



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Recht oder Gnade? Zur Debatte über die Todesstrafe bei Albert Camus, François Mauriac und Gustav Radbruch

Verfasst von / submitted by

Martin Holzmann

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2018 / Vienna, Juli 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt
degree programme code as it appears
on the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. DDr. Hans Schelkshorn

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam, et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent.

(Confessiones X, 27)

Meinen Heidelberger Freunden

Vorwort

An dieser Stelle gilt es Dank zu sagen. Zu allererst meinem Betreuer Prof. DDr. Hans Schelkshorn, der zunächst meine Begeisterung für Camus geweckt und mich dann durch diese Arbeit begleitet hat und sehr bereitwillig auf meine Vorschläge und Ideen eingegangen ist. Weiterhin auch fr. Gabriel J. Theis OP, P. Peter Rinderer SDB und meiner Mutter Maria Holzmann für Hinweise und Verbesserungsvorschläge, sowie meinem Bruder Matthias Holzmann für Hilfestellungen bei der Umschiffung französischer Sprachklippen. Schließlich auch noch den Dominikanerinnen des Corpus Christi Monastery in Menlo Park, CA und den Mitbrüdern von St. Albert the Great Priory in Oakland, CA für ihr Gebet und ihre alltägliche Unterstützung beim Abfassen der Arbeit.

Wien, im Juli 2018

Inhaltsverzeichnis

A.	Einleitung	8
B.	Hauptteil	11
1.	Albert Camus	11
1.1.	Biographie und Werk	11
1.2.	Philosophische Grundlegung	13
1.2.1.	Albert Camus – Ein Philosoph?	13
1.2.2.	Die Philosophie des Absurden	15
1.2.3.	Der Mensch in der Revolte	17
1.2.4.	Die Frage der Gerechtigkeit.....	19
1.2.5.	Fazit.....	20
1.3.	Die Debatte Mauriac – Camus	20
1.3.1.	François Mauriac – Person und Werk.....	21
1.3.2.	Exkurs: Camus und das Christentum.....	22
1.3.3.	Die Kollaboration und die Säuberungsprozesse	25
1.3.4.	Die Debatte: Combat – Le Figaro	27
1.3.4.1.	Camus als Autor bei Combat.....	27
1.3.4.2.	Die Auseinandersetzung zwischen Camus und Mauriac	28
1.3.4.3.	Der Fall Brasillach	41
1.3.4.4.	Das Ende der Debatte: Der Vortrag bei den Dominikanern	42
1.3.5.	Fazit.....	44
1.4.	Die Todesstrafe	45
1.4.1.	Vorbemerkungen.....	45
1.4.2.	Betrachtungen zur Todesstrafe	46
1.4.2.1.	Hintergrund.....	46
1.4.2.2.	Der Inhalt des Aufsatzes	47
1.4.3.	Fazit und Deutung	54
1.5.	Die Briefe an einen deutschen Freund	55
2.	Gustav Radbruch	60
2.1.	Biografisches	61
2.2.	Rechtsphilosophische Grundlagen.....	62
2.3.	Radbruchsche Formel	65
2.4.	Auseinandersetzung mit den Nürnberger Prozessen.....	69
2.5.	Die Todesstrafe	71
2.6.	Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade.....	75
3.	Vergleichslinien zwischen Camus, Mauriac und Radbruch.....	77

3.1.	Die Säuberungsprozesse	77
3.2.	Das Rückwirkungsverbot	78
3.3.	Die Todesstrafe	79
3.4.	Gerechtigkeit und Gnade	80
3.5.	Fazit	81
4.	Verbindungen zu anderen Disziplinen	81
4.1.	Theologische Relevanz	81
4.2.	Politische und gesellschaftliche Fragen	84
C.	Schluss	86
D.	Literatur	88
1.	Primärquellen	88
2.	Sekundärquellen	89
E.	Abstract	93

A. Einleitung

„In der heutigen Zeit ist die Todesstrafe unzulässig, so schwer das Verbrechen des Verurteilten auch sein mag. Sie ist eine Verletzung der Unantastbarkeit des Lebens und der Würde der menschlichen Person, die dem Plan Gottes hinsichtlich des Menschen und der Gesellschaft sowie seiner barmherzigen Gerechtigkeit widerspricht und die Angleichung an jedes gerechte Ziel der Strafen verhindert. Sie schafft keine Gerechtigkeit für die Opfer, sondern schürt Rache.“¹

Diese Worte schrieb Papst Franziskus 2015 an den Präsidenten der Internationalen Kommission gegen die Todesstrafe. Eine für einen Papst nicht selbstverständliche Aussage: Zwar gab es seit Papst Johannes Paul II. vermehrt Wortmeldungen für eine Ächtung der Todesstrafe, dennoch schließt der Katechismus der Katholischen Kirche in der Nr. 2266² die Todesstrafe als letztes Mittel nicht aus. Mittlerweile ist innerkirchlich hierüber eine Diskussion entbrannt. Papst Franziskus hat wiederholt seine Ablehnung der Todesstrafe ausgedrückt und wünscht den Katechismus dahingehend zu ändern.³ Auf der anderen Seite haben sich Autoren zu Wort gemeldet, die sich unter Berufung auf die Offenbarung und die Tradition der Kirche gegen eine Ächtung der Todesstrafe aussprechen.⁴

Die Todesstrafe hat seit jeher die Gemüter erregt und zu in verschiedenen Epochen haben die Menschen unterschiedliche Positionen hierzu vertreten. Miteingeschlossen war immer die Frage, wie Recht und Gerechtigkeit zu verstehen sind und wie ihr Verhältnis zu Gnade und Barmherzigkeit zu denken sei. Über die Grenzen von Glaubensrichtungen und philosophischen Strömungen hinweg entstanden Allianzen für und wider die Todesstrafe und manche Denker änderten im Laufe ihres Lebens ihre Meinung. Hochkonjunktur haben diese Fragen immer dann, wenn es angesichts von großem Leid oder ungerecht scheinenden Entscheidungen zu einem öffentlichen Diskurs darüber kommt.

¹ FRANZISKUS, Schreiben an den Präsidenten der Internationalen Kommission gegen die Todesstrafe 20. März 2015, URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150320_lettera-pena-morte.html (Stand: 23. Februar 2018).

² Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2266, URL: <http://www.vatican.va/archive/DEU0035/P86.HTM> (Stand: 8. Mai 2018).

³ Vgl. FRANZISKUS, Ansprache des Heiligen Vaters Papst Franziskus zum 25. Jahrestag der Veröffentlichung des Katechismus der Katholischen Kirche 11. Oktober 2017, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171011_convegno-nuova-evangelizzazione.html (Stand 23. Februar 2018).

⁴ Exemplarisch hierzu: FESER, Edward/BESSETTE, Joseph M., By Man Shall His Blood Be Shed. A Catholic Defense of Capital Punishment, San Francisco 2017.

So auch gegen Ende des Zweiten Weltkriegs: Schon 1944 lieferten sich der katholische Schriftsteller François Mauriac und der agnostische Schriftsteller und Philosoph Albert Camus einen Schlagabtausch bezüglich der Frage, wie man mit jenen Franzosen umgehen sollte, die mit den deutschen Besatzern kollaboriert hatten. Stein des Anstoßes waren die Prozesse, welche in Frankreich am Ende des Kriegs gegen die ehemaligen Kollaborateure geführt wurden. Etwa zur selben Zeit versuchte in Deutschland der Heidelberger Rechtsphilosoph Gustav Radbruch die Grundlagen des Rechts – auch angesichts der Nürnberger Prozesse – wieder ins Bewusstsein zu bringen und so seinen Beitrag zur Aufarbeitung der deutschen Schuld zu leisten. Bereits sein ganzes Leben war er ein eifriger Verfechter der Abschaffung der Todesstrafe gewesen.

Mauriac, Camus und Radbruch sind also drei Personen, die als Hauptprotagonisten dieser Arbeit nähere Betrachtung verdienen. Ihre Beiträge zu den Themenbereichen Gerechtigkeit, Recht, Gnade und Barmherzigkeit gilt es zu untersuchen, mit einem besonderen Fokus auf die Frage der Todesstrafe. Dabei gliedert sich die Arbeit in einen „französischen“ und einen „deutschen“ Teil.

Zunächst soll die französische Seite gezeigt werden: der Schwerpunkt liegt dabei vor allem auf Albert Camus, da er sich sein ganzes Leben mit diesen Fragen beschäftigte. Nach einer kurzen Einführung in Werk und Leben, erfolgt die Darstellung von Camus' philosophischem Denken und seinem Verhältnis zum Christentum. Ausgangspunkt sind dabei insbesondere Camus' Schriften *Der Mythos des Sisyphos* und *Der Mensch in der Revolte*; auch der Roman *Die Pest* findet zumindest cursorisch Erwähnung. Daran schließt sich die intensive Debatte zwischen Mauriac und Camus an. Hierbei wird es auch eine Einführung in das Schrifttum Mauriacs geben. Grundlage für die Darstellung der Debatte sind die Artikel selbst, welche beide ab dem Jahr 1944 veröffentlichten, Camus im *Combat* und Mauriac im *Le Figaro*. In der Sekundärliteratur findet diese Auseinandersetzung zwar stets Erwähnung, allerdings meist nur im Vorübergehen⁵, insofern möchte diese Arbeit einen Beitrag zur systematischen

⁵ Vgl. etwa: ROUSSELL, Bernard, Camus Mauriac avant le problème du Mal, in: SEAILLES, André (Hg.), François Mauriac avant le problème du Mal (Actes du colloque du Collège de France 1992), Paris 1994, 125-139, 130f.; TODD, Olivier, Albert Camus. Ein Leben, aus dem franz. Orig. übers. v. Doris HEINEMANN, Reinbek bei Hamburg 1999, 101f. (Zit. als: TODD, Camus); detailliert dargestellt bei: SUNTRUP, Jan Christoph, Formenwandel der französischen Intellektuellen. Eine Analyse ihrer gesellschaftlichen Debatten von der Libération bis zur Gegenwart, Berlin 2010 (Zit. als SUNTRUP, Formenwandel); PARKER, Emmett, Albert Camus. The Artist in the Arena, Madison/Milwaukee/London 1966 (Zit. als PARKER).

Darstellung dieser Debatte leisten. Im Weiteren soll dann Camus' Position zur Todesstrafe dargestellt werden, vor allem unter Berücksichtigung des Aufsatzes *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe*. Abschließend wird Camus' Verhältnis zu den Deutschen erörtert, gewissermaßen als Brücke zu Gustav Radbruch. Sämtliche Werke Camus' werden dabei in deutscher oder englischer Übersetzung zitiert, wenn nötig erfolgt ein Rückgriff auf das Französische. Da die verwendeten Artikel von François Mauriac nur in Originalsprache vorliegen, hat der Verfasser dieser Arbeit eine Arbeitsübersetzung angefertigt, die jeweils in den Fußnoten zu finden ist.

Als Vertreter des damaligen Denkens in Deutschland dient Gustav Radbruch; besonders seine *Rechtsphilosophie* und sein einflussreicher Aufsatz *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* spielen hierbei eine entscheidende Rolle. Letzterer prägt bis heute die sogenannte Radbruchsche Formel, welche vereinfacht gesprochen besagt, dass außerordentliches Unrecht auch außerordentliches Recht zur Folge haben muss. Jene Schriften, in welchen sich Radbruch mit der Abschaffung der Todesstrafe auseinandersetzt, werden Erwähnung finden, besonders sein Entwurf zu einem neuen Strafgesetzbuch.

Die Arbeit möchte Verbindungslinien zwischen den genannten Autoren aufzeigen und zumindest ansatzweise der Frage nachgehen, warum zur selben Zeit, aber in verschiedenen Kontexten – beide Seiten repräsentieren ja sowohl Opfer als auch Täter des Krieges – ähnliche Fragen gestellt wurden. Zum Schluss wird der Versuch unternommen, die Relevanz der dargestellten Debatten und Schriften für die heutige Zeit herauszuarbeiten und Bezüge zu Theologie und Politik herzustellen; denn gerade heute im Zeichen des wiedererstarkenden Nationalismus in Europa, der oft mit dem Ruf nach einer starken ordnenden Hand einhergeht, scheint der Rückblick auf Personen, die sich zuvor mit diesen Thematiken auseinandergesetzt haben, angebracht.

B. Hauptteil

1. Albert Camus

1.1. Biographie und Werk

Geboren am 7. November 1913 in Mondovi, einem kleinen Ort nahe Bône, dem heutigen Annaba in Algerien, wuchs Albert Camus unter schwierigen Bedingungen auf. Sein Vater war 1914 an den Folgen einer Verletzung, die er sich im Ersten Weltkrieg bei der Schlacht an der Marne zugezogen hatte, verstorben; so zog seine Mutter ihn und seinen Bruder Lucien bei ihrer Mutter Catherine Sintes in Algier groß. Camus' Familie stammte väterlicherseits aus Frankreich und mütterlicherseits von den Balearen. Vermutungen über eine deutsche Herkunft aus dem Elsass oder aus Lothringen entbehren jeder Grundlage;⁶ Camus' Familie glaubte und tradierte dies aber zum Teil selbst, wobei ein Grund dafür sein mag, dass beide Elternteile von Albert Camus Analphabeten waren.⁷ Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts waren Camus' Vorfahren nach Algerien als Siedler ausgewandert und trugen zur französischen Kolonisierung Algeriens bei. Die kulturelle Vielfalt, aus einer spanisch-französischen Familie stammend, in Nordafrika aufgewachsen, spielte für Camus zeitlebens eine wichtige Rolle.

Schon früh wurde seine Begabung erkannt, er konnte eine höhere Schulbildung erwerben und schließlich in Algier unter anderem Psychologie und Philosophie studieren. 1930 war Jean Grenier als Philosophielehrer an seine Schule gekommen, dem er auch später als Lehrer an der Universität begegnete. Beide verband eine lebenslange Freundschaft.⁸ In diese Zeit fallen auch erste literarische Gehversuche Camus' und seine Liebe zur mediterranen Heimat kam schon zum Vorschein.⁹ 1932 lernte er Simone Hié kennen, eine junge extravagante Frau, die Camus stark faszinierte; beide heirateten schließlich 1934. Die Ehe verlief jedoch nicht sehr glücklich; Simone war drogenabhängig, wobei Camus geglaubt hatte, sie daraus retten zu können.¹⁰ 1940 ließen sie sich schließlich scheiden. In diese Zeit fällt Camus' verstärktes politisches Engagement: Er trat der Kommunistischen Partei bei, wobei er

⁶ Vgl. LOTTMAN, Herbert R., Albert Camus. A Biography, New York 1979, 8f. (Zit. als: LOTTMAN, Camus).

⁷ Vgl. PIEPER, Annemarie, Albert Camus, München 1984, 11f. (Zit. als: PIEPER, Camus).

⁸ Camus widmete Grenier das Werk *Der Mensch in der Revolte*.

⁹ Vgl. PIEPER, Camus, 16f.

¹⁰ Vgl. LOTTMAN, Camus, 65.

stets eine gewisse Distanz zum orthodoxen Kommunismus wahrte.¹¹ 1936 schloss er schließlich sein Studium mit einer Arbeit über *Christliche Metaphysik und Neoplatonismus* ab. Daraufhin war er vorwiegend journalistisch tätig. 1940 verließ er Algier, ging nach Paris und arbeitete dort unter anderem an *Der Fremde* und *Der Mythos des Sisyphos*. Diese Bücher machten ihn in Frankreich schlagartig bekannt. 1940 heiratete er schließlich seine zweite Frau Francine Faure, mit der er später auch zwei Kinder hatte.

