

Nahaufnahme: Zur Systematik des Absurden

Absurde Welt? Zur Logik, Komik und Tragik des Absurden

Ingolf Dalferth

Abstract

The absurd manifests itself in the contradiction between our quest for meaning, intelligibility and comprehensibility and the constant failure to find a definite solution. The paper examines the logic, the comedy, and the tragedy of the absurd, which throws people back on their own narratives in their search for meaning and at the same time proves them to be inadequate and aporetic. The world is more than we understand, and the meaning we give it is always insufficient, inadequate, and doomed to failure. Appealing to God does nothing to change this. God does not make the meaningless meaningful but enables us to live with the meaningless and to be content with the islands of meaning in the sea of meaninglessness that we build in order to be able to live, but which always remain precarious because we cannot guarantee them. We must always do what we can do. But we must be aware that it will not be enough and that we will not be spared having to live with meaningless and absurd experiences. This requires courage, humor, and trust in God, which thrives on prayer. It is not us and our search for meaning that has the last word, but God.

Key-Words

Comedy, Tragedy, Logic of the Absurd, Meaninglessness, Humor, God, Creation, World

1. Die Komik des Absurden

Wir leben in einer Zeit wohlfeiler Apokalypsen. Landauf und landab werden Zukunftsszenarien beschworen, die niemand erleben will. Ein Zeichen unserer Zeit? Nein, nicht wirklich. Derartige Einstellungen begleiten die Menschheit seit langem, vielleicht schon immer. Vor 230 Jahren gab ihnen Kant in seiner Schrift „Das Ende aller Dinge“ (1794) beredten Ausdruck. Nachdrücklich wendet er sich gegen die verbreitete Klage, die Welt sei doch völlig „zwecklos“ und nirgendwo in ihr lasse sich eine „vernünftige Absicht“ erkennen. Ohne „die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen“, hätten „sich dünkende Weise (oder Philosophen) [...] unsere Erdenwelt“ als ein *Wirthshaus*, ein *Zuchthaus*, ein *Tollhaus*, oder eine *Kloake* beschrieben.

Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen), ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, Recht verächtlich vorzustellen: 1) Als ein *Wirthshaus* (Karavanseraï), wie jener

Derwisch sie ansieht: wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefaßt sein muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus, welcher Meinung die brahmanischen, tibetanischen und andre Weisen des Orients (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verstoßner Geister, jetzt menschlicher oder Thier=Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine eignen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt und obenein die Geschicklichkeit und Macht das thun zu können für die größte Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen waren, deren Überschuß nach ihrem Genuß sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen ließ. Da unsre ersten Eltern sich nun gelüsten ließen, ungeachtet des Verbots dennoch davon zu kosten: so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein anderer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte mit den Worten: „Das ist der Abtritt für das ganze Universum,“ sie sodann dahinführte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen (Kant 1794: AA VIII, 331).

Die Erde ein *Wirthshaus*, ein *Zuchthaus*, ein *Tollhaus*, oder eine *Kloake*, und wir alle Kloakensprösslinge? Ist das ernst zu nehmen? Die drastischen Zuspitzungen klingen widersinnig, überzogen, absurd, weil sie von der Erde, verstanden als der Aufenthaltsort der Menschen, in „Gleichnissen“ aus der menschlichen Lebenswelt reden, die gänzlich unangemessen zu sein scheinen. Man muss lachen – nicht, weil es um etwas Lächerliches geht, sondern weil einen die Inkongruenz zwischen dem Gewicht des Themas und der Abwegigkeit, so von ihm zu reden, zum Lachen bringt. Nicht das Thema ist absurd, sondern wie davon geredet wird.

Thom Hamer hat das als die Strategie eines Absurdismus analysiert, „which revolves around a post-ironic oscillation between humor and earnestness“ (2020: 9). „Absurdismus ist eine Philosophie, welche besagt, dass die Anstrengungen der Menschheit einen Sinn im Universum zu fin-

den unweigerlich fehlschlagen müssen (und daher absurd sind), da kein solcher Sinn existiert, zumindest in Bezug auf die Menschheit“ (Surhone et al. 2010).¹ Hamer zufolge geht es im Absurdismus nicht darum, etwas Ernstes durch witzige Darstellung lächerlich zu machen, ihm also seinen Ernst zu nehmen. Im Gegenteil, der Humor soll die Absurdität des Phänomens heraustreiben – es also gerade darin ernst nehmen, dass es uns mit dem nicht auflösenden Widerspruch (insurmountable contradiction) konfrontiert „between one’s ceaseless striving and the absence of an ultimate resolution“ (Hamer 2020: 9): Wir müssen die Sache ernst nehmen, also versuchen, ihr einen Sinn abzugewinnen. Aber gerade das gelingt nicht – und statt zu verzweifeln, versuchen wir unser Versagen wegzulachen, indem wir das Streben nach Sinn ironisch ins Leere laufen lassen, uns also davon distanzieren.

Doch wir bleiben ja betroffen, auch wenn wir so tun, als wären wir es nicht. Hamer unterscheidet deshalb zwischen einem „Humoristic Absurdism“ und einem „Metamodern Absurdism“. Der Erste „portrays as frivolous what is earnest, thereby renouncing the gravity of the desire for ultimate resolution, which is fundamental to the notion of the Absurd“ (Hamer 2020: 9). Der Zweite dagegen stellt nicht den Ernst des thematisierten Phänomens in Frage, sondern oszilliert zwischen „ironic detachment“ und „sincere engagement“ (vgl. Hamer 2020: 9).² Es geht um etwas für uns entscheidend Wichtiges, aber wir können es nicht sinnvoll fassen und flüchten uns in die Distanzierung des Humors. Es ist ein Lachen, das die Sache nicht lächerlich macht, sondern einem im Hals stecken bleibt, weil es den Ernst der Lage nicht leugnen kann.

Kants „Gleichnisse unserer Erdenwelt“ belegen diese Strategie. Lebensweltlich reden wir von uns und unserer Welt stets so, wie wir uns und sie individuell erleben und gemeinsam erfahren. Es geht in diesen Gleichnissen nicht primär um *das, von dem man redet*, sondern vor allem um *die, die davon reden*. Wir sind das Problem, nicht das, wovon wir reden. Wer auf etwas Absurdes mit Humor reagiert, zieht sich selbst die Maske vom Gesicht. Man ist betroffen, und zeigt es gerade dadurch, dass man so tut, als wäre man es nicht.

1 Vgl. Pözlner 2014; Malkus 2021.

2 Thom Hamer zitiert James MacDowells Definition des Metamodernismus (<https://thomhamer.wordpress.com/2021/01/22/a-critique-of-humoristic-absurdism-chapter-5-2-metamodern-absurdism-what-is-metamodern-absurdism/>).

2. Die Logik des Absurden

Genau das kennzeichnet die Logik des Absurden. „Die menschliche Existenz,“ so fasst Thomas Pölzer die von Camus im „Mythos des Sisyphos“ entwickelte „Logik des Absurden“ zusammen, ist „geprägt durch ein Spannungsverhältnis zwischen unserem Streben nach Sinn und einer dieses Streben fortwährend enttäuschenden Welt“ (2016: 59). Zwei Momente sind hier entscheidend: das *Streben nach Sinn* und *dessen Enttäuschung*.

