

„...die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit...“¹

Melancholie und religiöse (Un-)Musikalität bei Kierkegaard und Camus

Von Saskia Wendel

Die Traurigkeit, die bewusstem Dasein „anklebt“²

„Irgendetwas ist mit mir geschehen, ich kann nicht mehr daran zweifeln. Es ist wie eine Krankheit gekommen, nicht wie eine normale Gewißheit, nicht wie ein Offensichtliches. [...] In meinen Händen, zum Beispiel, ist etwas Neues, eine bestimmte Art, meine Pfeife oder meine Gabel anzufassen. Oder aber es ist die Gabel, die jetzt eine bestimmte Art hat, sich anfassen zu lassen, ich weiß es nicht.“³ In Jean-Paul Sartres Roman *Der Ekel* beschreibt der Protagonist des Romans, Antoine Roquentin, auf diese Art und Weise ein Gefühl, das ihn plötzlich mitten in der alltäglichen Lebensführung überkommt und das sich mehr und mehr steigert. Wiewohl es durch alltägliche Dinge, Ereignisse, Handlungen in einem insgesamt eher unspektakulären, ereignisarmen Leben ausgelöst wird, wird dieses Gefühl, das Roquentin „Ekel“ nennt, nicht durch einzelne Dinge oder Geschehnisse verursacht, sondern durch das Dasein überhaupt, durch die pure Existenz. Jenes als „Krankheit“ bezeichnete Gefühl tritt häufig in der Tagesmitte auf: „Ich verdaue mühsam, neben der Heizung sitzend, ich weiß schon, daß der Tag verloren ist. Ich werde nichts Gutes hinkriegen, außer, vielleicht, nach Einbruch der Dunkelheit. Das ist wegen der Sonne; sie vergoldet schwach schmutzig-weiße Nebelschwaden, die in der Luft über der Baustelle hängen, sie flutet in mein Zimmer, ganz blond, ganz bleich, sie breitet auf meinem Tisch vier glanzlose und trügerische Lichtflecke aus.“⁴

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. von Thomas Buchheim, Hamburg 1997, 71.

² Die eigenständige Nachbarschaft der hier vorgetragenen Überlegungen zu manchen Gedanken Heinz Robert Schlettes zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Schlette selbst in religionsphilosophischen und -theoretischen Zusammenhängen die Traurigkeit thematisiert hat: Neben einigen Passagen der *Skeptischen Religionsphilosophie* (Freiburg 1972) ist vor allem der *Epilog* aus der *Einführung in das Studium der Religionen* zu nennen: *Religion und Traurigkeit* (Freiburg 1971, 191–196).

³ Jean-Paul Sartre, *Der Ekel*. Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 1, Hamburg 1982, 13.

⁴ Ebd., 28.

Jenes Gefühl des Ekels an der Existenz, das Sartre beschreibt, ist nichts anderes als „der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie allen Lebens.“⁵ Das Gefühl des Melancholischen ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, dass es mitten in konkreten Daseinsvollzügen aufkommen kann, dass es plötzlich, quasi überfallsartig auftritt. Der Kern der Melancholie ist die Erfahrung der Ambivalenz und der Kontingenz des Daseins, der Endlichkeit und der Unvollkommenheit der Existenz, die seiner selbst bewusstes Dasein macht, und dies in den vielfältigen Dimensionen seines Existenzvollzuges: in seinem Erkennen, Wollen, Handeln begrenzt und unvollkommen, in seinem Sein endlich. Dies wird vom Dasein in besonderer Art und Weise als schmerzlich verspürt, weil seiner Vernunft eine tiefe Sehnsucht nach Unbedingtem, Vollkommenem, Unendlichkeit, nach Ganzheit eingeschrieben ist. Es ersehnt das Unbedingte, weiß aber zugleich um die unauflösliche Bedingtheit seiner Existenz. Diese Spannung verschärft sich im Blick auf dasjenige, das das bewusste Dasein von allem anderen Seienden unterscheidet: auf Bewusstsein. Denn qua Bewusstsein kommen ihm zwei Perspektiven zu, die das Dasein aus der puren Individualität, dem Einzel-sein neben anderem Einzelnen, herausreißen: Subjektivität, markiert in der im „Wissen um sich“ gegebenen Ich-Perspektive, und das Vermögen, zu erkennen, zu wollen, zu handeln – ein Vermögen, das Freiheit genannt werden kann noch ‚vor‘ aller auf konkrete Objekte bezogenen Willens- bzw. Wahlfreiheit. Beide Perspektiven, Subjektivität und Freiheit, korrespondieren mit der Idee des Unbedingten, die bewusstem Dasein gegeben ist, da in ihnen bereits ein Unbedingtheitsmoment aufscheint: in der Formalität der Freiheit und in der Singularität der Selbstgewissheit. Vor dem Horizont dieses im Vollzug bewussten Lebens aufscheinenden Unbedingtheitsmomentes jedoch wird die Bedingtheit, in die jedes Dasein „geworfen“ ist, noch bedrängender: Bewusstes Dasein ist eingespannt in das Erleben der eigenen Selbstgewissheit und der Freiheit einerseits und in die Erfahrung der eigenen Endlichkeit andererseits. Insofern wohnt dem Bewusstsein des Daseins eine Tragik inne: Bewusstsein befähigt Dasein zu einem Leben, das es von anderem Seienden unterscheidet, das ihm Singularität verleiht, zugleich aber vermag es das Dasein gerade in seiner Befähigung zu bewusster Lebensführung in Verzweigung zu stürzen. Umgekehrt befähigt Bewusstsein aber auch zu Ausbruchsversuchen aus der ‚anklebenden Traurigkeit‘ etwa durch Versuche, der Existenz durch unterschiedliche Sinndeutungspraxen Sinn und Bedeutung zu verleihen. Aber auch diese Fähigkeit

