

Alles oder nichts

Zur Weltansicht Albert Camus¹

Von E. M. LÜDERS

„Es gab Zeiten, in denen man nicht zu sehr auf das Fegfeuer hoffen durfte, Zeiten, in denen man nicht von einer läßlichen Sünde sprechen konnte. Jede Sünde war eine Todsünde und jede Gleichgültigkeit ein Verbrechen. ... Es war alles oder nichts ...“ Für eine solche Zeit hält Albert Camus, einer der radikalsten und eindrucksvollsten Schriftsteller des modernen Heidentums, unsere Zeit; und dieser Satz ist eine Forderung an das Christentum der Gegenwart, wie sie auf christlicher Seite kaum deutlicher ausgesprochen worden ist.

In seinem letzten großen Werk „Die Pest“ läßt er die zweite Predigt des Jesuiten Paneloux, die sich mit den furchtbaren Ereignissen der Seuchenzeit auseinandersetzt, in den angeführten Worten gipfeln (S. 247). Sie entspringen der gewaltigen Erschütterung, die Paneloux während seines Sanitätsdienstes beim Anblick von unendlich viel Elend und Qual und besonders beim Miterleben des stundenlangen Todeskampfes, den ein Kind erdulden muß, befällt und die ihn zu einer neuen Auseinandersetzung mit dem Glauben führt. Zu Beginn der Pest, bevor er das alles erlebt hat, war es ihm selbstverständlich, die Seuche als ein göttliches Strafgericht zu deuten, das die ganz im Materiellen und Sinnlichen versunkene nordafrikanische Stadt aufrütteln sollte, und von einem Ewigkeitsleuchten zu sprechen, das auf dem Grunde alles Leids verborgen liegt. Jetzt erscheinen ihm diese Gedanken fast blasphemisch. Er spürt, daß der Christ nicht so schnell mit der Tatsache des Leidens fertig werden darf, wie es beim Sprechen vom jenseitigen Lohn und den unerforschlichen Wegen der göttlichen Liebe geschehen kann. Das Kreuz Christi selbst fordert, daß der Christ den dunklen Tiefen der Wirklichkeit nirgends ausweicht und mit ihnen fertig wird, ohne sich die Furchtbarkeit und augenscheinliche Ungerechtigkeit manches Geschehens zu verbergen. Erst Aug in Auge mit dem qualvollen Tod eines Kindes tritt die Aufforderung zur äußersten Glaubenshingabe an uns heran. Es ist die Entscheidung, alles zu glauben und von Gott anzunehmen oder den Glauben ganz aufzugeben, die sich dem Christen hier stellt und durch die der Tod eines Kindes eine außerordentliche Bedeutung gewinnt für den Ernst des Glaubens und des Christenlebens. Aus dieser äußersten Entscheidung läßt Camus jene For-

¹ Hier zitierte Werke: La Peste, Paris 1947, Gallimard; Le Mythe de Sisyphe, ebd. 1942; Sommer in Algier, abgedruckt in der Zeitschrift „Der Monat“, 1. Jg., 12. Heft, S. 84ff.; Der Fremde, übersetzt von Georg Goyert, Boppard (o. J.), Karl Rauch. — Der Aufsatz soll eine Ergänzung geben zu dem im Juniheft dieser Zeitschrift erschienenen „Über den Umgang mit ‚Heiden‘“. Dieser schloß mit dem Hinweis, daß in dem konsequent zu Ende geführten modernen Heidentum, und aus dessen eigenstem Wesen heraus, sich oftmals eine neue Begegnung mit dem Christentum vorbereitet, die tiefer und echter sein kann als die Reste einer halbwegs säkularisierten verbürgerlichten Christlichkeit, wie sie vom 19. Jahrhundert her weit in unsere Zeit hereinreichen und die nicht die letzte Ursache für den großen Glaubensabfall unserer modernen Welt bilden.

derung an das zeitgenössische Christentum entspringen, das ihm nur bei solch radikaler Haltung fähig erscheint, etwas in unserer modernen Welt zu bedeuten.

Wenn man auch aus der Art, wie Camus diese Wandlung Paneloux' darstellt, spüren kann, daß er nicht aus dem eigenen Erlebnis der christlichen Entscheidung spricht, daß vielmehr seine Lebenssphäre die des modernen Heidentums und seines unermüdlichen Ringens um ein erträgliches Leben ist, so spürt man doch aus seinen Worten echte Ergriffenheit und Berührung mit dem innersten Wesen des Christentums heraus. Er ist nicht das wirklichkeitsferne Wunschbild des vollkommenen Menschen, das hier entworfen wird, noch klingt hier etwas wie die anmaßende Forderung eines Kritikers oder das „Anempfinden“ fremder religiöser Zustände durch den innerlich distanzierten „fortschrittlichen“ Menschen der Neuzeit auf, wie es bei vielen Darstellungen des Christentums in der neueren Dichtung der Fall ist. Camus findet von den tiefsten und radikalsten Konsequenzen seines eigensten — „heidnischen“ — Wirklichkeitserfassens her einen Zugang zur Lebensmitte des Christentums. Sein Fragen und Suchen scheint sich mit dem des Christen zu berühren und zu ähnlichen Folgerungen zu führen, wie sie die Offenbarung nahelegt.