Sinn gibt es nur dort, wo etwas so und nicht anders ist, obwohl es auch anders sein könnte, wo also die Möglichkeit des Andersseins besteht. Was immer so ist, wie es ist, und nicht anders sein könnte, hat keinen Sinn. Sinn baut sich über Alternativen und Differenzen auf, und wo es keine Differenzen gibt, gibt es auch keinen Sinn. Handeln und Reden lebt von solchen Differenzen, und deshalb haben Handeln und Reden einen Sinn, der sich verstehen lässt. Ereignisse dagegen sind, was sie sind. Es könnte sie nicht geben, aber sie können nicht anders sein, sondern an ihrer Stelle könnte allenfalls ein anderes Ereignis sein. Handlungen und Aussagen kann man wiederholen, Ereignisse nicht. Sie lassen sich nur durch andere Ereignisse ersetzen oder fortsetzen.

Das menschliche Leben besteht aus beidem, aus Handlungen und Ereignissen, die uns als Widerfahrnisse betreffen und in deren Zusammenhänge wir eingebettet sind. Es gibt daher Vorgänge, die Sinn haben und sich verstehen lassen, und Vorgänge, die nicht verstanden werden können, weil sie keinen Sinn haben oder Sinn zerstören, also sinnlos, unsinnig oder widersinnig sind. Doch während es im Leben sowohl Verstehbares als auch nicht Verstehbares gibt, ist das Leben insgesamt kein verstehbarer Handlungszusammenhang, sondern ein Ereignis im Universum.³ Deshalb muss man unterscheiden: Aus sinnvollen Handlungen im Leben kann man nicht auf einen Sinn des Lebens insgesamt schließen. Sinninseln im Leben lassen sich nicht auf das ganze Leben ausweiten. Im Leben gibt es Sinn und Nichtsinn, aber das Leben insgesamt hat keinen Sinn. Es ist nicht durchgehend sinnvoll, weil es Handlungen mit Sinn und Ereignisse ohne Sinn einschließt. Und es hat insgesamt keinen Sinn, weil es ein komplexes kontingentes Ereignis, aber keine Handlung ist.

Sinn, *Sinnstreben* und *Sinnenttäuschung* sind Lebensphänomene, die es nicht ohne uns, sondern nur durch uns, mit uns und für uns gibt. Wer

3 Anders augustinische Tradition, die alles als Handlung versteht – als Handlung von Geschöpfen oder als Handlung des Schöpfers.

die Welt absurd nennt, spricht deshalb immer auch von sich bzw. von denen, die sie für absurd halten, weil sie ihr Sinnstreben ständig enttäuscht. Ohne uns hat die Welt keinen Sinn, wir dagegen streben nach Sinn, um uns im Leben orientieren und situationsgerecht verhalten zu können. Das Spannungsverhältnis, das Camus unter dem Stichwort des Absurden thematisiert, prägt also nicht die Welt, sondern die menschliche Existenz in der Welt. Nicht die Welt ist absurd, sondern unsere Existenz in der Welt.

Anders gesagt: Der Satz „x ist absurd“ ist kein Sachurteil, sondern ein Urteil der Urteilenden über sich selbst und ihre Einstellung zum Leben in der Welt. Die korrekte Form dieses Urteils ist deshalb nicht „x ist absurd“, sondern „Ich halte bzw. wir halten x für absurd“. Geurteilt wird nicht über x, sondern darüber, wie x sich den Urteilenden darstellt, und dieses Urteil wird nicht in der Perspektive der dritten, sondern der ersten Person gefällt. Grammatikalisch wird zwar in der dritten Person gesprochen („Das ist absurd“), aber logisch und rhetorisch spricht die erste Person („Ich halte bzw. wir halten das für absurd“). Die Pointe solcher Aussagen ist nicht, dass *etwas* absurd ist, sondern dass es *für mich* bzw. *für uns* so ist.

3. Philosophie und Theologie

Das ist die logische Tiefenstruktur vieler, wenn nicht aller philosophischen Aussagen. Sie reden nicht nur über etwas bzw. denken über etwas nach, sondern sie entfalten ein Involviertsein der Sprechenden bzw. Denkenden in das, wovon sie sprechen und über das sie nachdenken. Philosophische Anthropologie ist deshalb keine wissenschaftliche Theorie des Menschen, wie lebenswissenschaftliche Anthropologien biologischer, ethnologischer oder sozialwissenschaftlicher Provenienz, und philosophische Kosmologie ist keine faktenbasierte Theorie des Universums wie die wissenschaftliche Kosmologie. Sie spricht, wie Kant, anthropozentrisch von der „Erdenwelt“ als dem „Aufenthaltort der Menschen“ und entfaltet unsere erfahrungsgetränkte Sicht der Welt bzw. des Menschen aus der Perspektive der Lebenswelt, in der zwischen unserer Erfahrung, und dem, was wir erfahren, nicht streng unterschieden wird. Die Lebenswelt ist so, wie sie erlebt wird, und wie sie erlebt wird, so wird in ihr gelebt. Das expliziert die Philosophie kritisch, indem sie vor dem Hintergrund alternativer Möglichkeiten fragt, mit welchem Recht das geschieht, im Hinblick auf die Welt und im Hinblick auf die Menschen.

Anders die Theologie. Sie ist weder Erklärungswissenschaft noch religiöse Lebensweltpphänomenologie, und ihre Bildsprache ist auch nicht nur eine rhetorische Variante der Begriffssprache des philosophische Weltdiskurses. Sie spricht von der Welt als Schöpfung, versteht sie also theozentrisch als Wirkfeld Gottes und nicht nur anthropozentrisch als Aufenthaltsort der Menschen. Zur Schöpfung gehören viele andere Geschöpfe, nicht nur die Menschen, und Menschen leben in der Schöpfung nur richtig, wenn sie sich als Geschöpfe unter Geschöpfen in der Gegenwart des Schöpfers verstehen und verhalten. Dass sie das nicht tun, also anthropozentrisch die Schöpfung zu ihrem Aufenthaltsort, zu ihrer Welt, zum ihrem Wirkfeld verkürzen und verkehren, ist das Schöpfungs-drama, das die biblische Tradition erzählt und die theologische Schöpfungslehre entfaltet. Weil sie das aber eben unter Bedingung der Verkürzung der Schöpfung auf die Welt und ihre Anthropozentrik tut, ist sie selbst von dem betroffen, was sie entfaltet. Sie kann von der Welt *als* Schöpfung nicht deskriptiv im Wirklichkeitsmodus des Seins, sondern nur normativ im Möglichkeitsmodus des Sollens reden: die Welt ist nicht Schöpfung, sondern sie soll das werden, was sie als Schöpfung sein kann und sein soll. Und das heißt vor allem, dass sie nicht zum Wirkfeld der Menschen verkürzt wird, mit allen Folgen, die uns derzeit in Atem halten, sondern dass sie als Wirkfeld Gottes ernst zu nehmen ist.