⁵ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Anm. 1), 71.

hebt die Ambivalenz, die dem bewussten Dasein zu eigen ist, nicht auf – im Gegenteil. Gerade die Versuche, dem eigenen Leben Sinn und Bedeutung abzurufen, zeugen ja erneut davon, dass es zunächst aus sich selbst heraus sinnlos erscheint. George Steiner fasst diese melancholische Struktur, in die bewusstes Dasein qua Bewusstsein gestellt ist, so: „Die menschliche Existenz, das Leben des Verstandes bedeutet Erfahrung dieser Melancholie und das vitale Vermögen, sie zu überwinden. Wir sind gleichsam ‚traurig‘ erschaffen. In dieser Vorstellung ist zweifellos die ‚Hintergrundstrahlung‘ der biblischen, der kausalen Beziehung spürbar zwischen der verbotenen Aneignung von Wissen, von analytischem Urteilsvermögen, und der Verbannung der menschlichen Spezies aus unschuldiger Glückseligkeit. Ein Schleier der Trauer, der *tristitia*, ist geworfen über die Passage vom *homo* zum *homo sapiens*, wie positiv sie auch sein mag. Das Denken trägt in sich eine Erbschaft der Schuld.“⁶

Das kreative Potential der Melancholie

Das melancholische Gefühl realisiert sich auf unterschiedliche Art und Weise: Die ihm innewohnende Schwermut kann auf der einen Seite zu einer existenziellen Lähmung führen, zu einer jegliche Kreativität verunmöglichenden Trägheit, ebenso zu einem Gefühl der Leere und Langeweile, aber auch zu heftigen Angstgefühlen bis hin zur „Angst vor der Angst“. Auf der anderen Seite kann gerade das melancholische Gefühl auch zu großer Kreativität, ja zu außergewöhnlichen Leistungen führen eben auch im Versuch, das bedrängende Gefühl der Sinnlosigkeit zu überwinden – Kontingenzerfahrung führt so zu kreativer Kontingenzbewältigung.

In der Antike wurden beide Erscheinungsweisen der Melancholie reflektiert. Hippokrates konzentrierte sich auf den Aspekt der Furcht und der Traurigkeit der Melancholie und sieht das „melancholische Leiden“ durch die „schwarze Galle“ verursacht, Aristoteles dagegen stellte den genialischen Effekt der Melancholie heraus.⁷ Im Mittelalter dagegen geriet die Melancholie immer stärker in den Verdacht, eine Gabe des Teufels, genauer hin des „Mittagdämons“ zu sein, der vorzugsweise in der Tagesmitte ein Gefühl des Ekels vor dem Leben und der Sinnlosigkeit eingibt. Dies wiederum kann zu Trägheit und Langeweile führen. Deshalb wurde die Melancholie auch mit dem Laster der *acedia* identifiziert und so schließlich als eine der Hauptsünden

⁶ George Steiner, *Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe*. Mit einem Nachwort von Durs Grünbein, Frankfurt/Main 2006, 7 f.

⁷ Vgl. hierzu etwa Paul Demont, *Der antike Melancholiebegriff: von der Krankheit zum Temperament*, in: Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kultur, hg. von Jean Clair, Berlin 2006, 34–37.