Der Mut zur Wirklichkeit

Wie ist es möglich, daß ein Schriftsteller, dessen Namen wir neben dem Sartres zu hören gewohnt sind und dessen Verherrlichung eines reinen Diesseits und eines kraftvoll-sinnlichen Menschentums noch ganz in der Nachfolge Nietzsches steht, so tief in die christliche Lebensentscheidung einzuführen vermag? Der christliche Leser steht hier zunächst vor einem Rätsel. Er wird vielfach durch ein Mißtrauen gegen die moderne Welt, ihren vielgeschmähten Materialismus und ihre hemmungslose Lebensgier gehindert, den Ernst und die auch für ihn hoch bedeutsamen Hintergründe der Auseinandersetzung Camus' mit dem Christentum einzusehen. Denn die „Pest“ enthält ganz offensichtlich keinen Widerruf der früheren Arbeiten Camus'; sie fordert nicht zu einer „Rückkehr“ auf, in dem Sinn, wie eine gewisse christliche Selbstsicherheit sie von dem „verirrten“ Menschen unserer Zeit erwartet. Die gottferne und lebhungrige moderne Welt, für die Camus in seinen Schilderungen der französischen Kolonialstädte in Nordafrika ein bedeutungsstarkes Symbol gefunden hat, bildet vielmehr die Ausgangsebene seiner Auseinandersetzung und auch seiner Annäherung an das Christentum. Gerade sein erbarmungsloser Blick für die Wirklichkeit und sein für empfindsame Gemüter fast unerträglicher Realismus in der Darstellung macht ihn fähig, den Wirklichkeitsbezug des Christentums neu zu entdecken.

Wie sieht nun diese Wirklichkeit aus, die Camus so schonungslos schildert? In einer sehr frühen Arbeit, einer Skizze über den „Sommer in Algier“, schildert Camus zum ersten Mal die nordafrikanische Kolonialwelt, auf

deren fruchtbarem Boden die Keime des modernen Lebens besonders reich, und unvermischt mit den metaphysischen und kulturellen Überbleibseln der Tradition, gedeihen. In dieser Welt gibt es nur Sonne, Steine, Meer, Menschenleiber und Großstadtgewühl, aber keinen Raum für tiefere Seelenregungen, für Literatur oder Ethik, geschweige denn für Religion. Aber gerade wegen dieser Nüchternheit und ihrer Treue zu den „erbärmlichen“ und „handgreiflichen“ Wirklichkeiten dieser Welt bringt Camus diesen Menschen besondere Liebe und Bewunderung entgegen. „Es ist kein kultiviertes Volk, sondern ein schöpferisches Volk... Ich hoffe unsinnigerweise, daß diese Barbaren, die sich hier am Strand räkeln, vielleicht ohne es zu ahnen, im Begriff sind, das Antlitz einer Kultur zu formen, in der die Größe des Menschen endlich ihr wahres Antlitz finden wird. Dieses ganz auf seine Gegenwart gestellte Volk lebt ohne Legende, ohne Tröstung.“ Das Freisein von jeder Hoffnung und Sehnsucht nach Erlösung und jenseitigen Gütern, sowie von den Idealen und Werten, die in unserer Welt oftmals etwas Scheinhaftes bekommen haben, da in Wahrheit nicht sie, sondern die menschliche Animalität unsere Welt regiert, erscheint Camus als das Höchste, was der moderne Mensch zu leisten vermag; denn es ist viel leichter, in der Illusion irgendwelcher höherer Werte und Ziele zu leben als die moderne Welt in ihrer ganzen Banalität und Absurdität zu ertragen und sogar zu bejahen. Nur ein solcher Mensch kann auch der Wirklichkeit immer standhalten und ist deshalb zu einem „würdigeren“ Leben fähig als einer, dem die Welt noch Enttäuschungen bereiten kann, weil er zuviel von ihr erwartet. Auch die Hoffnung auf ein Jenseits erscheint ihm aus diesem Grunde als feige und unwürdig, ja als eine „Sünde gegen das Leben“, die „nicht so sehr darin besteht, am Leben zu verzweifeln, als auf ein andres Leben zu hoffen und sich damit der unversöhnlichen Größe des irdischen Lebens zu entziehen“ (S. 85).

Noch ein anderes Symbol des modernen Menschentums hat Camus gefunden: die mythische Gestalt des Sisyphus. Er stellt sie in den Mittelpunkt einer Arbeit über Kafka, der in vieler Hinsicht ein Vorgänger und Anreger Camus' gewesen ist. Der Titan Sisyphus, der das Sinnlose seiner endlosen Mühen eingesehen hat, findet bei Camus eine Art Befriedigung und Liebe zu seinem absurden Tun in der reinen Betätigung seiner Muskelkraft und in der Berührung mit den einfachen Dingen seiner Umgebung. „Sisyphus lehrt uns die höhere Treue“, endet dieser Aufsatz, „die die Götter leugnet und die Felsen anpackt. Auch er hält alles für gut. Dieses hinfort herrenlose Universum erscheint ihm weder unfruchtbar noch wertlos. Jedes Korn dieses Steins, jedes Aufblitzen des Erzes in diesem Berg voller Nacht bildet, für ihn allein, eine Welt. Der Kampf um die Gipfel als solcher genügt, um ein Menschenherz auszufüllen. Man muß Sisyphus für glücklich halten.“

Dieser „Titanismus“ scheint zunächst eine gewisse Ähnlichkeit mit dem des jungen Goethe zu haben, dessen „Prometheus“ ebenfalls das Leben fern von den Göttern trotz seiner Mängel und trotz der Unmöglichkeit, in ihm eine Erfüllung seiner höchsten Wünsche zu finden, den Göttern zum Trotz

liebt. Camus' Worte können auf den ersten Blick wie eine Übertragung der Prometheusode in den Geist unseres Jahrhunderts erscheinen, wenn es dort am Schluß heißt:

„Wähtest du etwa,
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blümenträume reifen?
Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei:
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich —
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!“