Er führte ein Leben zwischen Algerien und Frankreich. Von Anfang an beteiligte er sich an der Arbeit der Résistance gegen die deutschen Besatzer und ihre französischen Kollaborateure, indem er für die linksgerichtete Widerstandszeitung *Combat* schrieb. In diese Zeit fiel die Veröffentlichung der *Briefe an einen deutschen Freund*. 1947 erschien dann der schon früher begonnene Roman *Die Pest* und einige Zeit später *Der Mensch in der Revolte*. In den Jahren danach hatte er immer stärker mit seiner Tuberkuloseerkrankung zu kämpfen, die ihn seit seiner Jugendzeit immer wieder zur Erholung zwang. Er publizierte aber weiterhin: 1956 erschien *Der Fall* und im darauffolgenden Jahr *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe*. 1957 erhielt er schließlich den Literaturnobelpreis in Stockholm. Kurz darauf kaufte er sich in Südfrankreich, in Lourmarin ein Haus. Bei einer Fahrt von diesem Haus nach Paris, am 3. Januar 1960, verstarb er mit nur 46 Jahren infolge eines Autounfalls in der Nähe von Villeblevin und wurde in Lourmarin beigesetzt.

Camus' Werk wirkt zunächst etwas unübersichtlich und scheint aus einer Vielzahl von Schriften unterschiedlicher Genres zu bestehen. In einem Interview betonte er aber den Dreiklang seines Gesamtwerks, bestehend aus Negation, Affirmation und Liebe.¹² Dabei wird das Thema jeweils als Roman, als Drama und durch einen philosophischen Essay bearbeitet: Beispielsweise zum Thema Negation die Werke *Der Fremde*, *Caligula* und *Der Mythos des Sisyphos*. Durch seinen frühen Tod konnte der Zyklus zum Thema der Liebe aber nicht mehr vollendet werden. Außerdem sind nicht alle Werke exakt in dieses Schema einzuordnen, es soll lediglich Orientierung bieten.¹³

¹¹ Vgl. PIEPER, Camus, 18f.

¹² Vgl. CAMUS, Albert, *Essais*, hrsg. von Roger QUILLIOT und Louis FAUCON, Paris 1965, 1610 (Zit. als CAMUS, *Essais*).

¹³ Vgl. auch SCHELKSHORN, Hans, *Revolte und Dialog. Albert Camus und die Diskursethik*, in: LANGTHALER, Rudolf und HOFER, Michael, *Existenzphilosophie. Anspruch und Kritik einer Denkform*, Wien 2014, 99-120, hier 102 (Zit. als: SCHELKSHORN, Camus und Diskursethik).

Eine alternative und etwas ausführlichere Gliederung findet sich beispielsweise im Werk von Sabine Reichenbach-Klinke.¹⁴

1.2. Philosophische Grundlegung

Wie schon in der Beschreibung von Camus' Leben angeklungen ist, war er seit frühester Jugend an philosophischen, und besonders auch an ethischen Fragen interessiert. Die Wahl der Studienfächer belegt das. Prägend waren sein Lehrer Jean Grenier, ebenso seine Beschäftigung mit der Philosophie des Augustinus und dem Neoplatonismus. Camus war darüber hinaus in enger Verbindung mit Vertretern des Existenzialismus wie Jean-Paul Sartre oder Simone de Beauvoir, wobei er sich selbst aber nie als Existenzialist sah.¹⁵

Im Folgenden soll nun der Frage nachgegangen werden, inwieweit Albert Camus ein Philosoph war und worin seine Philosophie bestand. Dies geschieht exemplarisch anhand der beiden Werken *Der Mythos des Sisyphos* und *Der Mensch in der Revolte*. Außerdem wird auch die Frage der Gerechtigkeit erörtert, die für ihn zeitlebens eine besondere Rolle spielte.¹⁶

Dies soll als philosophische Grundlegung zu Camus genügen. Sie bleibt fragmentarisch, muss hier aber ausreichen, um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen. Ziel der Grundlegung ist nicht die gesamte philosophische Arbeit Camus' darzulegen, sondern wichtige Motive herauszuarbeiten und gebündelt darzustellen.

1.2.1. Albert Camus – Ein Philosoph?

Albert Camus als Philosoph zu bezeichnen kommt manchen Autoren nur schwer über die Lippen und selbst in der universitären Philosophie stößt man bisweilen auf Unverständnis, wenn man von der Beschäftigung mit der „Philosophie“ Camus' spricht.¹⁷ Diese Autoren berufen sich und – nicht völlig zu unrecht – auf Aussagen Camus' selbst. In einem Interview erklärt er 1945: „Je ne suis pas un philosophe. Je

¹⁴ Vgl. hierzu: REICHENBACH-KLINKE, Albert Camus' philosophischer Glaube an den Menschen. Von der Reflexion über die Todesstrafe zur Kritik am Christentum, Freiburg/München 2014, 77-90 (Zit. als: REICHENBACH-KLINKE).

¹⁵ Vgl. PIEPER, Camus, 34f.

¹⁶ Der begeisterte Fußballer Camus notiert dies in seinem Tagebuch schon für seine Jugendzeit: „Gerechtigkeit: die Erfahrung der Gerechtigkeit durch den Sport.“ Siehe: Camus, TB 191 (nach PIEPER, Camus, 13).

¹⁷ Vgl. etwa die Kritik bei RADISCH, Iris, Albert Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie, Reinbek bei Hamburg 2013, 154; 241.

ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire.“¹⁸ Camus entzieht sich mit seinem Werk und mit seiner Art und Weise, an Fragen heranzugehen, einer Systematisierung oder Klassifizierung.¹⁹

Besonders häufig wurde Camus als Existenzialist eingeordnet. Dem widerspricht John Foley schon zu Beginn seines Buchs: „Despite his popular image, strictly speaking Camus was not an existentialist.“²⁰ Der *Mythos des Sisyphos* war tatsächlich sogar als Kritik an der existentialistischen Philosophie, besonders an Jaspers und Kierkegaard gedacht.²¹ Nichtsdestoweniger war Camus im Gespräch mit zahlreichen Vertretern dieser Strömung, namentlich besonders Jean-Paul Sartre.

Ebenso wurde Camus immer wieder in die Nähe des Marxismus gerückt. Auch dies greift zu kurz, da er selbst, als er sich in der Kommunistischen Partei engagierte, der Idee des Klassenkampfes und der Fortschrittsgläubigkeit skeptisch gegenüberstand.²² Weiterhin lehnte er jede metaphysische Grundierung des Denkens auf der einen Seite oder aber eine Überbetonung der Vernunft auf der anderen Seite strikt ab:

„Wie die Vernunft die Melancholie Plotins zu besänftigen verstand, so gibt sie auch der modernen Angst die Möglichkeit, sich in den vertrauten Kulissen des Ewigen zu beruhigen. Der absurde Geist hat weniger Glück. Für ihn ist die Welt weder so rational noch dermaßen irrational. Sie ist unvernünftig, nichts weiter. Bei Husserl ist die Vernunft schließlich grenzenlos. Das Absurde dagegen fixiert ihre Grenzen, da sie nicht imstande ist, seine Angst zu besänftigen.“ (MS 61f.)²³

Mit Hans Schelkshorn ist aber festzuhalten: „Doch Camus beschränkt sich nicht nur auf eine Abgrenzung zur Philosophie, sondern situiert sein Denken selbst in aller Klarheit innerhalb der Geschichte der Philosophie.“²⁴ Zu sehen ist dies beispielsweise in der Tatsache, dass Camus sich nicht einfachhin in eine bestimmte philosophische Schule einordnen lässt, sondern im Gegenteil durchaus Kritik an „der“ Philosophie übt. Zu beachten ist dabei aber, dass er damit in einer beachtlichen Tradition etwa mit

¹⁸ CAMUS, Essais, 1427 (Interview á servir, 20.12.1945). ÜS: „Ich bin kein Philosoph. Ich glaube nicht an die Vernunft, um an ein System zu glauben. Was mich interessiert, ist, zu wissen, wie man leben soll.“

¹⁹ Vgl. SCHELKSHORN, Camus und Diskursethik, 101.

²⁰ FOLEY, John, Albert Camus. From the Absurd to Revolt, Montreal/Kingston 2008, 1 (Zit. als FOLEY).

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. PIEPER, Camus, 19; FOLEY, 170.

²³ CAMUS, Albert, Der Mythos des Sisyphos, aus dem franz. Orig. übers. v. Guido G. MEISTER, Reinbek bei Hamburg ²²2017, (Zit. als MS).

²⁴ SCHELKSHORN, Camus und Diskursethik, 101.

Nietzsche und Heidegger steht und somit sein Werk durchaus in einem philosophischen Kontext gelesen werden kann.²⁵

Sein Werk ist geprägt von der Philosophie und der Ethik, es geht ihm um die alte Frage des guten Lebens und des richtigen Handelns. Dabei lässt er sich aber nicht auf akademische Vorgaben oder tradierte Formen festlegen. Camus erörtert diese Probleme in dem Rahmen, der ihm gelegen scheint. Tatsächlich ist die These nicht zu gewagt, dass Camus, gerade weil er die üblichen philosophischen Formate sprengt, eine große Leserschaft erreichte und immer noch erreicht und somit viele Menschen zum Nachdenken und zum Dialog anregt. Sabine Reichenbach-Klinke schreibt hierzu:

„Die Betonung des Praxisbezugs ist für Betrachtungen zu Camus' grundsätzlichem Philosophieverständnis von größter Bedeutung. Für ihn war es unabdingbar, dass eine Philosophie einen gangbaren Weg darstellte, der praxisrelevant, vor allem aber auch zur Umsetzung bestimmt war.“²⁶

Die Frage, ob Camus ein Philosoph war oder nicht, muss hier nicht entschieden werden. Aber sein Werk spricht für sich und ist der Betrachtung wert, denn es ging ihm um den Menschen und seine philosophischen Essays sind, wie er selbst schreibt „ein Versuch meine Zeit zu verstehen.“ (MR 14f.)²⁷

1.2.2. Die Philosophie des Absurden

„Das Gefühl der Absurdität kann an jeder beliebigen Straßenecke jeden beliebigen Menschen anspringen.“ (MS 23) – So schreibt Albert Camus in seinem *Der Mythos des Sisyphos*. In der Tat, die Erfahrung des Absurden scheint Teil unseres Alltags zu sein. Der Gedanke einer ganzen Philosophie des Absurden hingegen scheint abwegig oder eben *absurd*. Camus will damit keine neue philosophische Strömung etablieren: „Man wird hier lediglich die Beschreibung eines geistigen Gebrechens im Reinzustand vorfinden.“ (MS 13) Er betont, dass sein Essay ein Ausgangspunkt für weitere Überlegungen bildet und nicht ein in sich geschlossenes System. (Vgl. MS 13) Camus nutzt dazu den antiken Mythos von Sisyphos, der dazu verurteilt war, einen Stein den Berg hinauf zu wälzen, der, sobald er kurz vor dem Ziel war, wieder hinunterrollte. Mit Annemarie Pieper kann dazu festgehalten werden: „Aus diesem Grunde hat Camus

²⁵ Vgl. SCHELKSHORN, Camus und Diskursethik, 101.

²⁶ REICHENBACH-KLINKE, 27.

²⁷ CAMUS, Albert, *Der Mensch in der Revolte*. Essays, aus dem franz. Orig. übers. v. Justus STRELLER, Reinbek bei Hamburg ³¹2016 (Zit. als MR).

den Mythos gleichsam als Vehikel benutzt, um die absurde Befindlichkeit des heutigen Menschen exemplarisch zu schildern und einzukreisen.“²⁸

Ansetzend beim Problem des Selbstmords, geht Camus der Frage nach, ob das Leben wert ist gelebt zu werden und konstatiert ein Scheitern klassischer Sinnstiftungsversuche. (Vgl. MS 15ff.) John Foley beschreibt dies so: „Camus is here not simply concerned by the fact that the world remains unintelligible, but more importantly he is [sic!] concerned by the fact that it remains unintelligible in ways meaningful to humankind.“²⁹ Daraufhin erwidert Camus aber: „Nicht umsonst haben wir bisher mit Worten gespielt und so getan, als glaubten wir, dem Leben einen Sinn abzusprechen führe notgedrungen zu der Erklärung, das Leben sei nicht wert, gelebt zu werden.“ (MS 20) Die Antwort liegt also tiefer. Zunächst beschäftigt er sich mit den absurden Mauern, in welchen der Mensch gefangen ist – dies ist in Bezug auf den modernen Menschen oft das Hamsterrad des Alltags. Bisweilen stürzen die Mauern aber auch ein, da der Mensch sich der Leere des mechanischen Lebens bewusst wird und sich zu guter Letzt dagegen auflehnt. (Vgl. MS 24f.) Camus definiert: „Absurd aber ist der Zusammenstoß des Irrationalen mit dem heftigen Verlangen nach Klarheit, das im tiefsten Inneren des Menschen laut wird.“ (MS 33) Foley formuliert: „The absurd, then, as conceived by Camus is fundamentally an epistemological claim addressing an ontological need; that is, a claim regarding the knowledge we can have of the world.“³⁰ Die Suche nach Sinn hat auch die Existenzphilosophie intensiv beschäftigt, aber Camus hält alle ihre Antworten im letzten für unzureichend. (Vgl. MS 35ff.) Jegliche Hoffnung auf eine Lösung der absurden Situation hält er für illusorisch, er schreibt: „Das Absurde hat nur insoweit einen Sinn, als man sich nicht mit ihm abfindet.“ (MS 44) Es geht für den Menschen im letzten darum einen Sinn jenseits klassischer Erklärungen zu suchen, oder wie Annemarie Pieper es formuliert: „Er sieht dem Absurden ins Auge und hält ihm Stand; je länger, desto besser.“³¹ Daraufhin gibt Camus mehrere Beispiele von Gestalten des Absurden: Don Juan, als der Schauspieler, Eroberer und Künstler und schließlich Sisyphos. (Vgl. dazu MS 86-145)

²⁸ PIEPER, Annemarie, Camus' Verständnis des Absurden in *Der Mythos des Sisyphos*, in: DIES., *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*, Tübingen/Basel, 1994, 1-15, hier: 2 (Zit. als: PIEPER, Mythos).

²⁹ FOLEY, 7.

³⁰ A.a.O., 8.

³¹ PIEPER, Mythos, 9.