bezeichnet: „Es ist das Böse, das alles in Gang setzt. Acedia ruft den Teufel herbei, der eine umso schwärzere Galle auslöst, als er ja selber melancholisch ist, oder aber der Teufel inspiriert Acedia, und die Melancholie ruft den Teufel, indem sie den Boden [...] für ihn bereitet.“⁸ Monastisch Lebende wurden als besonders gefährdet angesehen, da sie in ihrer Einsamkeit stärker für das melancholische Empfinden empfänglich sind. Diese pejorative Sicht auf die „Nachtseite“ der Melancholie wurde allerdings in der Philosophie der Renaissance, etwa bei Marsilio Ficino, durch das Wiederentdecken des ingenüsen Aspekts des Melancholischen aufgebrochen und so der Doppelaspekt der Melancholie betont. Allerdings kam damit der negative Blick auf das Gefühl des Melancholischen nicht zum Verschwinden, noch Sigmund Freuds Aufsatz *Trauer und Melancholie* zeugt von dieser negativen Perspektive, da Freud zufolge Melancholie im Unterschied zur Trauer ein krankhafter Zustand ist, weil in ihr eine tiefgreifende Störung des Selbstgefühls gegeben sei.⁹

Die Gleichsetzung der Melancholie mit Krankheit oder Sünde verstellte lange den Blick auf das Potential, das das melancholische Gefühl gerade auch für eine religiöse Lebensführung besitzen kann; womöglich gewinnt der religiös Musikalische seine Affinität für religiöse Sinndeutungen gerade durch das Zulassen von Kontingenzerfahrungen, die auch mit einer Offenheit für das Gefühl der Melancholie verbunden sind. Im Erfahren der Spannung zwischen Unbedingtem und Bedingtem, im Ersehnen des Absoluten wird darauf gehofft, dass dieser Sehnsucht eine Wirklichkeit entspricht. Religiöse Überzeugungen speisen sich aus der Hoffnung auf Heil, Vollendung, Erlösung, und sie werden nur für diejenigen Plausibilität besitzen können, die um die Ambivalenz und Kontingenz des Daseins und dessen „Erlösungsbedürftigkeit“ wissen. Insofern verbinden sich Melancholie und religiöse Musikalität. Allerdings kann das Gefühl des Melancholischen auch dazu führen, jeglicher religiöser Sinndeutung zu entsagen, und dies vor allem im Blick auf das Problem der Theodizee: Gerade die Kontingenzerfahrungen scheinen hier zu belegen, dass die Hoffnung auf Vollendung vergeblich, die Sehnsucht nach dem Absoluten unerfüllbar ist. Dies kann einerseits zu Trägheit, Langeweile, dauerhafter Schwermut führen, kann aber andererseits auch ein Potential an außergewöhnlicher Handlungsfähigkeit freisetzen, verbunden mit dem Willen, der sinnlosen Existenz einen Sinn für den je eigenen endlichen Lebensvollzug abzurufen auch ohne Rückgriff auf religiöse Deutungsmuster und so das Schicksal der Existenz anzunehmen und zu gestalten. Geht es also um das

⁸ Yves Hersant, *Acedia und ihre Kinder*, in: *Melancholie* (Anm. 7), 54–59, hier: 57.

⁹ Vgl. Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie*, in: Ders., *Gesammelte Werke* Band X, Frankfurt/Main 1999, 427–446.

Aufkommen von Religiosität, hat die religionsphilosophische Reflexion die Bedeutung des melancholischen Gefühls für die Religiosität ebenso zu bedenken wie deren Bedeutung für die Absage an religiöse Sinndeutungssysteme. Für diese beiden Möglichkeiten stehen paradigmatisch zwei Philosophen: Sören Kierkegaard und Albert Camus.

Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode und der Sprung in den Glauben

In seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* beschreibt Kierkegaard die existenzielle Situation des Menschen analog zur Struktur des melancholischen Gefühls: Die von ihm so bezeichnete „Krankheit zum Tode“ kann nur von einem selbstbewussten Dasein erfahren werden, weil sie im Selbstbewusstsein aufkommt und an das Verhältnis geknüpft ist, das der Mensch in seinem Selbstbewusstsein von und zu sich hat. Zudem kann sie Kierkegaard zufolge nur deshalb erfahren werden, weil im Menschen selbst etwas Ewiges wohnt¹⁰, anders ausgedrückt: weil seiner Vernunft eine Idee von Unbedingtheit eingeschrieben ist. Genau dies zeichnet auch das Gefühl des Melancholischen aus: Es wird qua Bewusstsein empfunden.

Die Krankheit zum Tode ist für Kierkegaard identisch mit der Verzweiflung, und diese wird von ihm näher bestimmt: „*Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann so ein Dreifaches sein: verzweifelt sich nicht bewusst sein, ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein wollen; verzweifelt man selbst sein wollen*“¹¹ Die Verzweiflung ist somit an das Selbstverhältnis und das Selbstbewusstsein gebunden, und dieses Selbstverhältnis ist, so Kierkegaard, eingespannt in eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichem und Ewigem, Freiheit und Notwendigkeit. Das Gefühl der Verzweiflung wurzelt darin, dass das Selbst um Ewiges, Unendliches weiß, zugleich aber zutiefst endlich, zeitlich ist; dass es einerseits frei in seinen Handlungen ist und doch vielfältigen Zwängen und Bedingungen unterworfen, die sein Handeln bedingen und begrenzen. Weil aber die Verzweiflung an das Selbstverhältnis gebunden ist, und weil ein jegliches Selbst ein Verhältnis zu sich selbst in seinem Bewusstsein hat, kann es niemals der Verzweiflung entkommen: „das Ewige kann er nicht loswerden, nein, in alle Ewigkeit nicht; er kann es nicht ein für allemal von sich werfen, nichts ist unmöglicher; er muß in jedem Augenblick, wo er es nicht hat, es von sich geworfen haben oder werfen – aber es kommt wieder, es ist da, in jedem Au-