Die theologische Schöpfungslehre bietet daher keine Theorie der Welt, wie sie ist, und keine Sicht der Welt, wie sie von uns erfahren wird, sondern ein Bild der Welt und des menschlichen Lebens, wie sie sein könnten und sollten. Sie ist eine Erkundung normativer Möglichkeiten, die deutlich macht, wie verkürzt unser Weltverständnis ist, wenn wir uns nur von unserem Erleben und Erfahren leiten lassen. Wir bleiben dann beim Wirklichen stehen und ignorieren das Mögliche, halten uns an das, was ist, aber achten nicht auf das, was sein könnte und sein sollte.

Diese Leerstellen füllen die Ideologien der Weltgeschichte, die aus den üblen Erfahrungen der Wirklichkeit – die Welt als *Wirtshaus*, *Zuchthaus*, *Tollhaus*, oder *Kloake* – die Gegenbilder einer Wunschwelt ableiten, in der nicht das gottgewollte Mögliche, sondern das menschlich Postulierte dominiert. Das Erwünschte tritt dann an die Stelle des Wirklichen, der Wunschtraum an die des Möglichen, das Wollen an die des Könnens und Sollens. Man entwirft ein Konstrukt der Welt, des Menschen, des Lebens als Gegenentwurf zur oft bitteren Erfahrungswirklichkeit, ohne nach den realen Möglichkeiten und existenziellen Bedingungen menschlicher Existenz in der Welt zu fragen. Das Wunschbild steht im Zentrum, nicht die

kritische Frage nach den Bedingungen, Herausforderungen, Aufgaben und realen Möglichkeiten menschlicher Existenz in der Welt.

Doch ist das kein Scheingegensatz? Was man gerne hätte und sein würde, mag ja etwas anderes sein als das, was man haben kann und werden sollte. Aber ist der Unterschied praktisch relevant? Möglich ist vieles, und nicht immer wird an der Wirklichkeit, die man überwinden will, unterschieden zwischen dem, was fragwürdig ist, und dem, was festzuhalten ist, wenn man nicht ins Irreale abdriften und den Boden unter den Füßen verlieren will. Wer die Wirklichkeit verändern will, muss zwischen dem, was abzubauen und zu vermeiden ist, und dem, was festzuhalten und fortzusetzen ist, zu unterscheiden lernen. Wer das nicht tut, ist ein weltfremder Träumer, auch wenn er das Beste für unsere Welt anstrebt.

4. Christliche Rede von der Schöpfung

Doch wie kann man zwischen idealistischen Wunschbildern und realistischen Utopien, romantischem Traum und kritischer Hoffnung unterscheiden? Wirklichkeitskritisch ist beides, aber auf gegenläufige Weise. Das erste flüchtet vor der Realität der Erfahrungswelt in eine erwünschte und erträumte Gegenwelt. Das zweite versteht den gegenwärtigen Zustand der Welt nur als Durchgangspunkt auf dem langen Weg des Werdens zu dem, was sie als Schöpfung sein kann, sein soll und sein wird. Beides gibt es auch in der christlichen Tradition. Im ersten Sinn ist die Rede von Gottes Schöpfung eine vielleicht verständliche, aber haltlose Illusion, die der Ideologiekritik der sich aufgeklärt dünkenden Moderne nichts entgegenzusetzen hat. So von Schöpfung zu reden, ist Opium für das Volk, von dem sich die Menschen befreien müssen, wenn das Leben besser werden soll.

Im zweiten Sinn dagegen verweist christliche Schöpfungsrede auf den realen Hoffnungshorizont der Welt, der über alle gegenwärtige Wirklichkeit hinausweist. Das setzt voraus, dass Gott und Gottesgedanke nicht zusammenfallen, sondern real unterschieden sind. Von Gott ist deshalb im Modus der Wirklichkeit und nicht nur im Möglichkeitsmodus des Als Ob und Vielleicht zu reden. Gottes Wirklichkeit ist aber kein Moment oder Aspekt der Wirklichkeit der Welt, sondern diese verdankt ihre Möglichkeit der Wirklichkeit Gottes. Schöpfungsrede spricht daher notwendig von Gott und ist nicht nur eine semantische Alternative zum Weltdiskurs – wo die Philosophie *Welt* sagt, sagt die Theologie *Schöpfung* –, weil sich die Wirklichkeit der Welt Gott verdankt, Gott als Gott aber in der Welt nicht in

Erscheinung tritt. Schöpfungsrede kann es nur im Modus der Hoffnung geben, weil sie an der Wirklichkeit der Welt nicht nur scheitern kann, sondern ständig scheitert. Wer die Welt Schöpfung nennt, sagt immer mehr, als sich an dieser ausweisen lässt. Nicht die Sehnsucht nach einer besseren Welt motiviert solche Schöpfungsrede, sondern die Zuversicht auf Gottes Schöpfermacht.

Die Hoffnung auf Gott ist aber etwas anderes als Flucht vor der Wirklichkeit. Sie ist keine Form des Eskapismus, sondern des Realismus. Die existenzielle Herausforderung ist nicht, werden zu können, was man will und sich wünscht, sondern zu werden, was man ist, auch wenn man noch nicht weiß, was es ist und sein wird. Realisten richten sich an der Wirklichkeit aus, nicht diese an sich. Zur Wirklichkeit gehört aber nicht nur das, was war und ist, sondern auch das vergangene Mögliche, das nicht mehr verfügbar ist, und das zukünftige Mögliche, das sich jetzt noch nicht absehen lässt. Und zur Wirklichkeit gehört Gott, der Schöpfer alles Möglichen, ohne den nichts wirklich und möglich sein könnte.

Wer auf Gott setzt, flüchtet sich daher nicht in einen Wunschtraum, sondern vertraut auf das unerschöpfliche Mehr der schöpferischen Liebe gegenüber allem Geschaffenen und künftigen Schaffen, ohne die es nichts Wirkliches und nichts Mögliches gibt. Nicht wer auf Gott setzt, lebt in einer Traumwelt, sondern wer meint, darauf verzichten zu können.

5. Reale Möglichkeit und Schöpfung

Weil sie von Gottes Wirklichkeit ausgeht, ist Theologie kein Fiktionsdiskurs, sondern eine normative Möglichkeitswissenschaft. Sie handelt nicht nur vom Möglichen, sondern vom *real* Möglichen, und nicht nur vom Wünschen, Möchten und Wollen, sondern vom Müssen, Können und Sollen. Real möglich ist aber nicht schon das, was sich an den jeweiligen Zustand der Welt anschließen lässt, ohne einen Widerspruch zu erzeugen, sondern von allem jeweils so Möglichen nur das, was mit Gottes Wesen und Willen vereinbar ist. Nur das ist nicht nur möglich (also prinzipiell oder hier und jetzt nicht unmöglich), sondern kann und soll geschaffen werden, ist also nicht nur ein *possibile*, sondern ein *factibile*, wie Thomas von Aquin sagte (vgl. ST I q. 25). Der Maßstab des real Möglichen ist der Wille des Schöpfers, nicht der Zustand der Schöpfung. Der Schöpfer aber ist die göttliche Wirklichkeit, ohne die nichts anderes möglich oder wirklich sein kann. Er bestimmt nicht nur, was sein kann, sondern was

sein soll. Die christliche Schöpfungstheologie entfaltet dementsprechend kein Wunschbild der Welt als Gegenentwurf zur realen Welt, sondern die eschatologische Utopie eines wirklich *menschlichen* Lebens in einer für alle Geschöpfe lebensfreundlichen Welt, die Gott verheißen hat. Die Welt soll nicht nur anders sein, als sie ist, sondern auch anders, als sie von sich aus werden kann oder von uns erträumt wird, nämlich so, dass der Schöpfer sie als gut beurteilen kann.