Dennoch besteht ein großer Unterschied zwischen dem Dichter des 18. Jahrhunderts, der das Erwachen der neuen Diesseitskultur erlebt und in überschäumender Begeisterung eine neue Wertwelt entdecken hilft, und dem Dichter unserer Zeit, der das reine Diesseits bereits gewöhnt ist, dessen Wert- und Sinnlosigkeit durchschaut und seine Aufgabe nur noch darin erblickt, trotz dieser Einsicht kein Nihilist zu werden, sondern ein Ja zu sprechen zu der Wirklichkeit, wie sie ist. Goethes Titan erhebt noch den Anspruch, sich seine Welt selbst gestalten zu können, Menschen „nach seinem Bilde“ zu schaffen; er fühlt sich als ein „Gott dieser Erde“, der seiner Welt Sinn und Werte zu leihen vermag, die in der Überwelt gelegnet werden. Der Sisyphus bei Camus hingegen weiß, daß er sich seine Welt nicht schaffen kann, sondern sie hinnehmen muß, wie sie ist, in all ihrer Unzulänglichkeit und Sinnlosigkeit. Es gibt für ihn keine Ideale und diesseitigen Werte mehr, für die er kämpfen, an denen sich sein Enthusiasmus entzünden könnte, wie es bei dem Titanen des 18. Jahrhunderts der Fall ist, der im Namen einer neuen Wertordnung die überlieferte Religion bekämpft.

In diesem Unterschied zwischen Goethe und Camus wird man wohl zunächst die fortschreitende Entfernung vom Christentum und den Weg einer radikalen Entwertung und religiösen Sinnentleerung des Lebens erblicken; aber die Wendung von dem gottähnlichen Menschenbild des 18. Jahrhunderts und seiner durch verdiesseitigte religiöse Werte verklärten Welt zu der tiefen Einsicht in die Ohnmacht des Menschen und zu illusionsloser Hingabe an die Wirklichkeit, wie Camus sie für allein angemessen erachtet, ist zugleich auch wieder eine Annäherung an die Haltung, wie sie der Christ zu sich selbst und zur Welt einnehmen soll. Durch seinen Willen zur schonungslosen Wahrhaftigkeit und Wirklichkeitstreue gewinnt Camus Daseins- und Weltdimensionen zurück, die der neuzeitlichen Kulturentwicklung, zumal unter dem Einfluß des Humanismus und der Kultur- und Bildungsideale der letzten zweihundert Jahre, mehr und mehr verlorengegangen waren. Während sich der neuzeitliche Mensch — bis in den Bereich des Christentums hinein, das sich oft mehr oder minder weit dem Zeitgeist anpaßte — gewöhnt hat, sich selbst als Herr und Sinngeber der Wirklichkeit zu ver-

stehen, entdeckt Camus wieder die Abhängigkeit und Hilflosigkeit des Menschen und sein Unvermögen, auch nur sein Leben, geschweige denn die Welt zu beherrschen, sie mit Sinn und Werten zu erfüllen.

Gerade die Folgerichtigkeit, mit der Camus die Sinnlosigkeit unserer Welt und die Fragwürdigkeiten des Menschen aufdeckt und alles entlarvt, was aus der Alltäglichkeit herauszuragen scheint und was das wahre Gesicht der Wirklichkeit verhüllt, bringt ihn jener Wahrheit ganz nahe, auf der auch die christliche Offenbarung aufbaut, wenn sie den Menschen als Geschöpf Gottes und als gefallenes Geschöpf anspricht, das sich aus eigener Kraft nicht wieder erheben kann und dessen Leben in der Entfernung von Gott leer und sinnlos wird. Es ist also kein Weg zurück, den Camus hier geht, und auch kein willkürlicher Entschluß, der ihn in die Nähe des Christentums treibt, sondern eine Entwicklung, die sich aus den Folgerungen des modernen Geistes selbst ergibt und die den einzelnen Menschen sogar gegen seinen bewußten Willen ergreifen kann.

Die Heimat der Seele

Es liegt in dieser Entwicklungslinie unserer Welt, daß die neue Begegnung mit dem Christentum gerade dort erfolgt, wo der heidnische Geist am radikalsten vorangeht, und nicht etwa an die pietätvoll erhaltenen Reste solcher Ideale und Normen anknüpft, die aus dem Verfall des christlich-abendländischen Erbes entstanden sind. Camus zeigt nirgends einen entschiedeneren Atheismus als dort, wo er das reine Diesseits und den Menschen verherrlicht, welcher der Härte und Grausamkeit einer Welt ins Auge zu sehen vermag, in der es keine Hoffnung und keine Erlösung gibt. In dem Enthusiasmus aber, mit dem er hier von dem illusionslos nüchternen Verhältnis zwischen Mensch und Welt spricht, macht sich zugleich die Ahnung einer tieferen Wirklichkeit geltend, die mehr ist als der Genuß sinnlicher Gegebenheiten und die Reaktion der menschlichen Vitalität auf Hitze, Hunger und andere Körper, die er zunächst als einzige Wirklichkeit anzuerkennen scheint. Er spricht hier von einer „Verbundenheit mit der Erde“, von einem „Ort; mit dem das Herz in Einklang steht“, einer „Heimat der Seele“, wenn er dieses innigere Verhältnis zur Wirklichkeit ausdrücken will. Wenn er auch betont, daß es hier um etwas rein Diesseitiges geht, so muß er doch Vergleiche aus der Mystik anführen, um überhaupt sagen zu können, worum es ihm geht. Er spricht von der „Vereinigung, die Plotin herbeisehnt“ und die er auf dieser Erde wiederfinden möchte (Sommer in Algier, S. 85).