¹⁰ Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Hamburg 2002, 21.

¹¹ Ebd., 13.

genblick, wo er verzweifelt ist, zieht er sich das Verzweifeln zu. Denn die Verzweiflung folgt nicht aus dem Mißverhältnis, sondern aus dem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Und das Verhältnis zu sich selbst kann ein Mensch nicht loswerden, sowenig wie sein eigenes Selbst, was im übrigen ein und dasselbe ist, da ja das Selbst das Verhältnis zu sich selbst ist.“¹² Jedem bewussten Dasein kommt die Verzweiflung somit qua existenzieller Situation zu, es kann nicht wählen, verzweifelt zu sein oder nicht, da die Verzweiflung ein den Menschen bestimmendes Existenzial ist. Allein kann der Mensch sich zu diesem Existenzial verhalten. Wer die Verzweiflung zu vermeiden sucht, wird sich nur umso mehr in ihr verstricken. Zudem, so Kierkegaard, ist das Empfinden der Krankheit zum Tode auch Möglichkeitsbedingung des Auswegs aus dieser Krankheit. Denn nur wer sich der existenziellen Situation (der Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit) wirklich stellt – und genau darin auch Verzweiflung empfindet – ist in der Lage, sowohl mit dieser Situation umzugehen als auch „Heilung“ zu erlangen.

Die Verzweiflung kann nun in der Negation der Endlichkeit zugunsten der Unendlichkeit bestehen, die Folge ist wachsender Selbstverlust im Vollzug ‚abstrakter Unendlichmachung‘; umgekehrt kann Verzweiflung auch das Fehlen der Unendlichkeit zugunsten der Endlichkeit implizieren, die Folge ist dann ebenfalls Selbstverlust, jedoch im Klammern an das Begrenzte und Endliche. Das Gleiche gilt hinsichtlich des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit: Sowohl im Negieren der Freiheit als auch der Notwendigkeit kann das Selbst sich selbst verlustig gehen. Kierkegaard unterscheidet zwischen einem „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“ (Schwachheit) und einem „verzweifelt man selbst sein wollen“ (Trotz), und dies jeweils angesichts der existenziellen Situation des Selbst, d.h. übersteigerte Sehnsucht nach Selbstverlust wie übersteigerte Selbstbehauptung. Beides führt zu Selbstverlust, da das Selbst in seinem verzweifelten Streben, es selbst sein zu wollen, sich immer weiter von sich selbst entfernt.

Die Verzweiflung besitzt wie das Melancholische einen Doppelaspekt: Sie kann Kierkegaard zufolge wie auch die Melancholie sündhaft sein: „Sünde ist: *vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht man selbst sein wollen oder verzweifelt man selbst sein wollen.* Sünde ist so die potenzierte Schwachheit oder der potenzierte Trotz: Sünde ist die Potenzierung der Verzweiflung. Das, worauf der Nachdruck liegt, ist: *vor Gott, oder daß die Gottesvorstellung mit dabei ist; dasjenige, was dialektisch, ethisch, religiös die Sünde zu dem macht, was die Juristen ‚qualifizierte‘ Verzweiflung nennen, ist die Gottesvorstel-*

¹² Ebd., 17.

lung.¹³ Das bedeutet: Sündhaft ist die Verzweiflung nicht einfach als Verzweiflung, nicht deshalb, weil der Verzweifelte jegliche Hoffnung aufgibt, nicht lediglich deshalb, weil Trägheit und Langeweile lauern. Sündhaft ist die Verzweiflung vielmehr dann, wenn sie „vor Gott“ vollzogen wird. Letztlich handelt es sich dann um die Unfähigkeit, sich in ein Gottesverhältnis zu setzen, das als Glaube bezeichnet werden kann, und das aufgrund übersteigerter Selbstpreisgabe oder übersteigerter Selbstbehauptung. Denn beide lassen die Verzweiflung nicht wirklich hinter sich, sondern geraten immer mehr in sie hinein. Vor Gott verzweifelt zu sein, kann bedeuten, sehr wohl religiös musikalisch zu sein, doch in dieser Sehnsucht nach dem Religiösen nicht im eigentlichen Sinne Glaubender werden zu können. Zum Glauben gehört aber für Kierkegaard die Aufopferung des Verstandes hinzu, die Demütigung unter das Außerordentliche, das Wagnis des Schrittes in das Ärgernis, die Absurdität, die Zumutung des Christentums. Der Schritt aus Verzweiflung und Sünde heraus ist der Sprung in den Glauben, aber dies ist mehr als nur religiöse Haltung: Glaube ist ein Sich-Unterstellen unter das Ärgernis, das Paradox des Christentums. Nur der christliche Glaube also rettet in dieser Perspektive aus der Verstrickung in die Verzweiflung.