Theologie, die von Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf spricht, sagt damit immer *mehr* über die Welt und das Leben, als diese von sich aus zu sagen erlauben. Schöpfungsrede ist selbstinvolvierende Rede, sie bringt eine Einstellung zur Welt zum Ausdruck, die sich nicht an der Welt gewinnen lässt, sondern am Ort der Redenden bzw. Denkenden ihren Ankerpunkt hat. Nur wer sich selbst als Geschöpf versteht, kann auch die Welt als Schöpfung ansprechen, und man versteht sich nicht als Geschöpf, weil die Welt einem das aufdrängt, sondern weil Gott einem die Augen, den Verstand und das Herz dafür öffnet, dass man sich nicht selbst, anderen oder anderem verdankt, sondern Gott. Nirgends in der Erfahrungswelt lässt sich der Schöpfer aufweisen oder zwischen Geschöpfen und Nicht-Geschöpfen unterscheiden. Der Schöpfungsdiskurs aber spricht wesentlich vom Schöpfer und von Geschöpfen und ist nicht nur eine semantische Variante des Weltdiskurses. Im Weltdiskurs gibt es keine Geschöpfe, und der Schöpfungsdiskurs ist nicht nur eine semantische Variante des Weltdiskurses, sondern spricht von Gott. Gibt es überhaupt einen Grund, von Schöpfung zu reden, dann ist von allem, was nicht Gott ist, so zu reden, und der einzige gute Grund dafür ist, dass Gott es zu seiner Schöpfung macht, indem er sich als Schöpfer davon unterscheidet. Nicht die Welt erweist sich als Schöpfung, sondern der Schöpfer erweist sie so, indem er Menschen die Augen und die Herzen dafür öffnet, dass sie Geschöpfe sind. Schöpfungstheologie sagt damit stets mehr, als die Welt belegt. Sie spricht der Welt einen Sinn zu, den diese fortwährend enttäuscht, weil das, was ihr zugesprochen wird, sich an ihr nicht ausweisen lässt.

Theologische Rede von der Welt als Schöpfung trägt damit Züge des Absurden. Sie spricht vom Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf unter den Bedingungen einer Welt, die sich nicht als Schöpfung kennt und sich dagegen sträubt, das zu sein. Das erzeugt einen Widerspruch zwischen dem, was gesagt wird, und dem, was erfahren wird, den die Theologie nicht auflösen kann. Für viele ist die Rede von Gott und Schöpfung daher nicht unterscheidbar vom Kindertraum des Osterhasen oder vom Spötterkult

des Spaghettimonsters. Alles haltlose Mystifikationen ohne Anhalt an der Wirklichkeit.

Das gilt nicht nur für diejenigen, die – wie Kant sagt – „nach der Kanonik des Epikurs alles als leere Vernünftelei aus[]schlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann“ (1788: AA V, 120). Man muss kein engstirniger Empiriker sein, um theologische Gottes- und Schöpfungsrede für absurd zu halten. Wer auf Erfahrungsbelege besteht, kommt in Schwierigkeiten. Gott ist kein Erfahrungsdatum, und dass es keine Erfahrungsdaten gäbe ohne Gott, springt nicht in die Augen. Wer im Horizont der Welt denkt, wird immer nur auf Weltliches, aber nicht auf Gott oder Göttliches stoßen. Wer dagegen in der Orientierung an Gott lebt und denkt, wird überall Spuren Gottes in der Schöpfung finden. Unter Bedingungen der Welt auf Gott zu setzen, sieht wie Wunschdenken aus, unter Bedingungen der Schöpfung nicht auf den Schöpfer zu setzen dagegen wie Realitätsverweigerung. Wer Schöpfung sagt, sagt Schöpfer, und wer das nicht will oder kann, kann auch nicht ernsthaft von Schöpfung reden.

Zur Logik des Absurden gehört daher stets eine Hintergrundontologie. Sie zeigt sich an dem, was man für absurd erklärt. Womit die einen rechnen, damit können die anderen nichts anfangen. Entsprechend gegenläufig wird geurteilt. Hängt einem Wunschbild nach, wer die Welt als Schöpfung ansieht oder wer das nicht tut? Im ersten Fall erscheint es absurd, im Leben nicht auf Gott zu setzen, im zweiten Fall dagegen, das zu tun.

6. Absurde Existenz

Aber warum absurd? Aus mehr als einem Grund:

Zum ersten geht es um ein Problem, das sich nicht in neutraler Drittpersonperspektive, sondern nur in der Perspektive der ersten Person Singular oder Plural stellt. Es geht nicht um etwas Wahres oder Falsches, über das ein Beobachter entscheiden könnte, aber auch nicht um etwas Sinnloses, was weder wahr noch falsch sein kann, sondern um ein Streben nach Sinn, das immer wieder am Sinnwidrigen, Sinnlosen und Unsinnigen scheitert – und genau dadurch wieder in Gang gesetzt wird. Niemand kann leben, ohne nach Sinn zu streben, niemand kann das tun, ohne zu scheitern, und niemand kann scheitern, ohne es wieder zu versuchen, weil man nicht leben kann, ohne zu versuchen, dem Scheitern zu entkommen. Streben,

scheitern und es erneut versuchen gehören alle zum Vollzug eines Lebens, und dieser Vollzug findet immer in der ersten Person statt.

Als Vollzugsphänomen in der ersten Person hat das Absurde – das ist das Zweite – seinen Ort im Leben und nicht nur im Reden über das Leben oder im Versuch, das Leben zu verstehen. Im Leben aber gibt es Herausforderungen, die gelegentlich auftreten, und Herausforderungen, die immer da sind, ob man sie beachtet und thematisiert oder nicht. Treten Absurditätserfahrungen bei Gelegenheitsphänomenen auf, dann kann man sich wundern oder ärgern, sie auf sich beruhen lassen und sich wieder anderem zuwenden. Ist das Absurde aber ein Existenzphänomen, dann kann man so nicht mit ihm umgehen, weil es immer auftritt, was immer man auch tut.