In der Novelle „Der Fremde“ wird dieser Weg vom äußersten Realismus menschlicher Selbstdarstellung zu dieser neuen Tiefe besonders deutlich. Hier wird ein junger Mann zunächst in fast grotesker Weise als Bündel vitaler Funktionen und Spielball augenblicklicher äußerer Reize und Einwirkungen, die ihn ohne seine eigentliche Zustimmung sogar zum Mörder machen, ge-

zeigt. Mit den jenseitigen und ideellen Werten ist aber auch alles aus seinem Leben verschwunden, was zum Ehrgeiz, zu übertriebenen Wünschen und Hoffnungen und zur Ungeduld mit den gegebenen Verhältnissen antreiben könnte. Er weiß, daß das Leben im Grunde nicht mehr zu bieten hat, als er schon besitzt, und ist mit dem gewohnten Rhythmus seines Alltags und der Langeweile seiner Sonntage einverstanden. Er bejaht sogar die Unsinnigkeit des Lebens und hält es für töricht, sich ein besseres Leben zu wünschen. Als der Gefängnisgeistliche, der ihn verzweifelt und übermäßig anhänglich an das Leben glaubt, ihn kurz vor seiner Hinrichtung fragt, wie er sich ein anderes Leben wünschen würde, weiß er nichts anderes zu sagen, als: „Ein Leben, in dem ich mich an dieses erinnern kann.“

Diese innige Zustimmung zu einem Leben, das ihm offensichtlich nicht nur Gutes eingebracht hat, zeigt, daß es sich hier nicht um bloße Gleichgültigkeit handelt, sondern um eine Haltung, die sich in etwa der christlichen Indifferenz vergleichen läßt, weil sie das Wesentlichere, das Camus in der reinen Tatsache des Lebens sieht, meint, wenn sie allem anderen keine Bedeutung zumißt. Am Ende jenes Gespräches mit dem Gefängnisgeistlichen, in dem der junge Mann es zornig ablehnt, seine letzte Zeit „mit Gott zu vertrödeln“, der ihn „ganz gewiß nicht interessiert“, erklärt er in diesem Sinne, warum ihm „nichts von Bedeutung“ ist: „Während dieses ganzen absurden Lebens, das ich geführt hätte“, läßt er den „Fremden“ gegen Ende der Erzählung seine eigenen Worte wiedergeben, „wehte aus der Tiefe meiner Zukunft ein dunkler Hauch zu mir durch die Jahre, die noch nicht gekommen waren, und dieser Hauch machte auf seinem Weg alles gleich, das man mir in den wirklicheren Jahren, die ich lebte, vorschlug ... Was kümmerte mich sein Gott, was das Leben, das man sich wählt, das Geschick, das man sich aussucht, da ein einziges Geschick mich aussuchen mußte und mit mir Milliarden von Bevorzugten, die sich, wie er, meine Brüder nannte!“ (S. 126.)

Eine solche Anerkennung, daß die bloße Tatsache des Lebens schon eine Bevorzugung ist, enthält die reinste Hingabe an die Wirklichkeit und eine selbstlose Liebe zum Leben an sich, wie sie sich sonst nur bei Mystikern finden. Der Zustand des „Fremden“ erscheint wie das mystische Zwischenstadium, das Juan de la Cruz als „Mitternacht des Glaubens“ bezeichnet, weil in ihm der Mensch, der die Sinnenwelt innerlich aufgegeben hat und der Vereinigung mit Gott noch fern ist — also zwischen Abend und Morgen in der äußersten Finsternis lebt — ohne jede Gewißheit ist und sich blind im Glauben auf die göttliche Führung verlassen muß. Der „Fremde“ weiß auch, daß in der Sinnenwelt im Grunde nichts von Bedeutung ist, während er das Wesentliche des Lebens, auf das er zuschreitet, in tiefe Finsternis gehüllt sieht. Wenn sein Vertrauen dabei auch nicht dem übernatürlichen Glauben entspringt, so lebt es doch aus einer Bescheidung und Anspruchslosigkeit, die der christlichen Unterwerfung unter den Willen Gottes vielleicht näher kommt als die Sicherheit, mit der der neuzeitliche Mensch sich auf Ideale

und Werte verlassen hat, deren Annahme nie ganz frei von Selbstüberschätzung und Eigenliebe ist.

Wie dem Mystiker, so öffnet sich auch dieser Haltung des „Fremden“, die sich ganz der Wirklichkeit überläßt und ihr nicht das eigene Wollen und Wünschen aufdrängen möchte, eine neue und tiefere Daseinsschicht. Nichts kann ihn mehr enttäuschen oder seinen Widerwillen heraufrufen, nicht einmal der Haß der Menschen, die ihn zum Tode verurteilen, ohne seine Tat verstanden zu haben. Und deshalb erscheint ihm die Welt so freundlich nah, daß er sie wirklich bejahren und lieben kann. Er fühlt, so heißt es gegen Ende der Novelle, eine Bereitschaft, „alles noch einmal zu erleben“. Dann, nachdem er beschrieben hat, wie er den Priester in einem Zornesausbruch hinauswirft, fährt er fort: „Als hätte dieser große Zorn mich von allem Übel gereinigt, mir alle Hoffnung genommen, öffnete ich mich vor dieser Nacht mit ihren vielen Zeichen und Sternen zum ersten Mal der zarten Gleichgültigkeit der Welt. Als ich empfand, wie ähnlich sie mir war, wie brüderlich, da fühlte ich, daß ich glücklich gewesen war und es noch war ...“ (S. 126).

Die Nähe zum Weltgrund und das Glück, von denen hier die Rede ist, erinnern an die Früchte einer Welt- und Selbstüberwindung, die den Menschen für etwas Höheres frei gemacht hat. Was aber dieses „Höhere“ ist, das läßt Camus stets offen, ja er lehnt es sogar ab, hier überhaupt von einem Wert zu sprechen. Trotzdem nähert er sich der Wesensmitte des Christentums, dessen Außenseite ihn abstößt und vielfach die Verwandtschaft seines eigenen Geistes zu dem des Christentums verstellt, da das zeitgenössische Christentum oft von Elementen der neuzeitlichen Kulturentwicklung durchsetzt ist, die sein eigentliches Wesen verfälschen können.