Dennoch aber hat die Verzweiflung ein religiöses Potential, denn sie führt zum Glauben: Sie erweckt die Sehnsucht nach dem Religiösen – dies ist der erste Schritt des Glaubens -, und sie macht den Glaubensakt so aller erst möglich. Deshalb ist es denn auch für Kierkegaard ein ‚wahres Gottesglück‘, die Verzweiflung zu empfinden, und ein Unglück, sie nicht zu empfinden. Schwermut, Traurigkeit, sie gehören zum Selbstverhältnis hinzu, und sie ermöglichen wiederum, sich zu Gott in ein Verhältnis zu setzen, das Glaube heißt. In der Perspektive Kierkegaards wäre dann die Melancholie sowohl als Krankheit (im Sinne einer dauerhaften Verstrickung in die Verzweiflung) und Sünde (als Verzweiflung vor Gott in übersteigertem Selbstverlust wie übersteigerter Selbstbehauptung) zu verstehen als auch als Möglichkeitsbedingung des Glaubens, da in ihr und durch sie überhaupt erst ein religiöses Gefühl ausgelöst wird, da sich dann aber noch zum Glauben ausgestalten muss.

Albert Camus: Das Gefühl des Absurden und die Verweigerung des „philosophischen Selbstmordes“

Was Kierkegaard Krankheit zum Tode bzw. Verzweiflung nennt, bezeichnet Albert Camus als Gefühl des Absurden: das Wissen um die Endlichkeit und um die Fragmentarität des Daseins bei gleichzeitiger Sehnsucht nach Unend-

¹³ Ebd., 73.

lichkeit und Einheit. Das Absurde ist somit keine Eigenschaft der Welt, sondern ein im Bewusstsein des Daseins aufkommendes Gefühl, gebunden an die Sehnsucht nach Einheit, Klarheit, Identität. Es kommt so plötzlich auf wie das Gefühl des Ekels, das Sartre beschrieben hat: „Das Gefühl der Absurdität kann einen beliebigen Menschen an einer beliebigen Straßenecke anspringen. Es ist in seiner trostlosen Nacktheit, in seinem glanzlosen Licht nicht zu fassen.“¹⁴ Doch auch wenn das Gefühl des Absurden im Bewusstsein aufkommt, so kann es doch nur entstehen, weil es beides gibt: Bewusstsein und Welt: „Außerhalb eines menschlichen Geistes kann es nichts Absurdes geben. So endet das Absurde wie alle Dinge mit dem Tode. Es kann aber auch außerhalb dieser Welt nichts Absurdes geben.“¹⁵

Im Unterschied zu Kierkegaard sieht Camus jedoch keinen Ausweg aus der absurden Existenz. Kierkegaard sieht im Sprung in den Glauben die Möglichkeit gegeben, der Krankheit zum Tode zu entrinnen. Der Glaube ist für ihn der Gegensatz zur Verzweiflung und zur Sünde. Diese Möglichkeit scheidet für Camus aus, auch deshalb, weil für ihn der geforderte Sprung in den Glauben nichts anderes bedeutet als die Aufforderung zum philosophischen Selbstmord, da er die Verneinung der Vernunft impliziert. Diese Verneinung der Vernunft durch die Vernunft hindurch aber lehnt Camus ab, auch wegen der Selbstwidersprüchlichkeit dieser Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft sowie des Vernunftverständnisses selbst. Vernunft depotenziert sich selbst und macht sich damit noch in ihrem eigenen Weg hin zu ihrer Selbstaufopferung fragwürdig, nimmt sich selbst ihre eigene Würde. Statt auf quasi defätistische Art und Weise sein Heil im Sprung in den Glauben zu suchen, gilt es, das Absurde auszuhalten: „Meine Überlegung möchte dem Unabweisbaren, das sie aufgedeckt hat, treu bleiben. Diese Evidenz ist das Absurde. Es ist jener Zwiespalt zwischen dem sehnsüchtigen Geist und der enttäuschenden Welt, es ist mein Heimweh nach der Einheit, dieses zersplitterte Universum und der Widerspruch, der beide verbindet. [...] Ich weiß nicht, ob diese Welt einen Sinn hat, der über mich hinausgeht. Aber ich weiß, daß ich diesen Sinn nicht kenne und daß ich ihn zunächst unmöglich erkennen kann. Was bedeutet mir ein Sinn, der außerhalb meiner Situation liegt? Ich kann nur innerhalb menschlicher Grenzen etwas begreifen. Was ich berühre, was mir Widerstand leistet – das begreife ich. Und ich weiß außerdem: diese beiden Gewißheiten – mein Verlangen nach Absolutem und nach Einheit und das Unvermögen, diese Welt auf ein rationales, vernunftgemäßes Prinzip zurückzuführen – kann ich nicht miteinander vereinigen. Was für eine andere

¹⁴ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1984, 15.