Eben das macht Camus am Sisyphosmythos deutlich. Selbst wenn man beiseite lässt, dass es eine Strafe ist, der man sich nicht entziehen kann, geht es um ein Bemühen, dem sich keiner entziehen kann, der lebt, das sich aber auch nicht zum Abschluss bringen lässt, solange man lebt, weil man es immer wieder neu in Angriff nehmen muss. Ist es nur sinnlose Mühe, was hier beschrieben wird? Oder ist es ein sinnstiftendes Tun, wie es Camus nahelegt, wenn er meint, dass wir uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen müssen?⁴

Viele sind Camus gefolgt, aber es geht nicht um ein Entweder/Oder zwischen Sinnlosigkeit und Sinnstiftung. Es geht um eine Existenzbewegung mit zwei gegenläufigen Komponenten, dem Hinaufrollen des Felsens und dessen Herabrollen, die keine dritte Position erlauben – kein Liegenbleiben des Felsens am Gipfel, kein Wiederhinabstoßen, kein Pausieren, um einmal auszuruhen, aber auch kein Überstieg in ein Jenseits von Sinnlosigkeit und Sinnstiftung, das der Spannung der gegenläufigen Dynamik des Lebens zu entkommen ermöglichte. Als Parabel auf das Leben taugt der alte Mythos nur, wenn es zum ständigen Hinaufrollen und Herabrollen des Felsens keine Alternative gibt. Jeder vollzieht diese Bewegung, ständig, ohne Ende, solange er lebt. Das Hinaufrollen ist eine Aktivität des Menschen, eine in sich sinnvolle Handlung, die sein Leben prägt. Das Herabrollen aber ist keine Handlung, sondern ein Ereignis ohne Sinn und Zweck, das den Menschen als Widerfahrnis immer wieder betrifft und ihn immer wieder zum Handeln veranlasst und nötigt. Aus beidem besteht das Leben: aus mehr oder weniger sinnvollen Handlungen, die wir vollziehen, und aus sinnfreien Ereignissen, die uns widerfahren. Beides lässt sich nicht auf nur

4 „Il faut imaginer Sisyphe heureux.“ (Camus 1942:112).

eines reduzieren: Nicht alles im Leben ist sinnbestimmte Handlung, und nicht alles im Leben ist sinnfreies Ereignis. Beides prägt das Leben, in unterschiedlicher Mischung.

Existenziell ist das Absurde deshalb kein Gelegenheitsphänomen. Es charakterisiert die menschliche Existenz stets, was immer man tut oder lässt. Unsere Existenz ist absurd, weil wir anderes Leben brauchen, um leben zu können, und nicht leben können, ohne anderes Leben zu zerstören: *Wer leben will, muss töten*; weil wir nicht leben können, ohne nach Sinn zu streben, aber neuen Sinn nur aufbauen können, indem wir alten Sinn abbauen: *Nach Sinn zu streben ist immer auch ein Beitrag zur allgemeinen Verunsicherung*; weil unser Leben nicht nur aus Handlungen besteht, die Sinn haben, sondern immer auch aus Ereignissen, die keinen Sinn haben: *Wer alles verstehen will, wird scheitern*. Die Liste ist leicht zu erweitern. Kaum zu bestreiten aber ist die Tatsache, dass das Leben absurde Züge hat, weil wir aufbauen, indem wir abbauen, was wir aufbauen, wir können nicht leben, ohne nach Sinn zu fragen, wir problematisieren den Sinn, der uns zum Fragen bewegt, und wir stellen jede Antwort wieder in Frage.

7. Vollzug vs. Narrativ

Auch wenn es gelegentlich Sinn im Leben gibt, hat das Leben insgesamt keinen Sinn. Keinen offenkundigen, aber auch keinen verborgenen, den man aufdecken könnte. Jeder Mensch lebt, wie er lebt, und das lässt sich erzählen. Man kann erzählen, was Menschen tun und erleiden, was sie bewirken und was ihnen widerfährt, was ihnen gelingt und wo sie scheitern. Erzählen gehört zum Leben. Aber das Leben selbst ist keine Erzählung, sondern schafft allenfalls Anlässe für Narrative. Erzählungen haben Lücken, sie lassen aus, was auch dazu gehört, sagen manches, aber nicht alles, was sich sagen ließe. Das Leben hat Brüche und Sackgassen, in diesem Sinn aber keine Lücken, es lässt nichts aus, was zu ihm gehört, auch wenn es in tiefe Abstürze oder ekstatische Höhen führt. Wir leben niemals nur auf Probe, wir können nichts rückgängig machen, und wir können es nicht unterbrechen, nicht für einige Zeit aussetzen oder es noch einmal von vorne versuchen. Unser Leben hat seine Einheit in der Kontinuität seines Vollzugs, nicht in der Erzählung oder Erzählbarkeit dieses Vollzugs. Man kann auch von denen erzählen, die nicht mehr oder noch nicht leben. Man kann erzählen, was man nicht erlebt hat. Man kann nicht alles erzählen, was man durchlebt hat. Und man kann erleben, was andere erzählen. Aber

keine Erzählung eines Lebens kann dessen Vollzug ersetzen. Man muss leben, um erzählen zu können, und man kann leben, ohne davon zu erzählen. Aber zu leben und ein Leben zu erzählen bleiben immer verschieden.

Man muss daher unterscheiden: Das Leben hat keinen Sinn, aber man kann sinnvoll leben, seinem Leben also für eine gewisse Zeit und in einer gewissen Hinsicht einen Sinn geben, und man kann sinnvoll über das Leben reden oder von ihm erzählen. Wir erleben unser Leben und können erzählen, was wir erleben. Aber unser Handeln und Erleben sind nicht koextensiv mit unserem Leben, und unsere Erzählungen auch nicht. Wir können mehr erzählen als wir erlebt haben (wir sind phantasiereiche Wesen). Wir können mehr erleben, als sich in unserem eigenen Leben ereignet (wir sind empathische und mitfühlende Wesen, die miterleben können, was andere erleben). Wir können nicht alles erzählen, was wir durchleben (der Anfang und das Ende unseres Lebens sind uns unzugänglich). Aber wir können nur erleben, handeln und erzählen, wenn und solange wir leben, also weder vor dem Beginn noch nach dem Ende unseres Lebens. Zu leben ist eines, unser Leben zu erzählen ein anderes.

8. Logik, Komik und Tragik des Absurden

Sich dessen bewusst zu werden, ist der Anfang der Einsicht in den Zusammenhang der Logik, Komik und Tragik des Absurden. Absurd ist das Leben nicht, weil es sinnlos ist, sondern weil sich zwischen dem Leben, Erleben und Erzählen des Lebens unvermeidlich Sinn-Paradoxe einstellen. Nicht alles im Leben ist sinnlos, aber auch nicht alles ist sinnvoll. Es gibt sinnvolles Handeln, sinnwidrige Widerfahrnisse und sinnlose Ereignisse. Das Leben ist voller Widersprüche und Gegensätze. Menschen streben nach Sinn, um sich im Leben orientieren und ihr Leben sinnvoll gestalten zu können. Sie schaffen sich Sinninseln im Sinnlosen, aber sie können nicht verhindern, dass das immer wieder scheitert, weil das Streben nach Sinn das Leben nicht sinnvoll macht, sondern den Widerspruch zwischen Sinn und Unsinn, Nichtsinn und Widersinn im Leben heraustreibt. Man will verstehen, und sieht immer deutlicher, was man alles nicht versteht. Es ist die existenzielle Logik des Absurden, dass man den Sinn-Widerspruch, den man auflösen will, gerade dadurch erzeugt, dass man ihn auflösen will. Das Streben nach Sinn scheitert, weil es den Widerspruch zwischen Sinn und Widersinn nicht überwindet, sondern steigert. Existenzwidersprüche sind Sinn-Widersprüche, die sich nicht ausräumen lassen. Es ist daher ver-