Sisyphos spielt eine besondere Rolle, denn ihm gelingt, was der Mensch, welcher sich des Absurden bewusst ist, versuchen soll: Sinnstiftung. Pieper kommentiert: „Sisyphos verkehrt die *lineare* Vorstellung von Sinn des Lebens in eine *zyklische*. Er geht nicht mehr auf ein ihm von anderen gesetztes Ziel zu, das zu erreichen ihm verwehrt wird, sondern *er setzt sich selbst sein Ziel im Gehen des Weges*.“³² Sisyphos, der dazu verurteilt ist, den Stein wieder und wieder den Berg hinaufzurollen, durchbricht in einem Akt der Freiheit die Mühle des Alltags, indem er den Sinn seines Lebens selbst setzt. Camus beendet seine Schrift wie folgt: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“ (MS 145) Dennoch ist die Freiheit des Menschen in seinem Handeln eingeschränkt: Sisyphos zeigt auch, dass es keine absolute Freiheit des Menschen gibt.³³ Sabine Reichenbach-Klinke merkt zu recht an: „Die Absurdität ist eine sich permanent stellende Aufgabe, ein Zustand, der ausgehalten werden muss und den es dadurch immer wieder aufs Neue zu überwinden gilt.“³⁴ Oder in Camus' eigenen Worten: „Eine der wenigen philosophischen kohärenten Positionen ist demnach die Auflehnung. Sie ist eine ständige Konfrontation des Menschen mit seiner eigenen Dunkelheit.“ (MS 67)

1.2.3. *Der Mensch in der Revolte*

Wie im letzten Absatz angeklungen ist, hob Camus schon in *Der Mythos des Sisyphos* die Bedeutung der Revolte hervor. (Vgl. MS 67) 1951 schließlich veröffentlichte er *Der Mensch in der Revolte* und schreibt darin zu Beginn: „Dieser Essay stellt sich die Aufgabe, angesichts des Mordes und des Protestes eine Überlegung, ausgehend vom Selbstmord und dem Begriff des Absurden, weiterzuführen.“ (MR 15) Dennoch gibt es Stimmen, die eine deutliche Absetzung oder gar einen Bruch zwischen den beiden Konzepten sehen.³⁵ Avi Sagi sieht den Hauptunterschied darin, dass der absurde Held letztlich allein mit sich bleibt, der Held der Revolte sich hingegen solidarisch mit seinen Mitmenschen zeigt. Er kommentiert: „Absurd heroes are solipsistic, and their relationship with others is irrelevant to their existence as individuals. [...] By contrast, the hero of *The Rebel* attains self-realization in the revolt against the injustice and

³² PIEPER, *Mythos*, 13. (Kursivsetzung durch die Autorin).

³³ Vgl. PIEPER, Camus, 91.

³⁴ REICHENBACH-KLINKE, 100.

³⁵ Vgl. hierzu etwa: SAGI, Avi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, übers. aus dem hebr. Orig. von Batya STEIN, Amsterdam/New York 2002, 107f. (Zit. als SAGI, Albert Camus).

suffering, through solidary community.“³⁶ Dies scheint etwas zu radikal gesprochen, eher kann man mit Hans Schelkshorn am Gedanken einer Fortentwicklung festhalten:

„Auch wenn in *Der Mensch in der Revolte* das Absurde nicht einfach abgestoßen wird, sondern als Ausgangspunkt in die Kritik an den totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts integriert wird, so haben die Erfahrungen des Krieges Camus doch die Augen für die moraltheoretischen Defizite seines ersten philosophischen Essays geöffnet.“³⁷

Geprägt von den Erfahrungen des Krieges und der totalitären Regime kommt Camus zur Erkenntnis, dass die Philosophie des Absurden auch dahingehend missverstanden werden kann, dass aufgrund des Fehlens einer übergeordneten Begründungsinstanz alles erlaubt sei.³⁸ Camus beschreibt die Revolte als notwendige alltägliche Lebenshaltung, die über das Absurde hinausgeht und letztlich zu zwischenmenschlicher Solidarität führt: „In der Erfahrung des Absurden ist das Leid individuell. Von der Bewegung der Revolte ausgehend, wird ihm bewusst, kollektiver Natur zu sein; es ist das Abenteuer aller.“ (MR 38) In Anknüpfung an Descartes bringt er es auf die Formel: „Ich empöre mich, also sind wir.“ (MR 39) Er hatte in *Der Mythos des Sisyphos* den Selbstmord abgelehnt, in *Der Mensch in der Revolte* wird dies nun auf den gerechtfertigten Mord ausgeweitet.

Camus beschreibt im weiteren Verlauf die Revolte, die er als Bewegung hin zur Klarheit und Einheit darstellt, exemplarisch am Beispiel des Sklaven, dem es um die Gerechtigkeit geht. (Vgl. MR 43f.) Daraufhin folgt ein Durchgang durch verschiedene historische oder literarische Figuren der Revolte und eine intensive Auseinandersetzung mit Hegel. Martin Meyer hält hierzu durchaus treffend fest: „Camus begibt sich insofern auf heikle Wanderschaft, als der Text sowohl wissenschaftlichen Ansprüchen genügen soll, wie auch assoziierend in Bildern und Metaphern spricht.“³⁹ Darüber hinaus grenzt Camus die Revolution von der Revolte ab und hält fest: „Deshalb tötet die Revolte Menschen, die Revolution jedoch vernichtet Menschen und Prinzipien.“ (MR 146) Gleichzeitig schränkt er den Gebrauch von Gewalt aber auf ein begrenztes Gebiet ein: „Die echte Tat der Revolte wird nur für Einrichtungen zu den Waffen greifen, die die Gewalt einschränken, und nicht für die, welche sie gesetzlich verankern.“ (MR 382) Die Revolte muss daher immer in gewissen Grenzen bleiben und sich am Maßstab der Gerechtigkeit messen lassen

³⁶ SAGI, Albert Camus, 107f. (Kursivsetzung durch den Autor).

³⁷ SCHELKSHORN, Camus und Diskursethik, 104 (Kursivsetzung durch den Autor).

³⁸ Vgl. SCHELKSHORN, Camus und Diskursethik, 105.

³⁹ MEYER, Martin, Albert Camus. Die Freiheit leben, München 2013, 115.

(vgl. MR 372) oder, wie John Foley es formuliert: „Crucially, according to Camus, legitimate rebellion seeks neither absolute justice nor absolute freedom, but seeks to institute a regime of relative values, wherein relative justice and relative freedom can be enjoyed.“⁴⁰ Da das Thema der Gerechtigkeit einen besonderen Stellenwert in Bezug auf die Fragestellung dieser Arbeit einnimmt, soll dieses Thema im Folgenden nochmal gesondert untersucht werden.

1.2.4. Die Frage der Gerechtigkeit

Die Frage nach der Gerechtigkeit war für Albert Camus zeitlebens eine drängende. Besonders intensiv setzte er sich im Zuge der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs damit auseinander, als er sich mit der Abfassung des Romans *Die Pest* beschäftigte, wie es in seinem Tagebuch zum Ausdruck kommt.⁴¹ Auch die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit klingt hier schon an, er schreibt: „Die Gnade? Wir müssen der Gerechtigkeit dienen, weil unser Wesen ungerecht ist, das Glück und die Freude fördern, weil diese Welt unglücklich ist.“⁴²

In *Der Mensch in der Revolte*, welches ja als der philosophische Teil des zweiten Werkzyklus gerechnet werden kann (*Die Pest* wäre dabei der literarische Teil) formuliert er dies wie folgt:

„Die Logik der Revoltierenden ist, der Gerechtigkeit dienen zu wollen, um nicht die Ungerechtigkeit des Geschicks zu vergrößern, sich einer klaren Sprache zu befleißigen, um nicht die allgemeine Lüge zu verstärken und angesichts des Schmerzes der Menschen auf das Glück zu setzen.“ (MR 372)

Dabei ist er sich aber stets auch der Grenzen der Gerechtigkeit und ihrer Beziehung zur Freiheit bewusst: „Die absolute Gerechtigkeit schreitet über die Unterdrückung jedes Widerspruchs: Sie zerstört die Freiheit.“ (MR 376) Camus bringt es auf einen Nenner, wenn er schreibt: „Die absolute Freiheit verhöhnt die Gerechtigkeit. Die absolute Gerechtigkeit leugnet die Freiheit. Um fruchtbar zu sein, müssen beide Begriffe sich gegenseitig begrenzen.“ (MR 380) Die Trennung der beiden Begriffe sieht Camus dabei ganz eindeutig in Verbindung mit den politischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, besonders den Revolutionen. (Vgl. MR 380) An späterer Stelle soll dann

⁴⁰ FOLEY, 86.

⁴¹ Vgl. CAMUS, Albert, Tagebücher. 1935-1951, aus dem franz. Orig. übers. v. Guido G. MEISTER, Reinbek bei Hamburg ¹⁴2013, 297f. (Zit. als TB).

⁴² A.a.O., 299.

auf die Gerechtigkeit zurückgekommen und vor allem das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade genauer ins Auge gefasst werden.

1.2.5. Fazit

Besonders wichtig scheint es, die Verbindungslinie zwischen dem Absurden und der Revolte aufzuzeigen, vor allem auch die Entwicklung des Gedankens der Solidarität und der menschlichen Würde. Sabine Reichenbach-Klinke beschreibt dies folgendermaßen:

„Diese dem Menschen innewohnende Würde macht sein Leben auch ohne Sinn wertvoll und ihn vor sich selbst gewissermaßen lebenswürdig. In den Augen der anderen Menschen muss er aufgrund seiner Lebenswürde als Träger von Rechten gesehen werden. Es ist also der Mitmensch, der dem Menschen in der Absurdität Antwort zu geben und der Welt, die schweigt, etwas entgegenzusetzen vermag.“⁴³

Der Mensch steht für Camus dabei stets im Mittelpunkt und gewinnt im Laufe seines Werks an Kontur. Es gilt daher für die folgenden Erörterungen die Themen Gerechtigkeit, Würde des Menschen und Solidarität im Auge zu behalten, da diese im Denken und Werk Albert Camus' häufig wiederkehren.

1.3. Die Debatte Mauriac – Camus

Nach der Erörterung einiger Grundzüge des philosophischen Denken Albert Camus' ist es nun angebracht, einen genaueren Blick auf konkrete Debatten und Fragestellungen zu werfen. Zwischen dem Erscheinen von *Der Mythos des Sisyphos* 1942 und *Der Mensch in der Revolte* 1951 liegen einige Jahre, die sein Denken entscheidend geprägt haben, vor allem unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs. Eine der einschneidenden Erfahrungen war die Debatte mit François Mauriac, die er ab 1944 durch Artikel im *Combat*, Mauriac im *Le Figaro* führte. Ihren Abschluss fand die Kontroverse 1946 in einem Vortrag, den Camus in einem französischen Dominikanerkloster hielt. Im Folgenden soll die Debatte und ihr Verlauf dargestellt werden. Zunächst jedoch ist es notwendig, den zweiten Kombattanten, François Mauriac vorzustellen; außerdem wird ein kurzer Exkurs zu Camus' Verhältnis zum Christentum im Allgemeinen eingeschoben.

⁴³ REICHENBACH-KLINKE, 118.

1.3.1. François Mauriac – Person und Werk

„Ich bin kein Philosoph. Ich leide darunter, daß ich so wenig Philosoph bin und das gerade in einer Zeit, in der die Schlacht mehr als in jeder anderen Epoche auf dem von den Philosophen ausgesuchten und abgesteckten Terrain geschlagen wird. Aber so wenig ‚Denker‘ man auch ist, gewisse Dinge sind zu Ende unseres Lebens evident, daß sie sich uns unaufweislich aufdrängen.“⁴⁴

So schrieb François Mauriac am Ende seines Lebens in seiner Autobiographie *Bild meines Ichs*. Mauriac war Zeit seines Lebens Schriftsteller und Journalist gewesen, stets interessiert an politischen, kirchlichen, gesellschaftlichen und auch philosophischen Fragestellungen. Geboren wurde er am 11. Oktober 1885 in Bordeaux in einer wohlhabenden katholischen Familie; diese Herkunft aus dem Südwesten Frankreichs prägte viele seiner literarischen Werke. Er studierte dort Literatur und ging schließlich 1907 nach Paris,⁴⁵ wo er nach einem kurzen Ausflug in die Lyrik, alsbald begann Romane zu verfassen. 1913 heiratete er Jeanne Lafon, mit der er insgesamt vier Kinder hatte. Zwischen 1914 und 1917 nahm er als Sanitäter am Ersten Weltkrieg teil, für den aktiven Kampf war er aufgrund seiner schwachen Gesundheit ungeeignet.⁴⁶ Nach dem Krieg veröffentlichte er in rascher Folge zahlreiche Romane, etwa 1925 *Die Einöde der Liebe*, 1927 *Die Tat der Thérèse Desqueyroux* oder 1932 *Das Natterngezücht*. Daneben war er auch journalistisch tätig und vertrat dabei eine katholische und zugleich antifaschistische Position; die Entwicklungen in Italien, Spanien und Deutschland betrachtete er mit großer Sorge.⁴⁷ Im Radio meldete sich Mauriac häufig zu Wort.⁴⁸ Nach dem Krieg setzte er sich dann stark für eine Erneuerung Frankreichs ein und wies auf Fehler und Missstände besonders auch bei der Aufarbeitung der Geschichte hin.⁴⁹ 1952 erhielt er schließlich den Literaturnobelpreis, fünf Jahre vor Albert Camus. Er war weiterhin publizistisch tätig, wobei sich seine Produktivität mit dem Alter verringerte. Er verstarb mit 84 Jahren am 1. September 1970 in Paris. Diese kurzen Notizen zu François Mauriac sollen an dieser Stelle genügen, um eine Vorstellung von ihm und seiner Herkunft zu erhalten.

⁴⁴ MAURIAU, François, *Bild meines Ichs*. Mémoires intérieures, aus dem franz. Orig. übers. v. Lilly von SAUTER, München/Wien/Basel 1961, 167f.

⁴⁵ Vgl. LACOUTURE, Jean, François Mauriac, Paris 1980, 13.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., 132.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., 287f.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., 261.

⁴⁹ Vgl. etwa LOTTMAN, Herbert R., *The Purge*, New York 1986, 136 (Zit. als LOTTMAN, *Purge*); JUDT, Tony, *Past Imperfect*. French Intellectuals, 1944-1956, Berkeley/Los Angeles/London 1992, 97 (Zit. als JUDT, *Past Imperfect*).

Sein Denken wird dann im weiteren Verlauf, vor allem in der Debatte mit Camus, noch genauer erörtert.

1.3.2. Exkurs: Camus und das Christentum

An dieser Stelle ist nun das Verhältnis zwischen Albert Camus und den Christen exkursartig zu diskutieren, da dies für das Verständnis seines Denkens und seiner Argumentationsstruktur, insbesondere in der Auseinandersetzung mit Mauriac, von eminenter Bedeutung ist. Dabei wird auch ein Blick in sein literarisches Werk geworfen, namentlich in *Die Pest*.

Die Beziehung zwischen Camus und dem Christentum ist sehr unterschiedlich interpretiert worden: Die Einschätzungen reichen von Atheismus, über Agnostizismus, und Antitheologie bis hin zu Kryptotheologie. Thomas Simons stellt dies in seinem Werk *Albert Camus' Stellung zum christlichen Glauben* ausführlich dar.⁵⁰ Es ist festzustellen, dass eine eindeutige Zuordnung nicht leicht zu treffen ist, da Camus im Laufe seines Lebens seine Haltung auch überdachte und zum Teil veränderte. Festzuhalten ist jedoch, dass sich Camus schon früh mit dem Christentum inhaltlich auseinandersetzte, seine Diplomarbeit *Christliche Metaphysik und Neoplatonismus* zeugt davon.⁵¹

Im Weiteren gab es auch eine Reihe von Christen, darunter auch Priester und Ordensleute, welchen Camus freundschaftlich verbunden war. Sabine Dramm nennt hierbei insbesondere Georges Didier, Raymond-Léopold Bruckberger und René Leynaud.⁵² Hervorzuheben ist, dass Didier ein Jugendfreund Camus' war, der später in den Jesuitenorden eintrat. Inwiefern er ein Vorbild für Pater Paneloux in *Die Pest* war, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden, jedenfalls dauerte die intensive Freundschaft bis zum Tod Didiers.⁵³ Mit allen Genannten pflegte er einen zumindest zeitweise sehr intensiven Austausch und verteidigte sie mitunter gegen Vorwürfe von kommunistischer Seite.⁵⁴

⁵⁰ Vgl. SIMONS, Thomas, *Albert Camus' Stellung zum christlichen Glauben*, Königstein im Taunus 1979, 308-315.

