei eine Folge der Auflehnung. Aber zu Unrecht. Denn er stellt nicht deren logischen Abschluß dar. (...) Der Selbstmord hebt das Absurde auf seine Art auf. Er zieht es mit in den gleichen Tod. Ich weiß aber, daß das Absurde, um sich zu behaupten, sich nicht auflösen darf.«³⁶ Die Absurdität wird zur ersten, fundamentalen Wahrheit, die bedingungslos anerkannt und akzeptiert werden muß. »Das einzig Gegebene ist für mich das Absurde. Das Problem ist: zu wissen, wie man da herauskommt und ob aus diesem Absurden der Selbstmord zu folgern ist. Die erste und im Grunde einzige Voraussetzung für meine Untersuchung ist, gerade das, was mich vernichtet, festzuhalten und infolgedessen das, was ich gerade darin für wesentlich halte, zu respektieren. Ich habe es als eine Gegenüberstellung und als einen pausenlosen Kampf definiert.«³⁷ Das bedeutet für den bewußt gewordenen Menschen, daß mit dem Wissen um seine eigene Endlichkeit das Bewußtsein um die Notwendigkeit eines permanenten Kampfes als Auflehnung gegen sein Schicksal einhergehen muß. Der Selbstmord ist das Gegenteil der Auflehnung: er ist Resignation. Da sich das Absurde nicht mit dem Wesen des Menschen vereinbaren läßt, ist die Konsequenz des Absurden die Auflehnung dagegen.³⁸ Der seiner selbst bewußte Mensch sieht der Absurdität ins Auge, ohne sich mit ihr einverstanden zu erklären. Sein trotziges Weitermachen ist die Revolte: »Diese Auf-

36 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 49.

37 Ebd., S. 31.

38 Joseph Hermet schreibt: »Tout mouvement de révolte commence par un non. En effet, on ne peut se révolter qu'en se dressant contre une situation injuste et, du même coup, contre celui qui est présumé en être la cause. C'est pourquoi sans l'absurde il ne saurait y avoir de révolte, car elle ne peut débiter sans une opposition qui est négation«: J. Hermet, a.a.O., S. 119.

lehnung gibt dem Leben seinen Wert. Erstreckt sie sich über die ganze Dauer einer Existenz, so verleiht sie ihr ihre Größe.«³⁹ Annemarie Pieper kommentiert: »Der absurde Mensch erkennt das Absurde an; als Faktum, aber er lehnt es ab; als Norm.«⁴⁰ Wenn Leben der einzige Wert, die einzige Norm, der einzige (relative) Sinn des menschlichen Daseins ist, ohne daß damit schon die Prämisse des Absurden aufgehoben würde, dann ist daraus zu folgern, daß zugleich mit dem Selbstmord auch der Mord (auch die Tötung aus Mitleid) verworfen wird. Eine eigene Begründung hierfür erübrigt sich damit von alleine. Oder vielmehr: auf der Tatsache der zugleich und unter denselben Bedingungen gegen das Fatum revoltierenden Mitmenschen begründet sich jene Solidarität der »Schicksalsgefährten«, die Camus vor allem in *Der Mensch in der Revolte* erörtert hat und auf der seine existentialistische Ethik aufbaut. »Der erste Fortschritt eines von der Befremdung befallenen Geistes ist demnach, zu erkennen, daß er diese Befremdung mit allen Menschen teilt und daß die menschliche Realität in ihrer Ganzheit an dieser Distanz zu sich selbst und zur Welt leidet. Das Übel, welches ein Einzelner erlitt, wird zur kollektiven Pest. (...) Aber diese Selbstverständlichkeit entreißt den Einzelnen seiner Einsamkeit. Sie ist ein Gemeinplatz, die den ersten Wert auf allen Menschen gründet. Ich empöre mich, also sind wir.«⁴¹

4. Camus und das Christentum

Im Dezember 1946 erklärt Albert Camus in einem Vortrag im Dominikanerkloster von Latour-Maubourg unter anderem: »Ich möchte (...) festhalten, daß ich mich nicht im Besitz irgend einer absoluten Wahrheit oder einer Botschaft fühle und deshalb niemals von dem Grundsatz ausgehen werde, die christliche Wahrheit sei eine Illusion, sondern nur von der Tatsache, daß ich ihrer nicht teilhaftig zu werden vermochte. (...). Ich teile mit Ihnen das Grauen vor dem Bösen. Aber Ihre Hoffnung teile ich nicht und werde nie aufhören, gegen diese Welt zu kämpfen, in der Kinder leiden und sterben (...). Mit welchem Recht wollte übrigens ein Christ oder ein Marxist mich des Pessimismus bezichtigen? Nicht ich habe das Elend der Kreatur oder die entsetzlichen Formulierungen des göttlichen Fluchs erfunden. Nicht ich habe diese Nemo bonus gerufen oder die Verdammung der ungetauften Kinder ausgesprochen.«⁴² Camus war kein dezidiert Atheist oder Nihilist, er war Agnostiker. Es waren sicher auch zeitbedingte theologische Verengungen und Einseitigkeiten, die Camus von der Kirche fernhielten, so daß Camus mit seinem Protest – wie wir heute sehen – durchaus im Recht war (beispielsweise bezüglich der damaligen theologischen Anschauung vom jenseitigen Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder). Ingrid Di Meglio hat darauf hingewiesen, daß Camus auch von bestimmten Mißverständnissen, an denen er nicht schuldig war, gehindert

39 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 50.