gebens, sie ausräumen zu wollen. Man kann nur seine Einstellung zu ihnen verändern. Darum geht es bei der Komik des Absurden. Durch unpassende Überspitzung und widersinnige Übertreibung von Sinn-Spannungen bringt sie zum Lachen und das distanziert vom Ernst des eigenen Verflochtenseins in die Existenzprobleme. Statt zu leiden, muss man lachen, und statt zu verzweifeln, lacht man über sich selbst. Sich so von den unvermeidlichen Sinnwidersprüchen des Lebens zu distanzieren, schafft die Möglichkeit, sich differenziert zu ihnen zu verhalten. Man ist ihnen nicht mehr einfach ausgeliefert, sondern man kann – in gewissem Rahmen – seine Einstellung zu ihnen wählen.

Die Pointe der Komik des Absurden besteht also nicht darin, das, was sich nicht vermeiden lässt, doch als vermeidbar vorzugaukeln. Sie besteht auch nicht darin, die Existenzparadoxien menschlichen Lebens zu verharmlosen. Sie zielt vielmehr auf die Einsicht, dass es im Leben Probleme gibt, die wir nicht auflösen können, selbst wenn wir es wollten. Wir vernichten Leben, um leben zu können; wir eignen uns andere Kulturen an, um unsere eigene Kultur zu schaffen; wir wollen unser Dasein in transhumanem Überschwang auf Dauer stellen, und zerstören dazu unser Menschsein, also das, was uns zu Menschen macht. Wer hier lacht, verschluckt sich an seinem Lachen, weil er sich lachend von dem distanziert, was er nicht loswerden und von dem er sich nicht absetzen kann. Die Pointe der Komik des Absurden ist die Einsicht, dass wir mit Existenzparadoxien konfrontiert sind, die wir nicht auflösen können, sondern mit denen wir leben müssen.

Die Komik des Absurden treibt so die Tragik des Absurden heraus. Das Absurde hat keine Lösung für die Paradoxien anzubieten, die es aufdeckt und auf die es hinweist. Seine Komik entpuppt unsere Tragik, weil die Distanzierungsstrategie der Komik des Absurden zeigt, dass wir die Paradoxien unserer Existenz bemerken, sie aber nicht überwinden können. Jeder Versuch, das zu tun, bestätigt sie. Die Vernichtung anderen Lebens lässt sich nur beenden, indem wir unser Leben beenden. Die Aneignung anderer Kulturen können wir nur vermeiden, indem wir darauf verzichten, als Menschen leben wollen. Die Leiden des Lebens enden nicht im Leben, sondern nur mit dem Leben. Die Komik des Absurden überlässt uns der Tragik, immer wieder das tun zu müssen, was wir nicht tun wollen, um es nicht tun zu müssen. Der Versuch, den Paradoxien unserer Existenz zu entgehen, scheitert an der Logik, Komik und Tragik des Absurden. Er führt nur tiefer in diese Paradoxien hinein, aber nicht aus ihnen heraus.

9. Theologische Alternativen

Bietet der Glaube oder die Theologie einen Ausweg? Ja, aber einen anderen als man meist meint. Die Theologie hat keinen Zauberschlüssel, um die Existenzparadoxien zu überwinden und kontrafaktisch einen Sinn zu erschließen, wo es keinen gibt oder zu geben scheint. Zwar wird immer wieder Gott ins Spiel gebracht, um der Welt und dem Leben einen Sinn zuzusprechen, den sie von sich aus nicht aufweisen, aber das führt selten weiter als zu dem Postulat, es gebe einen Sinn, auch wenn man ihn nicht erfassen kann. Doch ein Sinn, der sich nicht erfassen lässt, ist kein Sinn. Und ein Sinn, den nur Gott erfassen kann, ist ein sinnfreies Postulat, weil Gott keinen Sinn benötigt, um sich in der Schöpfung zu orientieren, und die Geschöpfe sich in der Schöpfung nicht orientieren können, wenn diese einen Sinn hat, den nur Gott kennt.

Christliche Theologie beansprucht daher nicht, dass sie trotz allen Widersinns in der Welt und im Leben einen Sinn der Welt oder des Lebens kennt, den andere nicht kennen. Sie verweist vielmehr auf den Glauben, durch den Geschöpfe im Leben des Schöpfers verankert sind und an diesem partizipieren. Aber was genau heißt das?

Wird der Glaube epistemisch oder kognitiv verstanden, dann heißt das: Der Glaube erschließt nicht den Sinn der Welt als Schöpfung, sondern gibt Teil am Schöpfungsverständnis des Schöpfers. Doch der Schöpfer *schafft* die Welt, und wenn er etwas versteht, dann ist es nicht die Welt, sondern sein Schaffen. Nicht was er bewirkt, hat einen Sinn, sondern sein Wirken: Es verfolgt ein Ziel, wirkt also etwas ganz Bestimmtes und nicht nur irgend-etwas Mögliches. Nur wo etwas auch nicht oder anders hätte sein können, kann ihm Sinn zugesprochen werden. Das aber gilt im Schöpfungskontext nicht für die Welt, sondern nur für Gott. Gott hätte auch nicht Schöpfer sein können, aber die Welt hätte nie etwas anderes sein können als Gottes Schöpfung. Wäre sie nicht Gottes Schöpfung, dann wäre sie nicht etwas anderes, sondern es gäbe sie nicht. Als Schöpfung hat sie keinen Eigensinn, der sich ohne Rekurs auf Gott verstehen ließe. Sie ist das Feld von Gottes Wirken: Was Gott will, ist ihr Sinn.

Gottes Wille aber lässt sich nicht an der Welt ablesen, sondern erschließt sich in Kreuz und Auferweckung als die Schöpfermacht, Leben aus Tod, Gutes aus Üblem, Sein aus Nichtsein zu schaffen. Es ist der fundamentale Wechsel vom Tod zum Leben, der deutlich macht, was Gott will: Nichts, was wir tun könnten, sondern ein Leben, das nur er möglich macht, durch das, was er uns gibt. Es geht um ein anderes Leben, nicht nur um ein

besseres Verstehen des Lebens. Es ist eines, nicht alles verstehen zu können (also am Sinnlosen zu scheitern), ein anderes, nicht alles verstehen zu müssen (also mit Sinnlosem leben zu können), weil nicht das eigene Verstehen, sondern das Urteil Gottes über das Gelingen oder Misslingen des Lebens entscheidet. Nicht, ob wir unserem Leben einen Sinn geben oder abgewinnen können, ist deshalb entscheidend, sondern was Gott aus ihm macht.