⁵¹ Vgl. etwa TODD, Camus, 101f.

⁵² Vgl. DRAMM, Sabine, *Camus und die Christen: Kontroverse und Dialog „jenseits von Lästerung und Gebet“*, in: DRAMM, Sabine/ DÜRINGER, Hermann (Hg.), *Albert Camus und die Christen. Eine Provokation*, Frankfurt am Main 2002, 99-120, hier: 109 (Zit. als: DRAMM, *Kontroverse und Dialog*).

⁵³ Vgl. a.a.O., 110.

⁵⁴ Vgl. a.a.O., 111.

Anzumerken ist auch, dass Camus' Schriften bei christlichen Autoren eine teilweise bemerkenswerte Rezeption gefunden haben, wie man etwa bei Thomas Merton sehen kann:

„But I am saying that I understand perfectly why Camus said what he did say because it is easy for me to take his kind of position: that of a man who at once loves the world yet stands apart from it with a critical objectivity which refuses to become involved in its transient fashions and its more manifest absurdities.“⁵⁵

In seinen Roman *Die Pest* setzt sich Camus neben zahlreichen anderen Fragen auch mit dem Christentum auseinander. Es scheint daher nicht unbegründet, eine Parallele zwischen Albert Camus und Dr. Rieux zu ziehen.⁵⁶ Deswegen ist es besonders interessant, auf diesen Roman einzugehen.

„Ich habe zu lange in Krankenhäusern gelebt, um die Vorstellung einer Kollektivstrafe zu mögen. Aber Sie wissen ja, die Christen reden manchmal so, ohne es je wirklich zu denken. Sie sind besser, als sie scheinen.“⁵⁷ Diese Antwort gibt Dr. Rieux auf die Frage von Tarrou, was er von Pater Paneloux' Predigt halte, die im Rahmen einer Betwoche gegen die seit Monaten in Oran wütende Pest gehalten wurde. In eindrücklichen Worten schildert Paneloux dort die Pest als Strafe für die Sünden der Bevölkerung.⁵⁸ Die Reaktion von Rieux scheint ambivalent, einerseits lehnt er diese Haltung ab, andererseits zeigt er auch ein gewisses Verständnis.

Dr. Rieux ist Arzt in Oran und kämpft dort gegen die Pest an, sein christlicher Antipode ist der Jesuit Pater Paneloux. Als der Sohn des Richters Othon in beider Gegenwart verstirbt, kommt es zu einem denkwürdigen Gespräch zwischen Rieux und Paneloux.⁵⁹ Rieux konfrontiert den Jesuiten, der wie oben erwähnt die Pest zunächst als Strafe Gottes charakterisiert hatte, mit dieser Tatsache: „Der hier zumindest war unschuldig, das wissen Sie genau!“⁶⁰. Paneloux gesteht dies auch zu und versucht die Unverstehbarkeit solcher Vorgänge herauszustellen.⁶¹ Hierauf erwidert Rieux mit aller

⁵⁵ MERTON, Thomas, *Contemplation in a World of Action*, New York 1971, 227.

⁵⁶ Vgl. SCHELKSHORN, Appell, 194f. und v.a. SIMONS, *Camus und christlicher Glaube*, 312.

⁵⁷ CAMUS, Albert, *Die Pest*, aus dem franz. Orig. übers. v. Uli AUMÜLLER, Reinbek bei Hamburg ⁸⁴2017, 143 (Zit. als: CAMUS, *Pest*).

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 112.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 246-249.

⁶⁰ A.a.O., 246.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 247.

Deutlichkeit: „Ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe. Und ich werde mich bis zum Tod weigern, diese Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“⁶².

Zuletzt steht für beide jedoch trotz der unüberbrückbaren inhaltlichen Differenzen die Einsicht, dass die Zusammenarbeit unumgänglich ist, um das Böse, im Roman die Pest, zu besiegen.⁶³

Camus wendet sich in der literarischen Gestalt des Dr. Rieux „gegen eine hyperaugustinische Theologie, in der im Namen eines gütigen Schöpfergottes und der Hoffnung auf eine jenseitige Vollendung des Menschen eine quietistische Haltung gegenüber Leid und Unrecht propagiert wird.“⁶⁴

Zur Beziehung zwischen Camus und dem Christentum wäre noch vieles zu sagen, etwa seine Auseinandersetzung mit dem Augustinismus, die schon kurz angeklungen ist. Vorscheinnehmende Kategorisierungen Camus' als Atheist auf der einen oder Kryptochrist auf der anderen Seite sind zu vermeiden und im Letzten auch nicht zielführend. Einen Antwortversuch kann man im Gespräch zwischen Dr. Rieux und Tarrou über die Predigt von P. Paneloux sehen.⁶⁵ Auf die Frage von Tarrou: „Glauben Sie an Gott, Herr Doktor?“⁶⁶ antwortet Dr. Rieux etwas zögerlich: „Nein, aber was besagt das? Ich tappe im Dunkeln und versuche Klarheit zu finden. Ich habe schon lange aufgehört, das originell zu finden.“⁶⁷ Eventuell kommt in der Aussage des Arztes wiederum Camus selbst zu Wort.

Camus geht es stets um praktische Bereitschaft und konkrete Zusammenarbeit. In *Die Pest* wird dies im Gespräch zwischen P. Paneloux und Dr. Rieux deutlich. Paneloux meint zu Rieux: „Ja, ja, auch Sie arbeiten für das Heil des Menschen.“⁶⁸ Rieux erwidert darauf aber: „Das Heil des Menschen ist ein zu großes Wort für mich. Ich gehe nicht so weit. Mich interessiert seine Gesundheit, in erster Linie seine Gesundheit.“⁶⁹ Und im Weiteren fügt er hinzu: „Was ich hasse, sind der Tod und das Böse, das wissen Sie

⁶² CAMUS, *Pest*, 247.

⁶³ Vgl. a.a.O., 248f.

⁶⁴ SCHELKSHORN, Appell, 203f.

⁶⁵ Vgl. CAMUS, *Pest*, 140 – 149.

⁶⁶ A.a.O., 144.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ A.a.O., 248.

⁶⁹ Ebd.

ja. Und ob Sie wollen oder nicht, wir sind zusammen da, um sie zu erleiden und zu bekämpfen.“⁷⁰

Die Stellung Camus zum Christentum ist dadurch aber nicht abschließend beschrieben. Zur vorläufigen Charakterisierung kann die Deutung Simons herangezogen werden, welcher das Verhältnis überwiegend negativ bestimmt sieht. Camus als Ungläubiger, der vor allem der Institution Kirche und ihrer Lehre misstraute und in Bezug auf den Glauben stets vor einem *sacrificium intellectus* warnte.⁷¹ Gleichzeitig gilt es die bereits erwähnten, auf der persönlichen Ebene liegenden Kontakte und Anknüpfungspunkte zu berücksichtigen.

Neben der Wichtigkeit der praktischen Zusammenarbeit ist meines Erachtens deutlich geworden, dass er in *Die Pest* auch die Bereitschaft zum gegenseitigen Diskurs betont. Eine aufrichtige Debatte über die jeweiligen Positionen gehört zu einer ehrlichen Partnerschaft hinzu – zumal wenn man gleiche Ziele verfolgt –, mögen die Wege dorthin auch unterschiedlich sein. Um eine solche Debatte Camus' mit einem Christen soll es nun im folgenden Teil gehen.

1.3.3. Die Kollaboration und die Säuberungsprozesse

Bevor nun die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Mauriac und Camus behandelt wird, gilt es noch den zeitgeschichtlichen Rahmen der Debatte abzustecken. Im Mai und Juni 1940 hatte die deutsche Wehrmacht im sogenannten Westfeldzug Frankreich blitzartig unterworfen und daraufhin wurde der nördliche Teil Frankreichs von Deutschland besetzt, der Süden blieb nominell unabhängig und wurde von einer nazifreundlichen Regierung unter Pierre Laval und Philippe Pétain in Vichy geleitet. In beiden Teilen gab es Gruppen der Résistance, die sich gegen die deutschen Besatzer bzw. gegen das Vichy-Regime wandten. Ab 1944 schließlich wurde Frankreich von den Alliierten befreit und wieder als vereinte Nation unter eigenständige Verwaltung gestellt. Sofort gab es, bevor die Regierung in Paris wieder volle Kontrolle erlangt hatte, schon an zahlreichen Orten mehr oder weniger legitime Gerichte, die im Schnellverfahren Urteile fällten.⁷² Als problematisch erwies sich dabei die Tatsache, dass es Gruppen unterschiedlichster politischer Couleur gab, deren Ziele – abgesehen

⁷⁰ CAMUS, *Pest*, 248f.

⁷¹ Vgl. SIMONS, *Camus und christlicher Glaube*, 312.

⁷² Vgl. LOTTMAN, *Purge* 69f.

von der Befreiung Frankreichs – recht heterogen waren. Darüber hinaus war die Führungsfigur Charles De Gaulle vor allem beim amerikanischen Präsidenten Roosevelt⁷³, wie auch bei vielen ehemaligen Kämpfern der Résistance⁷⁴ nicht unumstritten. Dennoch begann man nun mit Gerichtsprozessen gegen jene Franzosen, die mit den Deutschen in verschiedenster Form kollaboriert hatten. Ziel war die Säuberung (*épuration*) der Gesellschaft von Kollaborateuren, um den Neuanfang in Frankreich nicht mit Altlasten zu beginnen. Charles De Gaulle versuchte mithilfe von „*commissaires de la République*“ mit weitreichenden Befugnissen seine Regierung im Lande zu festigen, auch um spontane Volkserhebungen zu verhindern.⁷⁵ Ein weiteres Problem war, dass viele Anhänger der Résistance nicht bereit waren langwierige Aufarbeitungsarbeit mitzutragen, denn der Durst nach Rache und Vergeltung war groß. Peter Novick hält dazu fest:

„The tolerant attitude toward a certain amount of ‚crossroads justice‘, which had been adopted by even conservative resistance organizations, was surely a factor. And finally, the habit learned in the underground days of personally settling accounts with collaborators and *miliciens* was not readily set aside after the Liberation.“⁷⁶

Es kam allerorten zu teils sehr summarischen Urteilen der Gerichte, oftmals unter dem Druck der Öffentlichkeit. Von einer unabhängigen und unparteiischen Justiz konnte kaum die Rede sein. Bisweilen wurden die Jurymitglieder danach bestimmt, ob sie Kämpfer der Résistance gewesen waren oder nicht.⁷⁷ Darüber hinaus versuchten Angeklagte sich auf den Gehorsam gegenüber einer je höheren Instanz zu berufen, um so ihr Unschuld zu belegen oder wenigstens zu zeigen, dass sie nur Befehle anderer ausführten.⁷⁸ Im Januar 1945 schließlich verurteilte die Pariser Regierung in einem symbolischen Akt Offiziere, die aufgrund eines Volksaufbruchs ein ausgesetztes Todesurteil doch vollstreckt hatten.⁷⁹ Der Staat war nicht bereit sich der Gewalt zu beugen. Peter Novick kommt dabei zu dem ernüchternden Urteil:

„The Liberation had been costly for *résistants* and ‚collabos‘ alike. Thousands of *résistants* never lived to see the Liberation for which they had fought: [...]. Thousands of their enemies were summarily executed, either with no trial at all or after a simulacrum of a trial. Alleged collaborators were often deprived of the fair hearing and due process which democracies

⁷³ Vgl. NOVICK, Peter, *The Resistance versus Vichy, The Purge of Collaborators in Liberated France*, London 1968, 63 (Zit. als NOVICK).

⁷⁴ Vgl. PARKER, 73.

⁷⁵ Vgl. PARKER, 65; 72.

⁷⁶ A.a.O., 71. (Kursivsetzung durch den Autor).

⁷⁷ Vgl. LOTTMAN, *Purge*, 129.

⁷⁸ Vgl. NOVICK, 168f.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 77.

must grant even – or especially – to those who deride or destroy them. No doubt many of those executed were innocent; certainly most would not have been executed under regular procedures given the trend of verdicts later on. It is tempting to say that they died for nothing. Yet it may be that without release of accumulated tensions by the blood-letting of the Liberation the regular trials would not have been as lenient as they often were. The collaborators who were killed in the first days may have been, like the girls who submitted to the shears, the sacrificial offering that purchased leniency for many of their colleagues.⁸⁰

In diesen spannungsgeladenen und nur schwer durchschaubaren Auseinandersetzungen erhoben Albert Camus und François Mauriac schließlich ihre Stimme. Beide waren Mitarbeiter und Anhänger der Résistance gewesen, wenn auch aus unterschiedlichen politischen Spektren kommend, und beide waren wortgewaltige Autoren von hoher moralischer Integrität.

1.3.4. Die Debatte: *Combat* – *Le Figaro*

1.3.4.1. Camus als Autor bei *Combat*

Die Résistance bediente sich bei ihrem Kampf gegen die deutschen Besatzer und ihre französischen Helfer nicht allein der Tat, sondern auch des Wortes, insbesondere in Form der Zeitung *Combat*. Selbige erschien ab 1941 heimlich, nach der Befreiung Frankreichs im August 1944 auch öffentlich.⁸¹ Camus' Beitrag zum geheimen *Combat* bemisst sich nach Herbert Lottman vermutlich nur auf zwei Beiträge, genau ist dies aber aufgrund der anonym erschienen Artikel, die oft von mehreren Autoren gemeinsam verfasst wurden, nicht auszumachen.⁸² Camus war seit dem öffentlichen Erscheinen der Zeitung einer der Chefredakteure. Weitere Beiträge gab es auch von André Gide, Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir.⁸³ Aber schon ab Januar 1945 zog sich Camus wieder zurück, um an seinem eigenen Oeuvre arbeiten zu können. Endgültig beendete er seine Mitgliedschaft in der Redaktion am 3. Juni 1947; die Zeitung selbst erschien noch bis 1974 unter verschiedenen Herausgebern.⁸⁴ Von der allerersten öffentlichen Ausgabe an rief Camus zu politischen Veränderungen auf, wissend, dass diese mitunter schmerzhaft ausfallen würden, aber eine echte Befreiung und Wiedererrichtung Frankreichs sonst nicht möglich wären:

⁸⁰ NOVICK, 78.

⁸¹ Vgl. DE GRAMONT, Alexandre, Translator's Introduction, in: CAMUS, Albert, *Between Hell and Reason. Essays from the Resistance Newspaper Combat, 1944-47*, sel. and trans. by Alexandre DE GRAMONT, Hanover 1991, 3-35, hier: 3f (Zit. als: DE GRAMONT).

⁸² Vgl. LOTTMAN, Camus, 321.

⁸³ Vgl. DE GRAMONT, 3f.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 5.