40 A. Pieper, a.a.O. S. 102.

41 A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek 1964, S. 27.

42 A. Camus, *Fragen der Zeit*. Übersetzt von G. Meister. Reinbek 1960, S. 73ff.

wurde, sich dem katholischen Glauben zu nähern. Camus lehnt, wie wir sahen, den »Sprung« in einen paradoxen Glauben ab. Es stellt sich aber die Frage, ob Camus' Verständnis des Christentums hier nicht zu sehr »von der tragisch-jansenistisch-protestantischen Linie der christlichen Theologie (...), die in der »theologia crucis« den absoluten Gegensatz zwischen Mensch und Gott und den irrationalen, paradoxen Charakter des Glaubens hervorhebt«⁴³, beeinflusst ist. Camus' glückliche Seinserfahrung in der Natur des heimatlichen Algerien war mit seinem (von Nietzsche beeinflussten) Bild des Christentums als einer lebensfeindlichen und jenseitsorientierten Macht nicht in Einklang zu bringen, und so votierte er gegen den Glauben, um der Erde und den Menschen treu zu bleiben. Auch hier wäre kritisch zu fragen, ob Camus' Gottesbild nicht neuplatonisch-supranaturalistisch die Transzendenz Gottes einseitig akzentuiert, ohne zu sehen, daß das Christentum in Gott auch – um mit Paul Tillich zu sprechen – das »Zentrum des Seins« und die »Tiefe des Lebens« sieht.⁴⁴ Viele Gedanken, die Camus in *Der Mensch in der Revolte* geäußert hat, wurden später von Theologen wie J. Moltmann, R.L. Smith, R. Weth, D. Sölle und J.B. Metz aufgegriffen und in ihre politische Theologie integriert. Camus' Schwierigkeiten mit dem Christentum liegen jedoch tiefer. In seinem Drama *Das Mißverständnis*⁴⁵ ist ein alter, fast taubstummer Knecht der einzige, der von Anfang bis Schluß des Stücks – wenn auch meistens im Hintergrund – präsent ist. Er weiß um die tragischen Vorgänge, bleibt aber passiv und greift nicht ein. Insofern ist es berechtigt zu sagen, daß der alte Knecht Symbol ist für Gott, der angesichts des menschlichen Leids schweigt.⁴⁶ Es ist also die sogenannte Theodizeefrage, die Camus veranlaßt, zwar nicht die Existenz Gottes zu leugnen, aber einen angesichts des menschlichen Elends schweigenden Gott im Namen der Menschlichkeit zurückzuweisen. Camus' Philosophie ist der entschiedene Protest gegen jeden negliganten Seinsoptimismus – von dem christliche Theologie in der Tat nicht immer frei war und ist. Wenn das absolute Chaos in Natur und Geschichte alle sittliche Ordnung und alles Gute zu überfluten droht; wenn Egoismus und Bosheit respektlos über alles Gute und alle Harmonie triumphieren, während das Edle und Wahre vom Schicksal zermalmt werden, dann verbietet sich jede Harmonisierung und »Rechtfertigung«. Der Sinn des Leidens, das beispielsweise Kinder in unserer Welt zu ertragen haben, kann bestenfalls im Glauben erfaßt – und ertragen – werden. Aber nicht der Verstand gibt hier die Antwort, sondern Gott hat sie – das jedenfalls ist die christliche Grundüberzeugung – dem Menschen von vorneherein gegeben in der Gestalt des unschuldig leidenden Christus. Doch gerade diesen Glaubensakt konnte und wollte Camus nicht vollziehen. Das mindert nicht seine provozierende Bedeutung für Kirche und Theologie, es sich mit der sogenannten Theodizeefrage nicht zu leicht zu machen, und vor allem, Leid und Ungerechtigkeit entschiedener und mutiger entgegenzutreten.

43 I. Di Megli, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*. Bonn 1975, S. 284.

44 Vgl. ebd., S. 285f.

45 A. Camus, *Dramen*. Übersetzt von G. Meister. Hamburg 1959, S. 93-146.

46 Vgl. K. Banners, *Albert Camus. Das Mißverständnis. Darstellung und Interpretation*. Hofffeld/Ofr. 1984, S. 66f.