Hier kommt der Glaube ins Spiel – nicht kognitiv als eine Schwachform des Wissens, sondern fiduzial als eine Starkform des Vertrauens. Er ist kein Sinndetektor, der auch dort noch Sinn findet, wo es keinen gibt, auch keine kognitive Teilhabe am Wissen des Schöpfers, sondern die Gottesgabe einer Lebenseinstellung, die zum Ertragen von Sinnlosigkeit und Widersinnigem befähigt, weil sie Kraft und Zuversicht gibt, im Leben und Sterben auf Gottes Gegenwart zu setzen. Glaubende kennen keinen Sinn der Welt, der nur ihnen erschlossen wäre. Sie leben in derselben Erfahrungswelt wie die Nichtglaubenden, die sie ja immer auch selbst sind. Aber sie verstehen sie nicht nur anthropozentrisch als Welt, sondern theozentrisch als Schöpfung, weil sie auf den Schöpfer setzen und sich selbst als Geschöpfe bekennen. Es gibt keine Schöpfung ohne Schöpfer, und es gibt keine Anerkennung des Schöpfers, ohne sich selbst als Geschöpf zu verstehen. Der Dual von Mensch und Welt muss zur Triade von Gott, Mensch und Welt erweitert, von einem anthropozentrischen also zu einem theozentrischen Standpunkt gewechselt werden, wenn ernsthaft von Schöpfung gesprochen werden soll. Erst Gottes Beziehung zur Welt erschließt diese als Schöpfung. Von Gottes Beziehung zur Welt aber kann nur reden, wer sich selbst als Gottes Geschöpf versteht. Hier muss man ansetzen, wen man von Schöpfung spricht, nicht bei der Welt, in der man mehr oder weniger sinnvoll leben kann. Gottes Urteil entscheidet über das Leben, nicht unsere bruchstückhafte Einsicht.

Wir müssen daher hermeneutisch und theologisch unterscheiden: Von der *Welt* zu reden, ist eines; von der *Schöpfung* zu reden, ein anderes; und von der Welt *als* Schöpfung zu reden, ein Drittes. Das erste orientiert sich an der Leitunterscheidung von *Ich und Welt*; das zweite an der Leitunterscheidung von *Schöpfer und Geschöpf*; das Dritte konkretisiert die Unterscheidung von Ich und Welt im Licht der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf als die Triade von *Schöpfer, Geschöpf (Ich) und Schöpfung (Welt)*. Vom Schöpfer ist dabei in der zweiten Person die Rede (Du), vom Geschöpf in der ersten Person (Ich/Wir), von der Schöpfung in der dritten Person (Es).

Diese Perspektivenkombination ist entscheidend für die christliche Schöpfungstheologie. Nur in der Perspektive der ersten Person (Ich/Wir) kann von Schöpfung gesprochen werden, also nur, wenn man sich selbst als Geschöpf versteht: *Ich bin Dein Geschöpf*. Als Geschöpf aber versteht man sich nur im Gegenüber zum Schöpfer, auf den sich das Ich bzw. Wir in der zweiten Person als Du bezieht: *Du bist mein/unser Schöpfer*. Auf die Welt als Schöpfung in der dritten Person (ES) dagegen beziehen wir uns nie direkt, sondern immer nur vermittelt über den Schöpfer (das Dritte!): *Alles ist Deine Schöpfung*.

Dadurch ist es im Ansatz ausgeschlossen, Schöpfer und Schöpfung zu verwechseln, vom Schöpfer also in der Drittpersonperspektive der Schöpfung oder in der Erstpersonperspektive des Geschöpfes zu sprechen. Gott ist gegenüber dem Geschöpf und der Schöpfung stets ein Drittes, von dem weder in den Erstperson-Kategorien des Geschöpfes noch in den Drittperson-Kategorien der Schöpfung sachgerecht gesprochen werden kann, sondern nur in der Zweitpersonkategorie des schöpferischen Du, die die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung wahrt. Gott ist weder ein Ich unter anderen noch ein Es in der Welt, sondern derjenige, ohne den es weder ein Ich noch eine Welt geben könnte. Er ist der Schöpfer, alles andere seine Schöpfung. Anders als die Rede von der Welt ist die Rede von der Schöpfung daher abhängig von der Zweitpersonperspektive auf den Schöpfer und der Erstpersonperspektive des Geschöpfes. Nur wer sich als Geschöpf versteht, kann ernsthaft von der Welt als Schöpfung reden, und als Geschöpf versteht man sich nur, wenn man Gott als seinen Schöpfer versteht. Das Argumentationsgefälle ist also eindeutig: vom Schöpfer über das Geschöpf zur Schöpfung, nicht von der Welt zu Gott, vom Ich zu Gott oder von der Welt über das Ich zu Gott.

Sich als Geschöpf oder die Welt als Schöpfung zu bezeichnen, geht also immer über das hinaus, was man erlebt und erfährt. Es lässt sich nicht aus den Sinn- oder Sinnlosigkeitserfahrungen des Lebens entwickeln. Es gibt keinen haltbaren Schluss von „Ich habe mich nicht selbst ins Dasein gebracht“ auf „Gott hat mich geschaffen“. Nur das Umgekehrte gilt: „Wenn Gott mich geschaffen hat, dann habe ich mich nicht selbst ins Dasein gebracht“.

10. Mit Absurdem leben

Sobald Gott ins Spiel kommt, verändern sich die Argumentationsmöglichkeiten und das Argumentationsgefüge. Das zeigt sich auch am Umgang mit den Sinnparadoxien des Absurden. Man kann sie nicht weglachen. Sie bleiben. Wie aber kann man mit ihnen leben?

Wer lebt, erlebt, wie er lebt und baut so am Sinn seines Lebens. Das kann man erzählen. Aber die Geschichten unseres Lebens sind stets etwas anderes als unser Leben. Jede Geschichte eines Lebens lässt vieles aus, nicht nur, was andere Geschichten erzählen könnten, sondern auch was keine Geschichte erzählen kann. Jedes Leben ermöglicht Narrationen und Gegennarrationen, aber keines ist selbst eine Narration. Narrationen haben Lücken, ohne die sie keinen Sinn hätten. Sie blenden vieles aus, um manches erzählen zu können. Das Leben nicht. Es hat Anfang und Ende, es nimmt seinen Lauf, es hat seine Wahrheit, aber es hat keinen Sinn.

Sinn ist das, was wir aus etwas machen, Wahrheit das, was es vor und für Gott ist. Um sein Leben sinnvoll erzählen zu können, muss man vieles auslassen. Das wird damit aber nicht ausgelöscht. Das Ausgelassene, das Sinnlose und das Widersinnige bleiben vielmehr eine ständige Bedrohung. Keine Sinnerzählung kann sie aus dem Weg räumen. Die unerbittliche Logik des Absurden hat hier alles im Griff, weil unser Streben nach Sinn durch die Welt und das Leben fortwährend enttäuscht wird.