Heiligkeit ohne Gott

Die Annäherung an das Christentum, wie sie schließlich in der „Pest“ erfolgt, geht ganz vom neuheidnischen Geist und von den Folgerungen aus, die Camus aus ihm zieht. Er geht dem Christentum völlig „unbelastet“ entgegen, unbelastet durch Ethik, „Ideale“ und metaphysische Bedürfnisse, ja sogar ohne die geringste Spur eines Gottesglaubens. Seine Ausgangsbasis sind die reinen Tatsachen dieser Welt, die er aber gerade dadurch, daß er sie völlig unvoreingenommen und schonungslos ins Auge faßt, besonders deutlich und tief erkennt, so daß sie ihn dem gleichen Grund der Wirklichkeit zuführen, den auch die Offenbarung kennt.

Der Arzt Rieux und der Journalist Tarrou, der jenem mit einer freiwilligen Sanitätstruppe zur Seite steht, sind Menschen der algerischen Städte, wie wir sie schon im „Sommer in Algier“ und in der Erzählung „Der Fremde“ kennengelernt haben. Sie führen ihren hoffnungslosen Kampf gegen die ständig wachsende Seuche in dem Bewußtsein, damit nichts Außerordentliches zu leisten noch irgendeinem jenseitigen oder hiesigen Ideal zu dienen. Rieux lehnt es ab, daß seine Aufopferung als Heroismus bezeichnet wird,

X und nennt es einfach „honnêteté“, wenn er sich ganz in den Dienst der allgemeinen Not stellt und darüber sogar seine eigene Not und seine Sorgen vergißt. Diese „honnêteté“ ist für ihn auch nicht ein allgemeiner Wert, der sich an sich bestimmen ließe und für den sich ein Opfer „lohn“te; er weiß nur, daß sie im Augenblick von ihm verlangt, seinen Arztberuf auszuführen und Leiden und Tod nach Möglichkeit zu vermindern. Früher hat er seinen Arztberuf einmal als einen Kampf gegen die Weltordnung aufgefaßt, die ihm durch Tod und Ungerechtigkeit regiert schien. Jetzt ist er bescheidener geworden und betrachtet seinen Atheismus nur noch als einen besonderen Antrieb in seinem Kampf gegen die Not; denn ohne die Hilfe eines allmächtigen Gottes muß der Mensch alle Verantwortung und Anstrengung auf sich selbst nehmen.

Es ist für den Atheismus dieser Menschen kennzeichnend, daß sie gar nicht mehr die Frage nach der Wahrheit des Gottesglaubens stellen. Der Arzt Rieux antwortet einmal auf die Frage Tarrou, ob es der Gottesglaube sei, der ihn von Père Paneloux trennt, er habe längst aufgehört, die Frage nach Gott „originell“ zu finden. Den ganzen Unterschied sieht er vielmehr darin, daß Paneloux ein Gelehrter ist, der nach einer „Wahrheit an sich“ forscht, während er selbst als Mann der Praxis nur ein Handeln in den zunächst liegenden Gegebenheiten kennt und sich ruhig dareingibt, daß wir alle in der Nacht leben. Es scheint ihm wichtiger zu sein, das Elend zu bekämpfen, „... avant de vouloir en démontrer l'excellence“ (S. 145). Aber nachdem Paneloux in der Sanitätstruppe auch das Leid in seiner ganzen Furchtbarkeit erlebt hat und ein wenig in seinem bisherigen Glaubensoptimismus erschüttert ist, fühlt er etwas Gemeinsames in ihrer Existenz und kann sagen: „Dieux lui-même ne peut maintenant nous séparer“ (S. 240).

Dieses Gemeinsame im Leben und Handeln des modernen Menschen, der die Wirklichkeit unverhüllt annimmt, und des Christen, der zur äußersten Glaubenshingabe gedrängt wird, macht den eigentlichen Kern des Romans aus. Zuerst deutet es sich in einem Gespräch zwischen Rieux und Tarrou an. Es ist die einzige Stelle, wo Camus über den symbolhaften Charakter der „Pest“ einigen Aufschluß gibt, deren Ereignisse sonst nur mit äußerstem Realismus und nüchterner Sparsamkeit nebeneinander gestellt werden: Die Pest soll den gewöhnlichen Zustand der modernen Menschheit bezeichnen, an dem wir alle mehr oder weniger teilhaben, indem wir in Gefahr stehen, andern zu schaden und sogar Tod und Verderben über unsere Welt zu bringen. Diese Art der „Infektion“ ist die ganz natürliche Wirkung unseres Lebens im Geist unserer Zeit, und nur mit äußerster Achtsamkeit und Selbsterziehung kann es uns gelingen, daß wir wenigstens selbst die Seuche nicht weitergeben, während wir ihr im Großen nichts entgegensetzen haben. Die „honnêteté“ besteht darin, sich möglichst wenig gehen zu lassen und für sein Teil Ansteckungen zu verhindern.