„It would be dangerous, however, to return to the illusion that the freedom that is due to every individual comes without effort or corresponding pain. Freedom has to be earned and has to be won. It is fighting the invader and the traitors that the Forces Françaises de l'Intérieur [FFI, or French Forces of the Interior] are restoring the Republic, which is the indispensable condition of our freedom. It is through struggle that freedom and the Republic will be restored.“⁸⁵

Eine der essentiellen Fragen war dabei: Wie sollte man die jüngste Vergangenheit aufarbeiten? Und dabei vor allem: Wie sollte man mit jenen Franzosen umgehen, die mit den deutschen Besatzern kollaboriert und sich zu deren Handlangern gemacht hatten?

1.3.4.2. Die Auseinandersetzung zwischen Camus und Mauriac

An dieser Stelle, geht es um eines der Herzstücke dieser Arbeit, die Debatte zwischen François Mauriac in seinen Artikeln im *Le Figaro* und Albert Camus in dessen Artikel im *Combat*. Zwischen August 1944 und September 1945 lieferten sich die beiden Kombattanten einen schriftlichen Schlagabtausch, der für die französische Öffentlichkeit von großem Interesse war.⁸⁶

a) Der Auftakt

Sogleich nach der Befreiung von Paris machte sich der *Combat* daran, die Bestrafung von Kollaborateuren zu fordern, Camus vorneweg, indem er der Vergebung zunächst keinen besonders hohen Stellenwert einräumte. Angesichts eines Massakers in Vincennes schrieb er am 30. August 1944:

„Who would in such circumstances dare to speak of forgiveness? Since spirit finally understood that it could defeat the sword only by the sword, since it took up arms and achieved victory, who would ask it to forget? It is not hatred that will speak out tomorrow, but justice itself, justice based on memory.“⁸⁷

Auch Mauriac äußerte sich zum nämlichen Thema, allerdings mit einem anderen Grundtenor. Zu diesem Zeitpunkt ging er allerdings noch nicht direkt auf Camus ein, sondern hielt seine Forderungen allgemein jenen entgegen, die Rache forderten. In seinem Beitrag *La vraie justice* vom 8. September warnte er eindringlich davor, die Kollaborateure vorschnell, d.h. ohne ordentliches Gerichtsverfahren, abzuurteilen,

⁸⁵ CAMUS, Albert, *Camus at Combat. Writing 1944-1947*, trans. by Arthur GOLDHAMMER, Princeton/Oxford 2006, 11 (Zit. als CAMUS, *Combat*).

⁸⁶ Vgl. dazu auch die Darstellung etwa bei: LOTTMAN, Camus, 357-359.

⁸⁷ CAMUS, *Combat*, 21.

Dies geböte nicht nur die Gerechtigkeit, sondern würde im Fall von vorschnellen und möglicherweise falschen Urteilen eine erhebliche Belastung für die neue Republik darstellen. Mauriac war sich dabei durchaus bewusst, dass dies für viele eine harte Forderung bedeutete, waren die deutschen Besatzer doch alles andere als zimperlich gewesen.⁸⁸ Aber gerade deshalb betonte er explizit: „Oh! Je sais bien: la Gestapo, la police de Vichy n’avaient pas de ces délicatesses, Mais justement! nous aspirons à mieux qu’à un chassé-croisé de bourreaux et de victimes. Il ne faut à aucun que la quatrième République chausse les bottes de la Gestapo.“⁸⁹ Mauriac begründet dies unter anderem damit, dass sich Demokratien nicht auf die selbe Stufe wie Diktaturen begeben sollten. Darüber hinaus, und dies ist für den gläubigen Katholiken Mauriac nicht verwunderlich, verweist er besonders auf die von Gott gegebene Würde jedes einzelnen Menschen, die zu fairer Behandlung verpflichtet.⁹⁰ Wichtige Motive, wie Patriotismus und nationale Versöhnung, die bei Mauriac immer wieder kehren, klingen hier bereits an. Es sei aber darauf hingewiesen, dass auch Mauriacs Bruder als Präsident der Ärztekammer von Vichy-Frankreich angeklagt war.⁹¹

Am selben Tag veröffentlichte auch Camus einen Beitrag unter dem Titel *Justice et Liberté*. Er diskutierte darin, unter Bezugnahme auf einen vorhergehenden, nicht von Mauriac verfassten Artikel aus dem *Figaro*, das Verhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit. Er stellte dabei folgende Maxime auf: „To ensure that life is free for each of us and just for all is the goal we must pursue.“⁹² Den Vorschlag des Autors Wladimir d’Ormesson aufgreifend, der das Christentum als geeignete Grundlage für ein gerechtes und freies Zusammenleben vorgeschlagen hatte, weist Camus darauf hin, dass es auch und gerade im Christentum gewisse Ungerechtigkeiten gäbe: „Christianity is in essence a doctrine of injustice (and that is, paradoxically, the source of its greatness). It is based on the sacrifice of the innocent and the acceptance of that sacrifice.“⁹³ Camus weiß darum, dass es nie leicht ist Gerechtigkeit zu erlangen und

⁸⁸ Vgl. MAURIAC, François, Oeuvres complètes, Tome 11: Journal I, II, III, Paris 1950, 398f. (Zit. als MAURIAC, Le Figaro). Die Artikel tragen in Mauriacs Werk kein Datum, das Datum wurde daher aus der Sekundärliteratur entnommen: Vgl. SUNTRUP, Formenwandel, 81-103. Hier handelt es sich um den Artikel vom 8.9.1944.

⁸⁹ MAURIAC, Le Figaro, 398; ÜS: „Oh! Ich weiß es genau: Die Gestapo, die Polizei von Vichy hatten nicht diese Behutsamkeit. Aber dennoch! Wir streben etwas Besseres an, als ein Hin und Her zwischen Opfer und Täter. Es darf auf keinen Fall geschehen, dass die vierte Republik in die Fußstapfen der Gestapo steigt.“

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 398f.

⁹¹ Vgl. SUNTRUP, Formenwandel, 86.

⁹² CAMUS, Combat, 31.

⁹³ A.a.O., 32.

betont daher die Bedeutung von Klarsichtigkeit (clairvoyance) und Wachsamkeit.⁹⁴ Er erkennt aber auch an, dass das Christentum durchaus einen positiven Beitrag leisten kann, dieser kann aber auch von anderen selbstlosen und wahrheitsliebenden Menschen geleistet werden.⁹⁵ Am 18. Oktober wies Camus noch einmal explizit auf die Bedeutung der Säuberungsverfahren hin.⁹⁶ Gleichzeitig explizierte er sein Verständnis von Gerechtigkeit näher:

„The point is not to purge a lot but to purge well. But what does it mean to purge well? It means to respect the general principle of justice without failing to make allowances in the individual cases. What is the general principle of justice in this case? It lies in proportion.“⁹⁷

Daneben wandte er sich auch gegen eine allzu große Milde und plädierte im schlimmsten Fall für eine Anpassung der Gesetze, um eine möglichst gründliche Säuberung vornehmen zu können.⁹⁸

Am 19. Oktober 1944 schließlich veröffentlichte Mauriac den Artikel *La justice et la guerre*, auf den Camus dann am nächsten Tag im *Combat* reagierte. Zunächst wies Mauriac darauf hin, dass der Krieg nun vor allem in Deutschland geführt werde und sich immer noch viele Franzosen in deutscher Kriegsgefangenschaft befänden.⁹⁹ Außerdem betonte er, dass es vor allen Dingen notwendig sei, auf Einheit und Versöhnung hinzuarbeiten. Daneben verteidigte er die Arbeit der Pariser Regierung, die anders als in vielen Regionen bei der Aufarbeitung und Aburteilung eher vorsichtig vorgehe, um keine Unschuldigen zu verurteilen.¹⁰⁰ Er schrieb: „C’est à la France d’abord et toujours que nous devons penser: il n’existe pas de justice contre la France.“¹⁰¹ Daneben griff er auch die Presse und ihren Beitrag an, da dieser nach Mauriacs Ansicht nur zur Eskalation und Verdunkelung der Tatsachen beitrage und nicht zur Befriedigung und Aufklärung.¹⁰² Ohne den Namen des *Combat* zu nennen, geht doch klar hervor, dass es sich hierbei um diese Zeitung handelt. Camus als

⁹⁴ Vgl. CAMUS, *Combat*, 52.

⁹⁵ Vgl. ebd.

⁹⁶ Vgl. a.a.O., 77.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Vgl. a.a.O., 77f.

⁹⁹ Vgl. MAURIAC, *Le Figaro*, 422f.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 423f.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 424; ÜS: „Wir müssen zuerst und immer an Frankreich denken: es gibt keine Gerechtigkeit gegen Frankreich.“

¹⁰² Vgl. a.a.O., 423.

Leitartikler des *Combat* sah sich dadurch herausgefordert und antwortete am 20. Oktober 1944.

b) Die heiße Phase

Camus reagierte am folgenden Tag, dem 20. Oktober im *Combat* mit einer Antwort auf Mauriacs Beitrag, um die Verfahren und Urteile zu verteidigen. Er schrieb: „We are not in agreement with M. François Mauriac. We can say this without embarrassment because we have supported M. Mauriac in the past, whenever we thought our support was warranted.“¹⁰³ Von Anfang an wollte Camus offenbar klar machen, dass er Mauriac nicht als Gegner betrachtete, sondern für den wesentlich älteren Schriftsteller durchaus Hochachtung empfand, dass er aber in Sachfragen Einspruch anmeldete, wo er dies für angebracht hielt. Er widersprach Mauriac vor allem in Bezug auf die Presse und ihre Beziehung zur Résistance und weigerte sich ein derart einseitiges Bild zu zeichnen. Für ihn war die Résistance so gut wie identisch mit dem „guten“ Frankreich, zugleich betonte er, dass dies zahlreiche Verantwortlichkeiten mit sich brächte.¹⁰⁴ Daraufhin ging Camus zum verbalen Angriff über und beschuldigte Mauriac, dass dieser nur die Exzesse als Beispiele anführe und im letzten auf eine Art Appeasement-Politik setze: „The important point is to maintain objectivity, and usually M. Mauriac has a keen sense of this, as he has demonstrated lately through his persistent and honorable concern with peace at any price.“¹⁰⁵ Camus geht sogar noch weiter:

„We are convinced that there are times when each of us must argue with himself and sacrifice his emotional tranquility. This is one of those times, and it is pointless to contest the terrifying fact that we will be obliged to destroy a living part of this country in order to save its soul.“¹⁰⁶

Dieser Artikel wiederum rief eine prompte Erwiderung von François Mauriac am 22. bzw. 23. Oktober im *Figaro* unter dem Titel *Réponse à Combat* hervor. Wie schon zuvor Camus betonte im Gegenzug auch Mauriac seine grundsätzliche Sympathie Camus gegenüber,¹⁰⁷ und anerkannte, dass sie einige gemeinsame Ziele verfolgten.¹⁰⁸ Daraufhin aber ging er mit Camus' Artikel hart ins Gericht und verurteilte

¹⁰³ CAMUS, *Combat*, 80.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., 80f.

¹⁰⁵ A.a.O., 81.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Eine Tatsache, der etwa Herbert Lottman deutlich widerspricht: Vgl. LOTTMAN, Camus, 359.

¹⁰⁸ Vgl. MAURIAC, *Le Figaro*, 424.

dessen Aussage, dass man mitunter sogar seine eigenen Überzeugungen zurückstellen und bereit sein müsse, schmerzhaft, eventuell auch gewalttätige Einschnitte am Heimatland vorzunehmen, um das große Ganze zu retten.¹⁰⁹ Der Katholik Mauriac bezog sich im Weiteren auf die Bergpredigt und hielt Camus vor Augen, dass er sich ebenfalls, mit seiner Rede von der „Seele Frankreichs“ einer theologischen Sprache bediene.¹¹⁰ Er fragte nach Camus' Motiven und bat um nähere Erläuterung seiner Position, um wie folgt zu schließen:

„Mais ce que recouvre chez eux ce langage théologique, familier à mon adolescence, voilà ce que je discerne mal. Quelle est cette loi qu'il nous est interdit de discuter, qui nous contraint de détruire une part vivante de la France? Que mon contradicteur ait la gentillesse d'éclairer un peu sa lanterne.“¹¹¹

Dabei lagen ihm besonders die Barmherzigkeit, aber auch die Rechtskonformität der Säuberungsprozesse am Herzen. Daneben bediente sich Mauriac auch des Vokabulars der Dreyfus-Affäre, wobei der „guerre de mémoire“ unter französischen Intellektuellen an und für sich nichts Ungewöhnliches darstellte.¹¹²

Camus zauderte nicht allzu lange und veröffentlichte am 25. Oktober eine erneute Erwiderung, zumal die Debatte zwischen den beiden auch bei der Leserschaft auf großes Interesse stieß.¹¹³ In diesem Artikel ging es nun zum ersten Mal um das eigentliche Problem der Gerechtigkeit. Camus schrieb:

„François Mauriac's allegations against the resistance press wounded us because we considered them profoundly unjust. That is the real disagreement. And we regret that M. Mauriac said nothing about this problem in his response. But he did so because he preferred to go straight to the essential issue, which is the matter of justice. So let us deal with that.“¹¹⁴

Zunächst stellte er heraus, dass es nicht darum ginge, konträr zu den eigenen Überzeugungen zu handeln, aber dass es eben auch um die Frage der Verantwortlichkeit ginge, zumal nun das erste Todesurteil in Paris verhängt worden sei.¹¹⁵ Er fragte: „Will we approve of this sentence or won't we?“ und fügte hinzu: „That

¹⁰⁹ Vgl. MAURIAC, Le Figaro, 424f.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 425.

¹¹¹ Ebd.; ÜS: „Aber, dass ich bei Ihnen theologische Sprache vorfinde, die mir seit meiner Jugend vertraut ist, das stößt mir sauer auf. Was ist das für ein Gesetz, welches uns verbietet zu diskutieren, das uns zwingt einen noch lebendigen Teil Frankreichs zu zerstören? Auf dass mein Widerpart die Freundlichkeit habe, sich näher zu erklären.“

¹¹² Vgl. SUNTRUP, Formenwandel, 90f.

¹¹³ Vgl. CAMUS, Combat, 88.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Vgl. a.a.O., 89.

is the heart of the issue, and it is a terribly difficult one.“¹¹⁶ Zum ersten Mal taucht hier nun explizit auch die Frage nach der Todesstrafe auf. Camus setzte sich jetzt intensiv damit auseinander und erklärt, warum er sich, gerade weil er nicht Christ sei, um der Menschen willen dieser Frage annehmen wolle.¹¹⁷ Im Weiteren legte er dar:

„We have no taste for murder. The human person embodies all that we respect in the world- Our instinctive response to this sentence is therefore one of repugnance. It would be easy for us to say that our business is not to destroy men but simply to do something for the good of the country. In fact, however, we have learned since 1939 that we would betray the good of the country if we acted on this impulse. France bears within herself, like a foreign body, a small minority of men who were the cause of her recent woes and who continue to be the cause of her woes at the present time. They are guilty of treason and injustice. It is therefore their very existence that raises the problem of justice, since they form a living part of this country, and the question is one of destroying them.“¹¹⁸

Camus wies darauf hin, dass der gläubige Christ stets die Chance habe, auf die göttliche Gerechtigkeit zu hoffen, der Ungläubige hingegen nicht.¹¹⁹ Er fügte hinzu:

„But we invite M. Mauriac to consider the dilemma of those to whom the notion of divine judgement is foreign yet who retain a taste for man and hope for his grandeur. They must either hold their peace forever or become converts to human justice. This cannot take place without distress. [...] And we have chosen to embrace human justice, with its terrible imperfections, while seeking anxiously to correct it by clinging desperately to honesty.“¹²⁰

Camus betonte die Bedeutung der Ehrlichkeit und redete so keinen unkontrollierten Aburteilungen das Wort, sondern wollte diese auf einen bestimmten Zeitraum begrenzt wissen.¹²¹ Er hielt fest:

„Is this language as dreadful as M. Mauriac thinks? To be sure, it is not the language of grace. But it is the language of a generation that grew up as witness to the spectacle of injustice, alienated from God, in love with man, and determined to serve mankind despite a destiny that so often seemed to devoid reason. It is the language of hearts determined to assume their full duties, to live with the tragedy of their century, and to contribute to man's grandeur in a world of foolishness and crime.“¹²²

Das Ziel sei eben Frankreich und Europa zu einem besseren und gerechteren Ort zu machen.¹²³

¹¹⁶ CAMUS, *Combat*, 89.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ A.a.O., 89f.