¹⁵ Ebd., 37.

Wahrheit kann ich erkennen, ohne zu lügen, ohne eine Hoffnung einzuschalten, die ich nicht habe und die innerhalb meiner Situation nichts besagt?¹⁶

Auf die Melancholie bezogen heißt das: Schmerz zu fühlen angesichts der Situation der absurden Existenz ist per se weder krankhaft noch sündhaft. Das Absurde, der Ekel, der Weltschmerz, das Melancholische – sie gehören zum menschlichen Bewusstsein hinzu. Doch soll aus ihnen weder Glaube noch Trägheit resultieren: Glaube nicht, da dies die Aufopferung des Verstandes bedeuten würde, eben weil Camus zufolge an Gott nur in eben jener Aufopferung des Verstandes, im Übereignen an das Paradox (Kierkegaard) geglaubt werden könne. Trägheit nicht, denn das Absurde anzuerkennen bedeutet nicht, vor ihm zu resignieren, sondern beständig zu revoltieren, sich aufzulehnen auch dann, wenn man um die Unentrinnbarkeit aus der Absurdität weiß: „Leben heißt: das Absurde leben lassen. Das Absurde leben lassen heißt: ihm ins Auge sehen.“¹⁷

Die Kraft des Melancholischen – gleichbedeutend mit dem Gespür für das Absurde – besitzt hier alles andere als religiöses Potential, im Gegenteil verschärft sie die religiöse Unmusikalität. Die Erkenntnis und Anerkenntnis des Absurden impliziert die Verneinung Gottes und lässt den Sprung in den Glauben nicht mehr zu. Selbst wenn er wollte, der absurde Mensch könnte diesen Sprung nicht mehr vollziehen. Selbst wenn er die Sehnsucht nach dem Absoluten verspürt, ja den Wunsch, glauben zu können, so wirft ihn genau dies doch umso mehr in die absurde Existenz zurück. Versperrt wird der Weg in den Glauben insbesondere auch durch das Problem der Theodizee, bei Camus vor allem in *Die Pest* markant formuliert. Keineswegs ist gewiss, dass Gott nicht existiert. Doch sollte er existieren, wäre es angesichts des von ihm zugelassenen Leids besser für ihn, er existierte nicht: „da die Weltordnung durch den Tod bestimmt wird, ist es vielleicht besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt und dafür mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu dem Himmel zu erheben, wo er schweigt.“¹⁸ Die Revolte führt somit auch zur Auflehnung gegen Gott, mag er existieren oder nicht: „ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“¹⁹ Rieux revoltiert gegen Gott, nicht aber gegen das Schicksal der menschlichen Existenz. Rieux ist sozusagen der Held des Absurden, der sein Schicksal auf sich nimmt und sich doch zugleich dazu verpflichtet fühlt, moralisch zu handeln und Widerstand zu leisten gegen das,

¹⁶ Ebd., 47.

¹⁷ Ebd., 49.

¹⁸ Albert Camus, *Die Pest*, Hamburg 1980, 85.

¹⁹ Ebd., 143.