Das ist die Ansicht Tarrou, dem es in seiner Jugend zum entscheidenden Erlebnis geworden ist, wie sein Vater Menschen im Namen der bürgerlichen

Gesellschaft zum Tode verurteilen und ihrer Hinrichtung beiwohnen konnte, ohne sich im Familienleben etwas anmerken zu lassen. Ein gewaltiger Ekel hatte ihn daraufhin aus dem Elternhaus getrieben, um die gesamte bürgerliche Welt auf kommunistischer Seite zu bekämpfen. Aber dort begegnet ihm das gleiche. Das faustgroße Loch, das die Kugeln in die Brust eines standrechtlich erschossenen Gegners reißen, verfolgt ihn wie das verängstigte Gesicht des armen Schluckers, als sein Vater über ihn das Urteil sprach. Er verläßt die Revolution und will nur noch eins: leben, ohne andere zu töten, das Allerschwierigste in unserer Welt, in der wir überall schuldig und mitschuldig am Tode anderer werden. Er weiß, daß er sich dadurch von jeder Bedeutung und Wirksamkeit in unserer Welt ausschließt; denn unsere Geschichte wird von den Mördern gemacht, da es nur zwei Klassen von Menschen gibt, die Mörder und ihre Opfer. Auf der Seite der letzteren erscheint es ihm aber noch möglich, zu einer dritten Kategorie zu gelangen — zu denen, die den Frieden gefunden haben.

Dieser innere Friede, den uns keinerlei Bemühungen in der Welt erlangen können, entspringt der reinen Selbstlosigkeit und einer uninteressierten Menschenliebe, die um keinen Preis mehr schaden möchte und sich gegen kein Unrecht mehr wehrt. Die Einsicht bringt Tarrou zu dem Wunsch, heilig zu werden. Und das einzige Problem, das ihn noch bewegt, ist, ob man, ohne an Gott zu glauben, das heißt ohne Gnade heilig werden kann.

Es gehört zu den größten Leistungen des Romans, daß er Aug in Aug mit der Unzulänglichkeit, ja Bestialität des Menschen und der Sinnlosigkeit unserer Welt an die Frage nach der Heiligkeit heranführt. Der schonungslose Realismus und Wahrheitswille führt diesen Schriftsteller zu Einsichten, die dem Wissen der christlichen Offenbarung um die Brüchigkeit und Sinnlosigkeit der gefallenen Schöpfung ganz nahe kommen, freilich ohne daß Camus den Abfall von Gott und die Erbsünde als Ursache der ihm erfahrbaren Erscheinungen anerkennt. Er ist aber der Wirklichkeit und damit auch der Offenbarung näher als die meisten Dichter und Denker des letzten Vierteljahrtausends, die das Widersprüchliche in den Erscheinungen des Lebens durch rationale und metaphysische Erklärungen vorschnell aufzuheben und zu harmonisieren trachteten und durch einen optimistischen Natur- und Menschenkult die wahre Beschaffenheit der Welt und des Menschen verhüllt haben. Nur auf Grund der wahren Erkenntnis des Menschen aber ist ein Streben nach Heiligkeit, das eine Überwindung des in sich widersprüchlich gewordenen Naturzustandes einschließt, denkbar. Sein Wirklichkeitssinn hat Camus den Irrweg der sich selbst überlassenen Natur aufgedeckt und ihm den Anfang eines Weges gezeigt, der durch eine Vernichtung dieser Natur zu einem neuen Einklang führt, der im Grunde Einklang mit ihrem Ursprung, mit Gott ist, wenn hier auch noch die Diesseitigkeit der Begründung betont wird.

Wie sehr damit im Grunde schon eine Überwindung und ein Überschreiten des reinen Diesseits gemeint ist, geht aus dem weiteren Gespräch zwi-

schen Rieux und Tarrou hervor. Der Arzt erhebt zunächst den Einwand, daß er es mehr mit den Besiegten und Unterdrückten als mit den Heiligen halten möchte: „Ich glaube, ich habe nichts für Heroismus und Heiligkeit übrig. Mich interessiert nur, wie man ein Mensch sein kann“ (S. 277). Tarrou empfindet, daß sie eigentlich das gleiche suchen; denn er versteht die Heiligkeit nicht im Sinne großer menschlicher Leistungen, da er einen zu tiefen Einblick in unsere Unzulänglichkeit getan hat. Wenn er antwortet, daß seine Suche nach Heiligkeit im Grunde weniger anspruchsvoll und ehrgeizig sei als der Wunsch, ein Mensch zu sein, so steht er schon ganz nahe vor dem Wissen um die Gnade, die den Menschen allein befähigen kann, durch eine dem natürlichen Menschen unvollziehbare Überwindung des eigenen Ich zum Frieden zu gelangen. Das Streben, den Frieden in einer natürlichen Vollendung des Menschen zu suchen, ist also schwieriger, als das Streben nach Heiligkeit, wenn nicht völlig aussichtslos.

Vom radikalen Heidentum zum radikalen Christentum

Die Frage nach der Gnade ist es, die Camus die Gestalt eines Christen, und zwar eines Christen, der durch schwere Erschütterungen zur äußersten Glaubenshingabe gelangt, in sein Werk einführen läßt, um an seinem Beispiel fortzuführen, was bei der Schilderung seiner rein diesseitigen Menschen an der Grenze einer „Heiligkeit ohne Gott“ stehen bleiben mußte. In dem ersten Gespräch zwischen dem Arzt und Père Paneloux tritt diese neue Frage mit eigentümlicher Leuchtkraft hervor. Nachdem die beiden eine Nacht hindurch dem langen, qualvollen Tod des Kindes zugesehen haben, fühlt Rieux nur noch Auflehnung gegen das, was in der Welt geschieht. Seine Empörung entläßt sich leidenschaftlich dem Jesuiten gegenüber, der in seiner ersten Predigt versucht hatte, die Pest als Strafgericht und Äußerung göttlicher Liebe zu deuten. „Wir lehnen uns dagegen auf, weil es unsere Begriffe übersteigt“, versucht Paneloux zu erklären. „Vielleicht sollten wir zu lieben versuchen, was wir nicht verstehen.“ Darauf entgegnet Rieux mit aller Leidenschaft, deren er fähig ist: „Nein ... ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe ... Und ich werde mich bis in den Tod weigern, eine Schöpfung zu lieben, in der Kinder gefoltert werden.“ Das bedingungslose Ja zur Wirklichkeit, das Camus als die höchste Aufgabe seiner Menschen des reinen Diesseits angesehen hatte, steht hier vor einer unüberwindlichen Schwierigkeit, die nicht etwa aus der Selbstsucht, sondern aus der Begrenztheit unserer natürlichen Kräfte hervorgeht. Deshalb stellt Camus hier dem inneren Aufbruch des natürlichen Menschen den Sieg der Gnade bei Paneloux gegenüber: „Ah! docteur“, fit-il avec tristesse, „je viens de comprendre ce qu'on appelle la grâce.“ — „C'est ce que je n'ai pas ...“ antwortet der Arzt und geht auf etwas anderes über.