¹²¹ Vgl. a.a.O., 90.

¹²² A.a.O., 90.

¹²³ Vgl. ebd.

Am folgenden Tag, dem 26. Oktober 1944, reagierte François Mauriac mit *La liberté de la presse* auf den tags zuvor erschienenen Beitrag von Camus, ebenso wie Camus' Kritik an der Zensur im *Combat* vom 24. Oktober¹²⁴. Zunächst ging er darauf ein, dass die Pressefreiheit in der Tat ein hohes Gut sei, für das es sich zu kämpfen lohne, allerdings wies er darauf hin, dass das Gut des Lebens noch höher einzustufen sei.¹²⁵ Darüber hinaus betonte Mauriac, dass es in Frankreich eben nicht nur gute und schlechte Menschen gebe, also solche, die im Widerstand der Résistance aktiv waren oder nicht. Die Wirklichkeit sei immer vielfältiger und es gäbe viele Graustufen.¹²⁶ Er hielt fest:

„Il existe une foule immense de Français qui ne sont ni des traites, ni des collaborateurs, ni des membres de la cinquième colonne, ni des adversaires du gouvernement, qui se ventent même d'avoir fait de la résistance à leur manière, de la résistance ‚pour soi tout seul‘.“¹²⁷

Gleichzeitig hob er nochmal die Bedeutung der Résistance hervor, die nun nach dem Krieg nicht mit einer bestimmten Partei identifiziert werden dürfe, sondern eben ein gesamtfranzösisches und gesamtgesellschaftliches Phänomen gewesen sei.¹²⁸ Dennoch wurde Mauriac von vielen in die Nähe De Gaulles gerückt, was zum Teil seine Unabhängigkeit zweifelhaft erscheinen ließ; dieser Eindruck wurde dadurch verstärkt, dass sein Sohn Claude Mauriac der Pressesprecher De Gaulles war.¹²⁹

c) Das Zwischenspiel

Albert Camus schließlich schrieb am 27. Oktober einen Artikel anlässlich des Todes seines Freundes René Leynaud, der sowohl ein Mitarbeiter der Résistance, als auch überzeugter Christ war. Er bedauert darin den Tod des Freundes, aber auch, dass Stimmen wie die von Leynaud dem Wiederaufbau Frankreichs fehlen würden.¹³⁰ Er schloss den Artikel wie folgt:

„But since we have always tried to banish bitterness from these pages, he will forgive us if we indulge bitterness for one moment with the thought that perhaps the death of such a

¹²⁴ Vgl. CAMUS, *Combat*, 86ff.

¹²⁵ Vgl. MAURIAC, *Le Figaro*, 426.

¹²⁶ Vgl. ebd.

¹²⁷ A.a.O., 426f.; ÜS: „Es gibt eine große Menge Franzosen, die weder Verräter, noch Kollaborateure, noch Mitglieder der Fünften Kolonne, noch Gegner der Regierung sind, die sich sogar rühmen auf ihre Art und Weise Widerstand geleistet zu haben, Widerstand ‚für sich selbst‘.“

¹²⁸ Vgl. a.a.O., 427.

¹²⁹ Vgl. SUNTRUP, *Formenwandel*, 87.

¹³⁰ Vgl. CAMUS, *Combat*, 91f.

man is too great a price to pay to restore to others the right to forget in word and deed what the courage and sacrifice of a few Frenchman meant in the four years just past.“¹³¹

Eine Reaktion Mauriacs darauf erfolgte am nächsten Tag, dem 28. Oktober, unter dem Titel *Mise au point*. Er zitierte dabei den gerade angeführten Schluss von Camus' Artikel und fühlte sich dabei persönlich angegriffen.¹³² Im Folgenden verteidigte er sein eigenes Verhalten während der Besatzungszeit und wies darauf hin, dass er selbst aktiv gegen die Besatzer gearbeitet habe.¹³³ Gleichzeitig machte er deutlich, dass er es nicht für hilfreich halte, dass jene, die den Tod fanden, als Ankläger für jene, die überlebt hatten, herhalten müssten.¹³⁴

Für einige Wochen wurde es nun etwas ruhiger zwischen den beiden Kombattanten. Es kam zwar noch zu gegenseitiger Bezugnahme und Kritik, allerdings nicht in derart intensiver Form wie bisher. Im Artikel vom 8. November anlässlich der „L'Assemblée consultative“ nahm Camus beispielsweise Bezug auf Mauriac.¹³⁵ Ebenso veröffentlichte er am 23. November einen Beitrag, in dem er auf seinen Kontrahenten zu sprechen kam. Ausgangspunkt war, dass es sich zu einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen entwickelte, sozialistisches Vokabular zu verwenden.¹³⁶ Er konstatierte, dass es sich um unterschiedliche Verständnisse von Sozialismus handelt und ruft im selben Atemzug dazu auf, auch jenseits von religiösen Überzeugungen nicht zu schnell die Geduld mit der jeweils anderen Seite zu verlieren und um des Ganzen willen zusammenzuarbeiten.¹³⁷

In der Sonntagsausgabe vom 3. bzw. 4. Dezember erläuterte François Mauriac in seinem Artikel *La vocation de la Résistance* sein Verständnis von der Rolle der Résistance. Anlass war die am 1. Dezember erschienene Kritik Camus' am staatlichen Umgang mit der Presse, besonders jener, die der Résistance nahestand.¹³⁸ Er verteidigte dabei die Politik der Regierung und betonte, dass die Résistance im befreiten Frankreich nicht genauso weiterarbeiten könne wie vormalig im

¹³¹ CAMUS, *Combat*, 92.

¹³² Vgl. MAURIAC, *Le Figaro*, 428.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Vgl. a.a.O., 429.

¹³⁵ Vgl. CAMUS, *Combat*, 106.

¹³⁶ Vgl. a.a.O., 120.

¹³⁷ Vgl. a.a.O., 120 f.

¹³⁸ Vgl. a.a.O., 130f.

Untergrund.¹³⁹ Im Gegenteil, die Résistance solle ihren Beitrag zur Regierungsbildung und zum Wiederaufbau Frankreichs leisten:

„La Résistance doit devenir, nous sommes persuadé qu'elle est déjà devenue une pépinière des hommes du gouvernement. La France ne lui demande pas d'armer les citoyens, ni de doubler les forces de police, et encore moins d'improviser des tribunaux expéditifs. [...] Son rôle n'est pas de battre en brèche l'État naissant, de lui créer des difficultés, mais au contraire de faire bénéficier cet État de toutes les ressources humaines dont nous croyons qu'elle surabonde.“¹⁴⁰

Er warnte darüber hinaus die Résistance davor, nicht denselben Fehler wie andere Gruppierungen zu begehen, die sich in manchen Ländern als eine Art Einheitspartei verstanden hätten. Vielmehr solle sich die Résistance als eine der Säulen des neuen Staates verstehen und nicht diesen bekämpfen.¹⁴¹

Dies rief wiederum Albert Camus auf den Plan. In seinem Editorial vom 5. Dezember¹⁴² legte er mit einem Anflug von Humor und Ironie dar:

„There is a sort of tacit agreement between M. Mauriac and us: we provide each other with subjects for editorials. This may have something to do with the fact that what he is doing is similar to what we are doing, while our temperaments are surely different. In this, of course, we see nothing but advantages. Free debate allows us to correct and clarify positions all too often expressed in haste. We can all profit from this.“¹⁴³

Im Folgenden geht er dann auf Mauriacs Hinweise zur Résistance ein. Camus legte aber nochmals besonderen Wert darauf, dass offene Kritik immer angebracht sein könne, auch und gerade bei ehemaligen Résistance-Kämpfern, hier Pierre-Henri Teitgen und Robert Lacoste.¹⁴⁴ Dabei ginge es ihm gerade nicht darum, Mitglieder der Résistance aufgrund deren Mitgliedschaft in der Résistance zu verteidigen, sondern, gerade weil Menschen keine Heiligen und oft mittelmäßig seien, die Probleme auch offen anzusprechen.¹⁴⁵ In Camus eigenen Worten:

¹³⁹ Vgl. MAURIAC, Le Figaro, 450.

¹⁴⁰ MAURIAC, Le Figaro, 450; ÜS: „Die Resistance muss eine Kaderschmiede für Regierungsmänner werden, wir sind überzeugt, dass sie es schon geworden ist. Frankreich verlangt von ihr weder die Bürger zu bewaffnen, noch die Kräfte der Polizei zu verdoppeln und noch weniger übereilte Tribunale aufzustellen. [...] Ihre Rolle ist nicht den im Entstehen befindlichen Staat zu ruinieren, ihm Schwierigkeiten zu bereiten, sondern im Gegenteil diesem Staat alle menschlichen Ressourcen zukommen zu lassen, von denen wir glauben, dass sie im Überfluss vorhanden sind.“

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., 451.

¹⁴² Sehr wahrscheinlich von Camus verfasst, da es sich um eine Fortführung der Debatte handelt, vgl. dazu Fn. 318 in: CAMUS, Combat, 133.

¹⁴³ CAMUS, Combat, 133.

¹⁴⁴ Vgl. a.a.O., 133.f.

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O., 134f.

„That is why we are defending the Resistance not for what it did, which was natural, but for what it wants to do, which strikes us as just and good. That is what we want to preserve, because that is what will protect France from the worst misadventures. That is what makes us so bold as to criticize. What are a few harsh words if someday they prevent precious and innocent blood from being shed?“¹⁴⁶

d) Das Nachsetzen

Nach einigen Wochen ohne direkte Bezugnahme aufeinander, folgte im Januar 1945 der letzte Teil der Auseinandersetzung. Es begann mit einem Artikel, den Albert Camus am 5. Januar im *Combat* veröffentlichte. Wiederum ging es um die Frage der Verfahren gegen die Kollaborateure. Der Tonfall, den Camus anschlug, war dabei aber schon von Enttäuschung und Frustration gekennzeichnet, zumal es immer wieder Kritik an den Verfahren gab. Abermals ging er auf das Thema der Gerechtigkeit ein:

„The justice we called for was difficult to implement because it required reconciling the country's pressing need to destroy the treacherous part of itself with our insistence on due respect for the individual. Quick justice was essential to achieve that end. We are told that this was impossible, and that a few weeks was not enough time to arrest those guilty of treachery, put them on trial, and punish them. But we know that. That wasn't the problem. The problem with quick justice was that it had to be clear justice.“¹⁴⁷

Außerdem ging er auf das Problem ein, dass die Verurteilungen anhand von ungeschriebenen Gesetzen vonstattengehen sollten: „The law that had to be created would have had to apply to crimes committed before it existed. Thus we were faced with an ex post facto law, which is the hallmark of every illegal regime and a stain on every dictatorship.“¹⁴⁸ Camus war bewusst, dass es um nicht weniger als einen der fundamentalsten Rechtsgrundsätze ging: nulla poena sine lege praevia. Er fragte: „So, did we have to admit that we were helpless and judge with the laws at our disposal, which were in fact useless?“¹⁴⁹ Und er gab sich selbst die Antwort: „This is apparently what we did. The results are plain to see. It is in the light of those results that we say we should have embraced the contradictions in our situation and resolutely allowed ourselves to appear unjust in order to do real justice.“¹⁵⁰ Mit einem Anflug von Bitterkeit hielt Camus daraufhin fest, was im Nachhinein aus seiner Sicht eine bessere Lösung gewesen wäre:

¹⁴⁶ CAMUS, *Combat*, 135.

¹⁴⁷ A.a.O., 164.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd.

„The point was to create the law we needed, to formulate it in clear and irreproachable language. And to make up for the fact that it would have been an ex post facto law, it would have been necessary to set precise time limits on its application. If we had done these things, it would have been possible to move quickly, because it would have been possible to speak clearly.“¹⁵¹

Ernüchtert folgert er: „Now it is too late. They will go handing out death sentences to journalists who don't deserve as much.“¹⁵² Er schließt mit einem bitteren Fazit über das Scheitern der Verfahren; darin nimmt er Bezug auf einen Artikel Mauriacs vom 14. Dezember 1944 *La nouvelle alliance*¹⁵³, in welchem dieser Barmherzigkeit und Nächstenliebe¹⁵⁴ stark gemacht hatte:

„All of this was indeed to be expected, but we cannot say this without bitterness and sadness. A country that fails to purge itself is preparing to fail to remake itself. The face that a nation wears is that of its system of justice. Ours ought to have something to show the world other than this face of confusion. But clarity and unsparing, humane righteousness cannot be learned. For want of clarity we are going to have to settle for paltry consolations. Obviously M. Mauriac was right: we are going to need charity.“¹⁵⁵

Camus' Kampf für die „menschliche Gerechtigkeit“ war gescheitert, die Realität der Säuberungsverfahren hatte ihn eines Besseren belehrt und er war bereit dies einzugestehen. Die normative Kraft des Faktischen hatte ihre Wirkung gezeitigt.

An dieser Stelle hätte die Debatte zwischen Mauriac und Camus zu Ende sein können. Dennoch zeigte sich François Mauriac noch nicht befriedigt und veröffentlichte am 7. bzw. 8. Januar unter dem Titel *Le mépris de la charité* eine Erwiderung. Darin ging er zunächst auf Camus' Eingeständnis über das Scheitern der Säuberungsverfahren ein, insbesondere aber auch auf dessen Vorschlag, dass ein rückwirkendes Gesetz zur Bestrafung notwendig gewesen wäre, was Mauriac ablehnte.¹⁵⁶ Im weiteren Verlauf führte Mauriac einen persönlichen Angriff auf Camus und maßregelte den jüngeren Autor wie einen Schuljungen.¹⁵⁷ Zuletzt wies er auch Camus' Eingeständnis, dass die Barmherzigkeit notwendig sei, als ironische Finte zurück:

„ ‚Nous allons avoir besoin de charité... ’ M. Camus ne croit pas si bien dire, car depuis bientôt vingt ans, il est venu le temps des assassins annoncé par le poète. Car dérisoires

¹⁵¹ CAMUS, *Combat*, 164.

¹⁵² A.a.O., 165.

¹⁵³ Vgl. MAURIAC, *Le Figaro*, 458.

¹⁵⁴ An dieser Stelle sei angemerkt, dass das französische Wort *charité*, vom lateinischen Wort *caritas* kommend, keine absolute Entsprechung im Deutschen hat und unter anderem mit Barmherzigkeit, Nächstenliebe und Mildtätigkeit übersetzt werden kann.