wogegen er eigentlich keinen Widerstand zu leisten vermag: „Das Heil der Menschen ist ein zu großes Wort für mich. Ich gehe nicht so weit. Mich geht ihre Gesundheit an, zuallererst ihre Gesundheit. [...] Was ich hasse, sind der Tod und das Böse [...]“²⁰ Doch das ist alles andere als kämpferischer, militanter Atheismus: Entfällt die Möglichkeit des Sprungs in den Glauben – auch aufgrund des Theodizeeproblems, dem der Verstand nicht entfliehen kann, ohne sich in Zynismen zu verstricken, bleibt allein die Anerkennung und das Aushalten der absurden Existenz. Der absurde Mensch muss dem Glauben entsagen, wird aber niemanden dazu zwingen, nicht zu glauben. Auch der Glaubensverzicht kann ein Gefühl der Traurigkeit auslösen, weil es ja erleichternd sein könnte, zu glauben. Der bewusst vollzogene Glaubensverzicht belegt so erneut die Absurdität der Existenz, und die Absage an die religiöse Sinndeutung ruft erneut ein melancholisches Gefühl hervor. Nicht Melancholie führt zur Religion, sondern der Verzicht auf Religion führt zur Melancholie – und diese wiederum zur Konfrontation mit dem Absurden. Das Gefühl des Absurden führt bei Rieux nicht zu Resignation, Trägheit und Langeweile, sondern zu Aktion und Engagement, zum Kampf gegen ‚den Tod und das Böse‘. Rieux verkörpert quasi das kreative Potenzial der Melancholie, das zu außerordentlichen Leistungen befähigt. Der Held des Absurden benötigt keine religiöse Sinndeutung, um seinem Leben Sinn zu verleihen, als erfolgreiches Sinndeutungsmuster fungiert hier die Auflehnung. In *Der Fremde* dagegen hat Camus die Negativfolie der absurden Existenz vorgelegt: Merseault verkörpert die Schattenseite der Melancholie, die *acedia*. Gleichgültig dahinlebend bringt er eher zufällig einen Mann um und gibt als Motiv für seine Tat an, das an allem nur die Sonne schuld gewesen sei. Hier tauchen bekannte Charakteristika der Melancholie auf: die Sonne, die Mittagshitze, die Trägheit und Gleichgültigkeit bis hin zur Unfähigkeit moralischen Empfindens. Ist Rieux der Held, so Merseault der Antiheld des Absurden, der an der Herausforderung der absurden Existenz scheitert. Seine melancholische Gestimmtheit führt nicht zu Kreativität und Einsatz gegen den Tod und das Böse, sondern zu Gleichgültigkeit und moralischer Indifferenz und letztlich in die Katastrophe. Jene Haltung aber wurzelt nicht in der Religionslosigkeit Merseaults, sondern darin, dass er nicht in der Lage ist, einerseits sein Schicksal anzunehmen und andererseits gegen Leid und Unrecht zu revoltieren. So aber bleibt die Melancholie ein ambivalentes Gefühl ebenso wie das Gefühl des Absurden, weil sowohl Moralität als auch moralische In-

²⁰ Ebd.

differenz aus ihr folgen kann, Aktion wie Resignation, Engagement und Gleichgültigkeit, Lebensfreude und Ekel an der Welt.

Melancholie und Religion

Im Blick auf Kierkegaard und Camus wird es möglich, eine eigene religionsphilosophische Position hinsichtlich der Bedeutung der Melancholie einzunehmen: Das melancholische Gefühl hat ein konstruktives Potential auch für die Religion. Denn sie macht sensibel für die „Risse und Schründe der Welt“ (Th. W. Adorno) und für deren Erlösungsbedürftigkeit. Sie ermöglicht das Wissen um die eigene Kontingenz, das auch vor Selbstüberschätzung schützen kann. Erlösung kann niemals durch das kontingente Dasein allein, aus eigener Kraft, hergestellt werden. Sie muss erhofft werden. Erhofft werden nicht von einem allmächtig eingreifenden Gott, sondern von einem Beistand, der die Kraft zu veränderndem Handeln verleiht. Das Melancholische weckt die Sehnsucht nach Absolutem, nach Vollkommenheit und eröffnet den Zugang zu einem Gefühl, das Schleiermacher „schlechthinnige Abhängigkeit“ nennt, zu Religiosität also.

Jene Religiosität jedoch, darauf hat Camus zu Recht aufmerksam gemacht, führte direkt in den philosophischen, ja existenziellen Selbstmord, wenn sie dabei des Intellekts verlustig gehen müsste. Ein Glaube, der auch und gerade in der Verzweiflung trägt, braucht gute Gründe für die Plausibilität seiner Überzeugungen. Ein verantwortlicher Glaube kann nichts anderes sein als auch vernünftig verantworteter Glaube. Denn Glauben bedeutet ja, von etwas oder jemanden fest überzeugt zu sein und auf etwas oder jemanden zu vertrauen. Wo aber der Intellekt ausgeschaltet wird, gerinnt der Glaube zu einem bloßen Vermuten, einem Meinen, weil ihm die Gründe fehlen. Glaube ohne Gründe verstrickt sich in puren Fideismus, und das klassische Programm eines „Glaubens, der nach Einsicht sucht“, sucht genau diesen Fideismus zu umgehen. Weist der Glaube einen Weg aus der Verzweiflung heraus, dann nur dann, wenn er rational begründet ist. Das Theodizeeproblem, das für Camus den Weg in den Glauben kraft des Verstandes verstellt, ist daher für jede Rechtfertigung des Glaubens bleibende Herausforderung. Ebenso bleibt auch dem Glaubenden, der ja kein Wissender ist, der Zweifel nicht erspart: Unbeschadet der Hoffnung auf Vollendung könnte es ja sein, dass der religiös Unmusikalische Recht hat: Dass die Situation absurder Existenz unüberwindlich ist und dass es nur darauf ankommen kann, unter den Bedingungen des Absurden ein gelingendes Leben zu führen. Melancholisch Glaubender wie melancholisch Nichtglaubender sind aber darin geeint, dass ihnen beiden aufgetragen ist, gegen den Tod und das Böse anzukämpfen. Dem

Glaubenden in der Hoffnung auf Vollendung seines Bemühens und in der Auflehnung gegen alles, was der Vollendung entgegen steht, dem Nichtglaubenden in der Auflehnung gegen das Absurde und die Bedingtheiten der Existenz.