Was Paneloux mit dem Tod des Kindes fertig werden läßt, ist aber nicht allein Geschenk. Er muß lange um die äußerste Hingabe seines Verstehens

und Wollens ringen und sogar seine bisherigen Begriffe berichtigen, die zu schnell mit dem Leiden in der Welt fertig geworden sind, weil er es noch nicht in seiner ganzen Furchtbarkeit erlebt hatte. Er versteht auch, daß ihm erst diese Begegnung mit dem Tod eines Kindes die ganze Tiefe der Glaubensentscheidung eröffnet hat, die dem Durchschnittschristen verborgen ist. Deshalb läßt Camus auch nach der zweiten Predigt Paneloux', in der dieser seinen Weg zur vollkommenen Glaubenshingabe darstellt, zwei Amtsbrüder bemerken, daß diese Auffassungen „gefährlich“ seien und daß Paneloux gewiß kein „Imprimatur“ für eine Arbeit erhalten werde, in der er sie ausführlicher zu schildern beabsichtigt. Das Christentum, das Camus an Paneloux darstellt, soll also durchaus nicht das zeitgenössische Gewohnheitschristentum sein, von dessen entschiedener Ablehnung Camus ja ursprünglich ausgegangen ist, sondern ein Vorstoß zu seinem letzten Wesensgrund, dessen radikalem Geist sich der „radikale“ Heide näher fühlt als der zu Kompromissen und Unwahrhaftigkeit geneigte Christ einer bürgerlichen Kultur der Sicherheit und angemessenen Humanität, der letzte Erschütterungen und Entscheidungen gar nicht kennt.

Gegen dieses Christentum, das aus dem 18. und 19. Jahrhundert noch in unsere Zeit hineinragt, obgleich es ihren Anforderungen nicht standhält und deshalb zur Unwirksamkeit verurteilt ist, richten sich auch Paneloux' Worte von den „demi-mesures“ der „läßlichen“ Sünde und des Fegfeuers, von denen ganz zu Anfang die Rede war. Die Begegnung mit der unverhüllten Realität unserer Welt, der Welt des Sisyphus und des „Fremden“, hat ihm erst den letzten Ernst der christlichen Entscheidung und die volle Wirklichkeit des Glaubens und der Gnade enthüllt. In ihr erlebt er das „Abenteuer der Seele“, das darin liegt, sich inmitten der Finsternis und Sinnlosigkeit unserer Welt zur göttlichen Liebe zu bekennen. Es entzündet sich sogar in ihm eine Leidenschaft für das Wagnis des Glaubens und für die Unbedingtheit der Forderungen, die er an den Menschen stellt und die ihm verborgen geblieben wären, wenn er den Tod des Kindes nicht erlebt hätte.

Die Worte, mit denen Paneloux hier von der „acceptation totale“ spricht, die nicht bloße Resignation und „Demütigung unseres Geistes und Herzens“ ist, sondern gerade durch die freiwillige Zustimmung zu dem, was uns völlig unannehmbar erscheint, zu einer besonderen Verherrlichung Gottes wird — die allein auch den Tod eines Kindes rechtfertigen könnte —, haben einen erstaunlich ignatianischen Klang. Sie zeigen, wie tief sich Camus in den Geist des Christentums, und gerade eines mit äußerster Folgerichtigkeit voranschreitenden Christentums, hineingefühlt hat. Die Argumente dieser Predigt wirken durchaus nicht als Fremdkörper in diesem „heidnischen“ Roman, sondern vielmehr als die selbstverständlichen Folgerungen seines Wahrheits- und Wirklichkeitsstrebens. Der radikale Heide Tarrou und der radikale Christ Paneloux stehen sich ganz nahe in ihrer letzten Hingabe an die Wirklichkeit, deren Gründe für beide in tiefe Finsternis gehüllt sind, so

daß sie sich, wie es in der Predigt heißt, im Dunkeln vorantasten müssen, „un peu à l'aveuglette“, und nur versuchen können, Gutes zu tun.

Eine wunderbare Mischung der Wahrhaftigkeit des modernen Realismus und eines Christentums, das sich seiner schwierigen Lage in der Welt bewußt ist, kommt in dem abschließenden Gedanken der Predigt zum Ausdruck, daß die vollkommene Liebe zu Gott schwer zu leisten sei. „Sie fordert eine vollkommene Aufgabe seiner Person und Selbstverachtung. Aber nur sie kann das Leiden und den Tod eines Kindes auslöschen, nur sie ihn unter allen Bedingungen notwendig machen, da es unmöglich ist, ihn zu verstehen, und man ihn einzig noch hinnehmen kann... Das ist der Glaube, grausam in den Augen der Menschen und entscheidend in den Augen Gottes, dem wir uns nähern und angleichen müssen.“ Camus läßt diese Liebe — ähnlich wie San Juan de la Cruz — als den Gipfel eines Berges erscheinen, den wir mühsam erklimmen müssen: „Sur ce sommet, tout se confondra et s'égalisera, la vérité jaillira de l'apparente injustice“ (S. 250).