¹⁵⁵ CAMUS, *Combat*, 165.

¹⁵⁶ Vgl. MAURIAC, *Le Figaro*, 474f.

¹⁵⁷ Vgl. a.a.O., 475.

consolations dont il se moque, c'était exactement ce que les hommes avaient gagné au cours des siècles sur les ténèbres; c'était la perle sans prix qu'ils ont presque partout reperdue.“¹⁵⁸

Er schloss mit einem Verweis auf die Bedeutung des Glaubens, der Barmherzigkeit und Nächstenliebe als Kernbotschaft in sich trüge.¹⁵⁹

Albert Camus reagierte am 11. Januar mit seinem Beitrag *Justice et charité*¹⁶⁰. In nachvollziehbarer Weise war er von Mauriacs Attacke getroffen:

„M. Mauriac has just published under the title ‚Contempt for Charity‘ an article that I find neither just nor charitable. In dealing with the issues that divide us, he has for the first time taken a tone that I do not wish to make an issue of but that I, at least, will refrain from adopting. I would not have responded to his article, moreover, had circumstances not conspired to oblige me to abandon these daily debates in which the best and the worst of us have engaged for months without clarifying any of the issues that truly matter to us.“¹⁶¹

Sodann ging er nochmal auf die Schlüsselbegriffe der Debatte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, ein. Er hielt fest:

„To hear M. Mauriac tell it, it truly seems that dealing with these mundane matters we must make an absolute choice between the love of Christ and the hatred of men. Surely not! Some of us reject both the cries of enmity that reach our ears from one side and the tender solicitations that come to us from the other. Between these two extremes, we are searching for the just voice that will give us truth without shame.“¹⁶²

Außerdem machte er deutlich, dass die Unterstellung Mauriacs, er rede ironisch über Barmherzigkeit und Nächstenliebe, überhaupt nicht seiner Haltung entspreche.¹⁶³

Schließlich ging er noch einmal auf die Situation Frankreichs ein:

„M. Mauriac, who has written that our Republic should know how to be harsh, is meditating on the possibility of writing before too long a word he has yet to utter: pardon. To him I would simply say this, that I see for our country two ways unto death (and there are ways of surviving that are no better than death): the way of hatred and the way of pardon. One seems to me as disastrous as the other.“¹⁶⁴

¹⁵⁸ MAURIAC, Le Figaro, 476; ÜS: „Wir werden die Nächstenliebe nötig haben...‘ M. Camus scheint es nicht wirklich zu glauben, denn seit bald zwanzig Jahren ist es die durch den Dichter angekündigte Zeit der Mörder. Diese lächerlichen Tröstungen über die er sich lustig macht, das ist genau das, was die Menschen unter Tränen gewonnen haben im Laufe der Jahrhunderte; das ist die unbezahlbare Perle, die sie beinahe überall verloren haben.“

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 476.

¹⁶⁰ Vgl. CAMUS, Combat, 168ff. Ausnahmsweise trägt dieser Artikel einen Titel und ist explizit unter Camus' Namen erschienen, was dessen Wichtigkeit und Brisanz deutlich macht. Vgl. dazu: SUNTRUP, Formenwandel, 93.

¹⁶¹ A.a.O., 168.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Vgl. ebd.

¹⁶⁴ A.a.O., 169.

Darüber hinaus beschäftigte er sich noch einmal mit der Todesstrafe und schrieb: „If death sentences horrify me, that is my business. I shall join M. Mauriac in granting open pardons when Vélin’s parents and Leynaud’s wife tell me I can. But not before.“¹⁶⁵ Außerdem betonte er nochmal seine Wertschätzung für Mauriac und dessen Fähigkeit zur Vergebung; er selbst räumt aber ein, dass er dessen nicht fähig sei.¹⁶⁶ Zuletzt ging er noch einmal auf die Hervorhebung des Christentums durch Mauriac ein und betonte seinen Glauben an den Menschen:

„Yet we refuse to give up hope in man. While lacking the unreasonable ambition to save man, we are at least keen to serve him. While we are willing to do so without God or hope, we cannot give up as easily on man. On this point I can indeed tell M. Mauriac that we have not lost heart and will refuse to the end a divine charity that would frustrate men of the justice they are due.“¹⁶⁷

e) Epilog und Fazit

Die öffentliche Auseinandersetzung zwischen Camus und Mauriac war nach diesem Artikel zu einem Ende gekommen. Etwas konsterniert blickte Camus am 1. September 1945 darauf im *Combat* zurück und schrieb:

„We tried to engage in dialogue with the Catholics, or at any rate with one Catholic, M. François Mauriac. Admittedly, some foolish things were said on both sides, but the exchange got off to a good start; dialogue seemed possible. It ended when M. Mauriac wrote an article in a tone that reduced us to silence.“¹⁶⁸

Er hob dabei hervor, dass auf beiden Seiten Fehler gemacht worden seien, allerdings sah er den Grund für das Ende der Debatte vor allem in Mauriacs Artikel vom 7. bzw. 8. Januar 1945, der in einem sehr scharfen Tonfall verfasst war. Hinzu kommt sicherlich auch, dass Camus zu diesem Zeitpunkt gesundheitlich angeschlagen war und sich ab Mitte Januar 1945 zur Rekonvaleszenz zurückzog.

Mauriac war über die gesamte Zeit der Debatte mehr oder weniger auf seinem Standpunkt verblieben: Gerechtigkeit ist unter Menschen nicht vollends durchsetzbar, von daher sei stärker auf die Macht der Vergebung, Barmherzigkeit und Nächstenliebe zu setzen. Auf den ersten Blick hatte Camus seine Forderung nach einer möglichst

¹⁶⁵ CAMUS, *Combat*, 169; zu Leynaud: s.o. die Anmerkungen zum Artikel vom 27.10.1944; zu Vélin: hierbei handelt es sich um den Künstlernamen von André Bollier, Mitarbeiter bei *Combat* und Mitglied der Résistance, der 1944 von der Gestapo getötet wurde.

¹⁶⁶ Vgl. ebd.

¹⁶⁷ A.a.O., 169f.

¹⁶⁸ A.a.O., 252.

„gerechten“ Gerechtigkeit bei den Säuberungsprozessen beibehalten. Jedoch war er im Laufe der Debatte, gerade angesichts des Scheiterns einer ordentlichen Durchführung der Verfahren und auch aufgrund des Problems der Todesstrafe, bereit, seine Position zu modifizieren. Camus hatte dabei versucht, sein Vokabular nicht zu sehr von Hass und Gewalt bestimmen zu lassen, was ihm aber nicht immer zur Gänze gelang.¹⁶⁹ Letztlich scheinen die beiden Positionen nicht so weit entfernt voneinander, aber wie so oft gilt auch hier: Der Ton macht die Musik. Trotz großer inhaltlicher Übereinstimmungen scheiterte am Ende die Verständigung.

1.3.4.3. Der Fall Brasillach

Ein weiterer interessanter Punkt in der Auseinandersetzung zwischen Camus und Mauriac war der Fall des Robert Brasillach. Jener war im Januar 1945 aufgrund seiner Kollaboration mit den deutschen Besatzern vor eines der Säuberungsgerichte gestellt worden. Der 1909 geborene Brasillach hatte schon früh seine Begeisterung für den deutschen Nationalsozialismus und dessen Antisemitismus artikuliert und war Autor und Redakteur für die rechtsextreme Zeitschrift *Je suis partout*.¹⁷⁰ Die Anklage lautete darauf, dass er als Schriftsteller maßgeblich dazu beigetragen und seine Fähigkeiten in den Dienst der Besatzer gestellt habe; daher wurde er zum Tode verurteilt.¹⁷¹ Zu Beginn der Verhandlungen war ein Schreiben François Mauriacs verlesen worden, in dem er für Brasillach Partei ergriff, da sein schriftstellerisches Talent für Frankreich von großer Wichtigkeit sei.¹⁷² Er zweifelte zwar nicht Brasillachs Schuld an, wollte ihn aber vor einer Hinrichtung bewahren. Im Allgemeinen war die öffentliche Meinung aber eher dahingehend, dass ein besonderes Talent auch besonders verpflichte.¹⁷³ Mauriac gab seine Unterstützung auch nach dem Todesurteil nicht auf und initiierte eine Petition an Präsident De Gaulle; Mitunterzeichner waren unter anderem Jean Paulhan, Paul Claudel, Gabriel Marcel und auch Albert Camus, insgesamt hatte die Petition 59 Unterzeichner.¹⁷⁴ Dass Camus die Petition unterzeichnete, war durchaus überraschend für manche Zeitgenossen, da er als Befürworter einer strikten Säuberung bekannt war. Wie aber oben gezeigt wurde, hatte sich die Haltung Camus'

¹⁶⁹ Vgl. SUNTRUP, Formenwandel, 95.

¹⁷⁰ JUDT, Tony, *The Burden of Responsibility*. Blum, Camus, Aron and the french twentieth century, Chicago/London 1998, 108 (Zit. als JUDT, *Burden of Responsibility*).

¹⁷¹ Vgl. a.a.O., 108f.

¹⁷² Vgl. SUNTRUP, Formenwandel, 99.

¹⁷³ Vgl. a.a.O., 99f.

¹⁷⁴ Vgl. JUDT, *Burden of Responsibility*, 109; LOTTMAN, Camus, 369.

im Januar 1945 schon dahingehend geändert, dass er die großen Probleme der Säuberungsverfahren erkannt und eingestanden hatte. Nach einer schlaflosen Nacht war er schließlich bereit, die Petition zu unterzeichnen.¹⁷⁵ Mit Herbert Lottman muss aber festgehalten werden: „[...] if Camus opposed Brasillach's execution it was because he opposed the death penalty in all circumstances.“¹⁷⁶ Das Ende Brasillachs fiel mit dem Ende eines bestimmten Kapitels der „épuration“ zusammen. Tony Judt beschreibt dies wie folgt:

„De Gaulle rejected the petition, and Brasillach was executed. Other writers against whom much the same sort of charges might have been made – Combelle, Céline, Rabatet – were more fortunate, either because they were less well known, because they were out of the country, or because the death of Brasillach somehow closed a particular episode of the *épuration*. Writers would be condemned, whether to prison or national indignity, for their views in the months and years to come. But after Brasillach, no one would be executed for what some still felt was a crime of opinion.“¹⁷⁷

An diesem Beispiel zeigt sich erneut, dass Mauriac und Camus sich nicht weigerten in gewissen Fällen zusammenzuarbeiten, auch nach dem unrühmlichen Ende der Debatte im *Le Figaro* und im *Combat*. Beide waren hier vereint in der Ablehnung der Todesstrafe und bereit, auch wenn sie die Taten Brasillachs ablehnten, die Konsequenzen aus ihrer Haltung zu ziehen, wenn auch letztlich erfolglos.

1.3.4.4. Das Ende der Debatte: Der Vortrag bei den Dominikanern

Den letzten Akt der Auseinandersetzung und damit das endgültige Ende der Debatte kann man in Camus' Vortrag vom 1. Dezember 1946 sehen. Camus war von den Dominikanern von Latour-Maubourg eingeladen worden, einen Vortrag zur Frage, „was die Ungläubigen [...] von den Christen erwarten...“ (UC 65)¹⁷⁸ zu halten. Es scheint zunächst ungewöhnlich, dass eine katholische Ordensgemeinschaft einen zumindest religionskritischen Geist wie Camus einlädt. Wenn man sich jedoch das Ordensmotto der Dominikaner, *quaerere veritatem*, vergegenwärtigt und in die Geschichte dieses Ordens blickt – man denke dabei nur an Albertus Magnus oder Thomas von Aquin – nimmt dies nicht weiter wunder.

¹⁷⁵ Vgl. LOTTMAN, Camus, 369.

¹⁷⁶ LOTTMAN, Camus, 369.

¹⁷⁷ JUDT, *Past Imperfect*, 66f. (Kursivstellung durch den Autor).

¹⁷⁸ CAMUS, Albert, *Der Ungläubige und die Christen*, in: DERS., *Fragen der Zeit*, aus dem franz. Orig. übers. v. Guido G. MEISTER, Reinbek bei Hamburg 1997, 65-70 (Zit. als: UC).

Zunächst stellt Camus in seinem Vortrag drei Grundsätze auf: Zum einen, dass Nichtchristen von Christen nur Dinge fordern dürfen, welche von jedem Menschen gefordert werden können; zum zweiten, dass er sich nicht im Besitz von absoluten Wahrheiten befinde; und schließlich, dass es ihm nicht um Kompromisse oder falschen Irenismus gehe, sondern um wirkliche Auseinandersetzung. (Vgl. UC 65f.)

Im Weiteren spricht er von der Rolle der Kirche im Nationalsozialismus, welche seiner Meinung nach eine wesentlich deutlichere Ablehnung vor allem von Seiten des Papstes verlangt hätte. (Vgl. UC 67) In diesem Zusammenhang geht er auf die Frage nach dem Umgang mit ehemaligen Kollaborateuren in der Zeit der deutschen Besatzung in Frankreich ein. Camus hatte hier wie oben gezeigt zuerst eine sehr rigide und strenge Haltung eingenommen und diese dann angesichts von zahlreichen Missbräuchen revidiert.¹⁷⁹ François Mauriac hingegen hatte von Anfang an auf einen milden Umgang und gegen absolute Härte Wert gelegt, um keine neuen Gräben innerhalb der Gesellschaft aufzureißen, und um wirkliche Vergebung zu ermöglichen. Verbunden ist dies mit dem Problem der Todesstrafe im Allgemeinen: Mauriac lehnte diese von Anfang an ab, wohingegen Camus sie zunächst in gewissen Fällen für rechtfertigbar hielt.¹⁸⁰ Mit der Formulierung des erwähnten zweiten Grundsatzes erkennt Camus an, dass Mauriac mit seiner Forderung nach Barmherzigkeit für die Kollaborateure recht hatte und schließt sich dieser Haltung damit an. (Vgl. UC 66) Camus selbst formuliert es wie folgt:

„Um diese Haltung [den zweiten Grundsatz der Rede; M.H.] zu verdeutlichen, will ich gerne eingestehen: vor drei Jahren befand ich mich in einem Meinungsstreit mit einem der Ihren, und es war nicht der Geringsten einer. Meine Anmaßung erklärte sich aus dem Fieber jener Jahre und der schmerzlichen Erinnerung an zwei oder drei ermordete Freunde. Ich kann indessen bezeugen, daß ich trotz einiger Ausfälligkeiten in François Mauriacs Ausdrucksweise nie aufgehört habe, über seine Worte nachzudenken. Als Ergebnis dieses Nachdenkens – das Ihnen zugleich meine Ansicht über das Zwiegespräch zwischen Gläubigen und Ungläubigen verrät – gelangte ich zuerst still für mich und heute in aller Öffentlichkeit zur Einsicht, daß François Mauriac grundsätzlich und in bezug auf den genauen Gegenstand unseres Streits recht hatte.“ (UC 66)

Darüber hinaus geht Camus noch auf die Frage nach Optimismus und Pessimismus ein. (Vgl. UC 68) Er hält in seinem Vortrag auch fest: „Das Christentum ist in bezug auf den Menschen pessimistisch, aber in bezug auf das Los der Menschheit optimistisch.