Der Glaubende wird aber darauf aufmerksam machen können, dass sein Tun von einer Hoffnung getragen ist, die der Nichtglaubende nicht (mehr) hat. Er wird den Nichtglaubenden fragen können, wieso er sich auflehnt gegen etwas, was ihm doch als Schicksal erscheint. Und wieso er sich gegen den Tod und das Böse engagiert, wenn die Geworfenheit in den Tod und das Böse doch für ihn unüberwindlich ist. Darauf hat Camus keine wirklich überzeugende Antwort gegeben, ist es doch schwer, sich Sisyphos in der Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit seines Bemühens wirklich als glücklichen Menschen vorzustellen. Dem Sinnlosen einen Sinn abzurufen, das könnte ja auch auf andere Weise geschehen als im Einsatz für eine bessere Welt, die doch gemäß der Überzeugung absurder Existenz nicht besser werden kann. Die Frage, wieso man also moralisch sein soll, wenn man nichts erhoffen kann – die Frage, die Kant als Frage der Religion markiert hat – bleibt bei Camus letztlich unbeantwortet. Und das ist die Lücke, auf die der melancholisch Glaubende in seinem Bemühen, für seinen Glauben gute Gründe zu nennen, aufmerksam machen kann. Kants Konzept eines „praktischen Vernunftglaubens“ könnte hierzu wichtige Hinweise auch für den melancholisch Glaubenden geben, da auf einen Gott gehofft wird, der den Riss im Dasein – hier den Riss etwa zwischen Tugend und Glückseligkeit – schließt.

Wird die Melancholie so bestimmt – als Möglichkeitsbedingung von Religiosität und vernünftig verantwortetem Glauben – wird sie in religiöser Hinsicht rehabilitiert: Weder ist sie die Vorstufe eines fideistischen Sprungs in den Glauben, noch verstellt sie Möglichkeit zu glauben. Weder überspannte, irrationale Schwärmerei noch Indifferenz und Trägheit sind notwendige Resultate des melancholischen Gefühls. Vielleicht ist gerade eine aufgeklärte, undogmatische Religiosität diejenige, die sich aus dem Melancholischen speist, und umgekehrt befähigt das Melancholische dazu, eine Religiosität zu leben, die in gewisser Hinsicht nüchtern ist: nicht gefühlsarm, sondern mit Gespür für die reale Verfasstheit von Welt und Mensch und dafür, dass Religiosität und Glaube gerade mit Blick auf die existenzielle Situation des Daseins eine in erster Linie ethisch-praktische Bedeutung besitzen. Dies in Erinnerung zu rufen wird umso wichtiger, als Inszenierungen kultisch aufgeladener Religion den Zugang zur existenziellen Bedeutung von Religion mehr und mehr zu verstellen drohen und sich womöglich als das herauskristallisieren, was sie eigentlich nicht sein wollen: als Versuche, die „Krankheit zum Tode“ durch

überzogene kultische Praxen und sinnentleerte Rituale zu übertünchen, die lediglich das Begehren nach Pomp, Prunk und Inszenierung erfüllen. Melancholisch Glaubende könnten hier eine religionskritische Aufgabe haben, da sie gerade auch die Glaubenden mit der existenziellen Situation konfrontieren, in der sich alle befinden, Glaubende wie Nichtglaubende, und da sie darauf hinweisen, worum es vor allem dem christlichen Glauben wirklich zu tun ist: um die Hoffnung auf Vollendung und auf den Einsatz gegen den Tod und das Böse schon hier und jetzt in der „heiligen Nüchternheit“ des melancholisch Gestimmten: „Vom Dogma schweigen, aber den Willen Gottes tun, also die Armut bekämpfen, Unterdrückten zur Freiheit verhelfen, der Wahrheit Geltung verschaffen, Frieden stiften, Kranke heilen, die Mächtigen kritisieren, falschen Göttern den Gehorsam kündigen. Und hoffen, dass sich dann erfüllt, was verheißen wurde: Wer den Willen Gottes tut, wird Gott schauen.“²¹

²¹ Christian Nürnberger, *O Jesus!* In: Süddeutsche Zeitung Nr. 168 (2011), V2/1.