Tarrou stimmt dem Gedanken dieser Predigt zu, wenn er sich an eine Begebenheit des spanischen Bürgerkrieges erinnert, wo ein Priester beim Anblick eines jungen Mannes, dem man die Augen ausgestochen hatte, den Glauben verlor, und bemerkt dazu: „Wenn der Unschuld die Augen ausgestochen werden, muß ein Christ entweder den Glauben verlieren oder bereit sein, daß ihm das gleiche geschieht.“ Seine „Heiligkeit ohne Gott“ sowie die äußerste Glaubenshingabe Paneloux' streben beide auf eine solche Bereitschaft hin, die sie dann beide während der Pest bis zum Letzten bewähren müssen.

Der Arzt überlebt allein von den drei Freunden die Seuche und verliert außer den beiden noch seine Frau, die in einem auswärtigen Sanatorium war, so daß ihn die Todesnachricht infolge der Absperrung der Stadt erst spät erreicht. Er sieht die Pest abflauen, erlebt die letzten Tage vor der Aufhebung der Sperre mit ihrer fieberhaften Erwartung und schließlich den Freudentaumel der Nacht, als die Stadt der Umwelt wieder geschenkt ist, einen Rausch, der in merkwürdigem Widerspruch zu dem unendlichen Leid steht, das viele Familien betroffen hat. Furchtbarer aber als die Seuchenzeit wirkt es fast, wenn das Leben der Stadt schnell wieder völlig in seine alten Bahnen zurückkehrt und die Menschen wieder ganz als die alten erscheinen, einer sogar bald ein schweres Verbrechen begeht. Hier scheint es, daß die Finsternis unserer Welt, von der die beiden Ungläubigen und der Christ gleichermaßen gewußt haben, und die sie in der völligen Selbstaufgabe überwinden wollten, noch größer geworden, ja unendlich ist. Die Gespräche, in denen etwas von einer wahreren Wirklichkeit aufgetaucht war und in denen sich Menschen verschiedener Welten ganz nahe gekommen waren, sind nur noch wie ferne Leuchtfeuer.

Wer den Geleitspruch von Defoe, den Camus seinem Werk voranstellt, bisher noch nicht ganz verstanden hat, weiß jetzt, daß die Fiktion dieser zeitgenössischen Pestepidemie das Geschehen des letzten Krieges und sein Ende darstellen sollte. Die erste Nachkriegszeit, in der dieser Roman ent-

standen ist, spricht zum Schluß besonders klar aus der Seele des Arztes, während er durch die Straßen der von der Pest befreiten und doch nicht geheilten Stadt geht. Er ist ganz einsam. Man versteht, daß er kein Christ geworden ist, es wahrscheinlich niemals sein wird. Die Kluft zwischen der heidnischen und christlichen Welt, die während der Seuche manchmal überbrückt schien, ist wieder da: Betäubendes Leben und Gemeinheit überdecken das tiefere Wesen der modernen Welt, das in Tarrou offenbar geworden war; und auf christlicher Seite haben jene überlebt, die Paneloux das Impri-matur für die Veröffentlichung seiner Gedanken verweigert hätten.

Dennoch ist das, was geschehen ist, nicht ohne Spur vorübergegangen. Was in der Seele des Arztes vor sich geht, ist tiefer als Empfindungen, Sehnsucht und Hoffnung. Camus spricht es nicht aus. Die Wirklichkeit, die er, frei von aller Ideologie und Empfindsamkeit, geschildert hat, sagt es bereits deutlich genug: daß der Weg, auf dem Rieux geht und der auch unser Weg ist, durch eine fast undurchdringliche Nacht führt, in der wir nur dann bestehen können, wenn wir keine vorschnellen Hoffnungen haben, keine Ziele und Ideale mehr vor uns sehen, von denen wir eine Lösung von Widersprüchen oder gar eine „Erlösung“ unserer Welt erwarten, die wir unmittelbar erleben können. Dichtung und Wirklichkeit sind hier völlig eins. In dieser Einheit leuchtet auf, was allenfalls der Sinn unserer Zeit sein kann, der nicht in einer glänzenden Zukunft und Versöhnung der Gegensätze liegt, sondern in einzelnen Momenten und Menschen ein verborgenes Leben hat, selbst wenn diese äußerlich zu keinem Ziel gelangen.

Wenn man Camus ohne Vorbehalt gefolgt ist, muß man den Eindruck haben, daß die „Pest“ ebenso gut von einem Christen hätte geschrieben werden können. Sie ist Durchbruch zu einer Tiefe, in der für einen Augenblick wirklich die größten Gegensätze unserer Zeit vereint sind, „au delà des blas-phèmes et des prières“ (S. 240), wie Rieux am Ende seines ersten Gespräches mit Panteloux sagt.

Analytische Psychologie und Erziehung

Von HUBERT THURN S. J.

Die analytische Psychologie, die von S. Freud, A. Adler, F. Künkel, C. G. Jung und V. Frankl ausgebildet wurde, berücksichtigt zunächst den Bereich des kranken Menschen. Aus ihm ging sie ja hervor. Das hindert nicht, sie auf Werte zu prüfen, die Anspruch auf weitere Geltung erheben können. Unsere Frage lautet hier: Ist die Lehre der analytischen Psychologie von der Entstehung der seelischen Krankheiten für den Bereich des normalen Menschen, also auch für die Erziehung im weiteren Sinne von Belang?

Eine zweite Frage wäre: vor welchen Irrtümern man sich bei der Auswertung dieser Lehren zu hüten hat — vor allem, wenn man sie für den seelisch gesunden Menschen in Anwendung bringen möchte.