Es hilft wenig, dieser Enttäuschung dadurch entkommen zu wollen, dass man sie zum Glück des Lebens erklärt. Das Lob der Sinnlosigkeit gibt dem Leben keinen Sinn, und man wird nicht dadurch ein glücklicher Mensch, dass man sein Unglück preist. Das unterschätzt die Korruptionsmacht des Widersinnigen und verharmlost die Übel, die sie anrichtet. Überwinden lässt sich die Sinnlosigkeit nicht, solange man nach Sinn strebt, und verharmlosen sollte man sie nicht, wenn einem das eigene Leben und das Leben anderer nicht egal ist. Das Ziel kann nur der Versuch sein, mit der Sinnlosigkeit des Lebens zu leben, ohne ihr das Leben und seine Wahrheit zu überlassen.

Eben darum geht es bei der Hoffnung des Glaubens. Wer auf Gott und die Wahrheit seines Lebens vor Gott setzt, muss sich nicht mit der Sisypusarbeit der Überwindung von Sinnlosigkeit durch das Schaffen oder Entdecken von Sinn abfinden oder sein Scheitern in Münchhausenmanier zum Sinn des Lebens erklären. Er kann vielmehr gelassen und zuversichtlich das tun, was zu tun ist und sich tun lässt, ohne dem einen höheren Sinn zuzuschreiben oder mehr von ihm zu erwarten, als es verdient, und

er kann hoffen, mit dem unvermeidlichen Sinnlosen und Widersinnigen im Leben leben zu können, ohne an ihm zu verzweifeln. Entscheidend ist nicht das, was wir aus unserem Leben machen, sondern was Gott aus ihm macht. Nicht wir sorgen dafür, dass unser Tun und Lassen Gutes bewirkt, sondern Gott sorgt dafür, dass gut ist, was wir bewirken. Wir können und sollen uns bemühen, Gutes zu tun oder wenigstens Übles zu vermeiden. Aber wir sollen und können es nicht uns zuschreiben, wenn aus dem, was wir tun oder nicht tun, etwas Gutes wird. Wir haben es nicht in der Hand, denn wir haben keine Kontrolle über die üblen Wirkungen unserer guten Taten oder die guten Wirkungen unserer bösen Taten. Wir sind nicht die Herren des Lebens, aber auch nicht nur die Opfer unserer Umstände. Wir sind verantwortlich für das, was wir verantworten können, aber nicht für das, was zu bewirken nicht in unserer Macht liegt.

Das Streben nach Sinn ist unerlässlich, um sich im Leben orientieren und das Leben gestalten zu können. Aber es scheitert immer wieder daran, dass im Leben vieles geschieht, was nicht sinnvoll ist, und das Leben insgesamt keinen Sinn hat, nach dem man streben könnte. Das Streben nach Sinn wird vielmehr absurd, wenn man durch die Arbeit am Sinn das Erleben von Sinnlosigkeit nicht abbaut, sondern steigert. Wir können unserem Leben nicht gegenübertreten und es von außen betrachten. Wir können nur von innen an ihm arbeiten. Das lässt alle Arbeit gegen die Sinnlosigkeit scheitern, und es verstellt uns den Blick auf die Wahrheit unseres Lebens. Diese lässt sich nicht in diesem, sondern nur in Gottes Urteil über unser Leben finden. Wir können nach Sinn streben, aber unser Leben nicht wahr machen. Dass kann, wenn überhaupt, nur Gott. Darauf zu vertrauen, setzt nicht voraus, dass das Leben sinnvoll ist, sondern dass Gott es nimmt, wie es ist, und es so gelten lässt, wie er es beurteilt und wozu er es macht. Deshalb richtet sich der Glaube auf Gott und seine Wahrheit, die frei macht, und nicht auf das Leben und seinen Sinn, der sich nicht finden lässt. Sinnvolles und Sinnloses im Leben vergehen, seine Wahrheit aber bleibt, und über diese entscheiden nicht wir, sondern Gott.

Wer auf Sinn setzt, wird am Sinnlosen scheitern, weil wir nicht Herren unseres Lebens sind und weder die üblen Folgen unserer guten Taten noch die guten Folgen unserer üblen Taten unter Kontrolle haben, von dem, was sonst in der Welt geschieht ganz zu schweigen. Wer dagegen auf Gott setzt, kann hoffen, dass im Leben mehr Gutes geschieht, als sich aufweisen lässt, weil Gott in ihm am Werk ist. Das ändert nichts an der Wirklichkeit des Widersinnigen und Sinnlosen im Leben. Und es entbindet uns nicht von der Verantwortung, alles in unserer Macht Stehende zu tun, um Böses

zu verhindern und einzudämmen und Gutes zu ermöglichen und zu befördern. Aber auch wenn wir immer wieder scheitern werden, hält es die kontrafaktische Möglichkeit offen, dass auch aus Üblem und Scheitern Gutes und Neues entstehen kann und man nicht sein Unglück als Glück ausgeben muss, um als glücklich zu gelten. Wer auf Gott, die Quelle alles Möglichen, setzt, muss sich nicht mit der Dialektik des Absurden begnügen, die bei den Enttäuschungserfahrungen des Wirklichen stehen bleibt. Wirkliches vergeht, aber Mögliches bleibt. Auf Gott und die Möglichkeit des Guten zu hoffen, ist allemal die bessere Option, als einen Sinn zu suchen, der sich nicht finden lässt. Oder kurz und knapp gesagt: Lachen ist gut, Beten ist besser.

Literaturverzeichnis

- Camus, Albert: *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*. Nouvelle édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka. Paris 1942, Édition électronique réalisée par Charles Bolduc : [<https://www.anthropomada.com/bibliotheque/CAMUS-Le-mythe-de-sisyphe.pdf>] (Letzter Zugriff: 26.4.2025).
- Hamer, Thom: *A Critique of Humoristic Absurdism: Problematicizing the Legitimacy of a Humoristic Disposition Toward the Absurd*. Utrecht 2020: [<https://philarchive.org/archive/HAMACO-13>] (Letzter Zugriff: 26.4.2025).
- Hamer, Thom: *Metamodern Absurdism: What is Metamodern Absurdism?*, in: ders.: *A Critique of Humoristic Absurdism*. Utrecht 2020, 141-154.
- Kant, Immanuel: *Das Ende aller Dinge*, AA VIII, 331, in: *Berlinische Monatsschrift* 24 (1794), 495-523.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, III: *Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen*, in: *Kants Gesamelte Schriften*. Band 5. Berlin 1788.
- Malkus, Jan-Lukas: *Die Philosophie des Absurden: Skeptischer Ursprung und depressive Wirkung*. Norderstedt 2021.
- Pözlner, Thomas: *Absurdism as Self-Help: Resolving an Essential Inconsistency in Camus Early Philosophy*, in: *Journal of Camus Studies* (2014), 91-102.
- Pözlner, Thomas: *Wie schlüssig ist Albert Camus' frühe „Logik des Absurden“?*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 41 (2016), 59-76: [<https://philarchive.org/archive/PLZWSI>] (Letzter Zugriff: 26.4.2025).
- Surhone, Lambert M. et al. (Hg.): *Absurdismus: Philosophie, Universum, Existentialismus, Nihilismus, Søren Kierkegaard, Albert Camus, Susan F. Beau*. Bassin 2010.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, Band 1, hrsg. von der Commissio Leonina. Rom 1888.