¹⁷⁹ Vgl. auch: SCHELKSHORN, Hans, Appell Camus' an die Christen, in: SCHELKSHORN, Hans/ WOLFRAM, Friedrich/ LANGTHALER, Rudolf (Hg.), Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen, Wien 2014, S. 193-215, 197f. (Zit. als: SCHELKSHORN, Appell).

¹⁸⁰ Vgl. a.a.O., 198f.

Nun gut! Ich sage, daß ich in bezug auf das Los der Menschheit pessimistisch bin, aber optimistisch in bezug auf den Menschen.“ (UC 68) In diesen Punkt geht es Camus wohl vorrangig um die Option für die Gegenwart, gegen jedwede Vertröstung auf eine jenseitige Zukunft,¹⁸¹ wenn er betont, dass er optimistisch für den einzelnen Menschen sei (vgl. UC 68). Weiterhin auch, dass sich Camus gegen absolute Größen wie Gott oder die Vernunft sperrt und seinen Blick stets auf den konkreten Menschen richten will.¹⁸² Diesem gilt es zu helfen, konkret und praktisch. Für Camus steht am Schluss der Appell an die Christen zur Zusammenarbeit im Kampf gegen Ungerechtigkeit, „um das Böse wenn nicht zu verringern, so doch wenigstens nicht zu vermehren.“ (UC 69)

Zu diesem Vortrag findet sich eine Tagebuchnotiz vom 3. Dezember 1946 bei Julien Green, die hier ausführlich zitiert werden soll, weil sie ein interessantes Schlaglicht auf Camus und sein Denken 1946 wirft:

„- Letzten Sonntag im Kloster von Latour-Maubourg, um Camus zu hören. [...] Krank und sichtlich erschöpft spricht Camus dennoch ziemlich ergreifend, wie ich finde, über das, was man von den Katholiken Frankreichs im Jahre 1946 erwartet. Und zwar absichtslos ergreifend, ohne gewollte Beredsamkeit; das liegt an seiner Redlichkeit. Er spricht schnell, einfach, nach Notizen. In seinem etwas bleichen Gesicht ist der Blick traurig und traurig auch sein Lächeln. Nach dem Vortrag fragt mich Pater Maydieu, ob ich etwas sagen wolle, ich schüttele den Kopf, da ich nicht antworten kann, ohne wenigstens ein paar Minuten zum Nachdenken zu haben. [...] Einige Zuhörer stellen Fragen, aber so ungeschickt, daß sie besser geschwiegen hätten. Einer von ihnen, ein ehemaliger Revolutionär mit einfältigem Gesicht, sagt das folgende, das uns alle zusammenzucken läßt: ‚Ich bin der Gnade teilhaftig, aber Sie, Monsieur Camus, ich sage es Ihnen in aller Demut, sind es nicht...‘ Camus’ einzige Antwort darauf ist jenes Lächeln, von dem ich vorhin sprach, aber etwas später sagt er: ‚Ich bin euer Augustinus vor der Bekehrung. Ich schlage mich mit dem Problem des Bösen herum und finde keinen Ausweg.‘ In der Tat denkt man an Augustinus angesichts dieses Romanen aus Nordafrika, der herauszufinden versucht, wie wir uns in Gegenwart der Vandalen verhalten würden. Ein anderer Zuhörer, der ihm aufmerksam gelauscht hatte, steht auf und sagt: ‚Monsieur, ich kann nicht in vierzig Sekunden entscheiden, wie ich mich zu verhalten hätte, wenn die Kirche verfolgt würde. Ich will mein ganzes Leben darüber nachdenken.‘ – ‚Monsieur‘ antwortet Camus, ‚Sie haben fünf Jahre Zeit dazu.‘“¹⁸³

1.3.5. Fazit

Schließlich kam auch die „épuration“ zu einem gewissen Ende, je weiter die Debatte zurücklag. Mauriac hatte sich schon 1946 für eine Amnestie ausgesprochen und ein

¹⁸¹ Vgl. SCHLETTE, Heinz Robert, Einführung, in: SCHLETTE, Heinz Robert/ HERZOG, Markwart (Hg.), „Mein Reich ist von dieser Welt“. Das Menschenbild Albert Camus, Stuttgart – Berlin – Köln 2000, 13-20, hier 16 (Zit. als: SCHLETTE, Einführung).

¹⁸² Vgl. SCHLETTE, Einführung, 16f.

¹⁸³ GREEN, Julien, Tagebücher 1943-1954, aus dem franz. Orig. übers. v. Eva GROEPLER/Eva MOLDENHAUER/Alain Claude SULZER, München 1992, 295f.

entsprechendes Gesetz für unter 18-Jährige wurde 1947 erlassen, diesem folgten noch weitere Verordnungen in den nächsten Jahren.¹⁸⁴

Die Aufarbeitung der deutschen Besatzungszeit dauerte noch lange Zeit an und manche Gräben ließen sich nicht einfach zuschütten. Die Debatte zwischen Camus und Mauriac zeigt jedoch, dass es möglich ist, dass Menschen, auch wenn sie aus unterschiedlichen politischen oder gesellschaftlichen Richtungen stammen, unter den Eindrücken der Zeit zusammenarbeiten und in einen Dialog über das richtige Vorgehen treten können. Des Weiteren lässt sich erkennen, dass der Dialog dazu beitragen kann, eigene Überzeugungen zu überdenken und unter Umständen auch zu revidieren, wie Camus' Beispiel veranschaulicht. Allerdings verdeutlicht die Auseinandersetzung auch die Grenzen, die leider allzu oft in misslungener Kommunikation und falscher Wort- und Tonwahl zu finden sind.

Ein Thema, das in der Kontroverse immer wieder berührt wurde, war das der Todesstrafe. Camus' wachsendes Interesse an diesem Thema spiegelt sich auch in einem Brief an seinen philosophischen Lehrer und Mentor Jean Grenier. Diesem schrieb Camus am 21. Januar 1948 über eine Erfahrung bei einem der Säuberungsprozesse:

„After the Liberation I went to see one of those purge trials. The accused was guilty in my eyes. Yet I left the trial before the end because *I was with him* and I never went back to a trial of this kind. In every guilty man, there is an innocent part. This is what makes any absolute condemnation revolting. We don't think enough about pain.“¹⁸⁵

Von daher soll nun noch näher auf dieses Thema eingegangen werden, zumal die Debatte dazu beitrug, dass Albert Camus seine eigene Haltung dazu klarer formulierte.

1.4. Die Todesstrafe

1.4.1. Vorbemerkungen

In der Auseinandersetzung mit Mauriac hatte sich für Camus die Todesstrafe als ein zentrales Problem erwiesen. Zwar war er schon früher immer wieder damit befasst gewesen, aber sein Abrücken von einer gnadenlosen Gerechtigkeit führt ihm vor Augen, dass er sich mit dieser Thematik näher beschäftigen musste. 1957 verfasste

¹⁸⁴ Vgl. LOTTMAN, *Purge*, 276f.

¹⁸⁵ CAMUS, Albert/GRENIER, Jean, *Correspondence, 1932-1960*, trans. By Jan F. RIGAUD, Lincoln 2003, 112. (Kursivsetzung in der Quelle).

er den Aufsatz *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe*. Anlass waren unter anderem der bereits erwähnte Fall Brasillach, daneben wurde das Thema aber virulent, als er sich zum Umgang mit Philippe Pétain, dem früheren Staatschef von Vichy-Frankreich äußerte, welcher seit dem Ersten Weltkrieg von vielen Franzosen als Held verehrt wurde. Im Combat vom 2. August 1945 schreibt Camus dazu:

„We hope, however, that this trial will be conducted in such a way that, if that responsibility exists, it will become clear to the entire world. We will not allow ourselves to be carried away by the clamor of hatred. For instance, we do not believe that the death penalty is desirable in this case. First, because we must resolutely tell the truth, namely, that every death sentence is an affront to morality, and second, because in this particular case the death penalty would make a martyr of this vain old man and thereby enhance his image even in the minds of his enemies.“¹⁸⁶

Herbert Lottman bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: „This question of death penalty had followed him home, for it would require a more personal response than he had provided his polemical enemies up to now.“¹⁸⁷

Schon in *Der Mensch in der Revolte* hatte sich Camus 1951, wenn auch nicht systematisch, mit der Todesstrafe auseinandergesetzt. Etwa, wenn er den Marquis de la Sade und dessen Ablehnung der Todesstrafe beschreibt (vgl. MR 63f.) oder auch bei der Auseinandersetzung mit Dostojewskis *Die Brüder Karamasov* (vgl. MR 86). Am Ende dieses Werks äußerte er sich zum Zusammenhang zwischen der Revolte und der Todesstrafe:

„Die echte Tat der Revolte wird nur für Einrichtungen zu den Waffen greifen, die die Gewalt einschränken, und nicht für die, welche sie gesetzlich verankern. Nur dann lohnt eine Revolution den Tod, wenn sie unverzüglich die Abschaffung der Todesstrafe versichert, und die Leiden des Gefängnisses, wenn sie im Voraus die Anwendung von Strafen ohne voraussehbares Ende verweigert.“ (MR 382)

Umfassend setzte er sich mit diesem Thema erst in dem bereits erwähnten Aufsatz zur Todesstrafe auseinander; im Folgenden soll darauf nun näher eingegangen werden.

1.4.2. *Betrachtungen zur Todesstrafe*

1.4.2.1. Hintergrund

Es gab zahlreiche verschiedene Bausteine, die Camus am Ende dazu veranlassten, sich umfassender mit der Todesstrafe auseinanderzusetzen: Seine Tätigkeit als

¹⁸⁶ CAMUS, Combat, 233.

¹⁸⁷ LOTTMAN, Camus, 368.

Gerichtsreporter, auch die Erfahrungen aus der Zeit der Résistance, sowie die schriftstellerische Beschäftigung in *Der Fremde*.¹⁸⁸ Unmittelbarer Anlass war eine Kampagne gegen die Todesstrafe,¹⁸⁹ hinzu kam noch, dass Frankreich in seiner algerischen Heimat zu dieser Zeit häufig Exekutionen durchführte, um die Bevölkerung im Zaum zu halten, da sich verschiedene Gruppen in Algerien gegen die Kolonialherren auflehnten.¹⁹⁰ An anderer Stelle hatte Camus durchaus Rechtfertigungsgründe für politische Gewalt finden können, in der Frage der Todesstrafe jedoch verwarf er jede Rechtfertigung und klassifizierte sie als staatlich sanktionierten Mord.¹⁹¹ Zu bedenken ist, dass sich Camus speziell mit der Todesstrafe in Form der Guillotine auseinandersetzte, wie sie in Frankreich bis zur offiziellen Abschaffung 1981 ausgeübt wurde (die letzte Hinrichtung erfolgte 1977). Dies berücksichtigend, soll besonders auf Camus' allgemeine Argumentation gegen die Todesstrafe eingegangen werden. Anzumerken ist auch, dass diese Schrift eher schwer kategorisierbar ist, was nicht untypisch für Camus' philosophische Arbeiten ist, sie bleibt jedoch stets auf den Menschen und seine Handlungen bezogen.¹⁹²

1.4.2.2. Der Inhalt des Aufsatzes

Albert Camus beginnt seinen Aufsatz damit, dass er eine Begebenheit aus seiner Kindheit schildert, in welcher sein Vater einer Hinrichtung eines als besonders grausam betrachteten Mörders beiwohnte, die auf seine eigene Haltung wohl nachhaltigen Eindruck verursachte.¹⁹³ Der Beginn des Essays ist dabei bewusst emotional gestaltet, wobei Camus im Weiteren eine rationale Begründung seiner Ablehnung der Todesstrafe vornimmt.¹⁹⁴ Er schreibt:

„Diese althergebrachte Handlung muß wohl ausnehmend gräßlich sein, wenn sie stärker ist als die Empörung eines einfachen, aufrechten Mannes, so daß die Strafe, die ihm hundertmal verdient erschien, schließlich nichts als Übelkeit in ihm hervorrief. Wenn die Vollstreckung des Rechts dem ehrbaren Bürger, zu dessen Schutz es da ist, nur Übelkeit bereitet, kann schwerlich behauptet werden, sie sei dazu angetan, ihrer eigentlichen Aufgabe getreu Frieden und Ordnung in das Gemeinwesen zu bringen. Es wird im

¹⁸⁸ Vgl. PECHTL, Josef, „Die wahre Verantwortung eines Missetäters kann nicht mit Bestimmtheit festgestellt werden“: Vor gut vierzig Jahren erschienen: Albert Camus' Betrachtungen zur Todesstrafe, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 86 (2000), Heft 2, 251-262, 252 (Zit. als PECHTL).

¹⁸⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁰ Vgl. FOLEY, 100.

¹⁹¹ Vgl. ebd.

¹⁹² Vgl. REICHENBACH-KLINKE, 125f.

¹⁹³ Vgl. CAMUS, Albert, Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe, aus dem franz. Orig. übers. v. Vincent von WROBLESWSKY, in: DERS., Fragen der Zeit, Reinbek bei Hamburg 1997, 103-156, 103 (Zit. als: CAMUS, Todesstrafe).

¹⁹⁴ Vgl. PECHTL, 256f.

Gegenteil deutlich, daß sie genauso empörend ist wie das Verbrechen und daß dieser weitere Mord die der Gesellschaft zugefügte Beleidigung nicht nur nicht wiedergutmacht, sondern durch eine neue Schmach verschärft.“¹⁹⁵

a) Das Abschreckungsargument

Daraufhin geht Camus auf die Tatsache ein, dass zu seiner Zeit fast alle Hinrichtungen in der Verborgenheit stattfanden und nicht mehr in der Öffentlichkeit, anschließend fand sich meist nur eine euphemistische Randnotiz in der Presse.¹⁹⁶ Im Weiteren beginnt er seine argumentative Auseinandersetzung. Zunächst widerlegt er die abschreckende Wirkung der Todesstrafe, welche oft von jenen Befürwortern ins Feld geführt wird, die die Strafe als Prävention verstanden wissen wollen.¹⁹⁷ Er legt dar, dass die Gesellschaft gewissermaßen selbst nicht an das Exempel glaubt, da die Hinrichtungen in Frankreich seit 1939 nicht mehr öffentlich stattfanden.¹⁹⁸ Er schreibt:

„Wenn die Strafe abschreckend wirken soll, muß man nämlich nicht nur Fotos verbreiten, sondern die Maschine um zwei Uhr nachmittags auf einem Blutgerüst in der Mitte der Place de la Concorde aufstellen, die ganze Bevölkerung einladen und die Zeremonie für die Abwesenden im Fernsehen übertragen. Ist man dazu nicht bereit, soll man nicht von Exempel reden. Wie könnte der heimlich und zu nächtlicher Stunde in einem Gefängnishof verübte Mord als Warnung dienen?“¹⁹⁹

Im Folgenden fokussiert er seine Argumentation auf die in Frankreich übliche Hinrichtung durch die Guillotine und zeigt die damit verbunden Grausamkeiten durch einige Berichte und Studien auf.²⁰⁰ Letztlich führe die zur Abschreckung durchgeführte Hinrichtung oft eher zu einer Brutalisierung der Gesellschaft, die sadistische Entwicklungen hervorrufen könne, mitunter sogar neue Verbrechen.²⁰¹ Außerdem, so argumentiert Camus, seien die meisten Verbrechen nicht von langer Hand geplant, sondern oftmals spontan durchgeführt.²⁰² Er schreibt: „Kurzum, sie vermag den Menschen, der ins Verbrechen gerät wie ein anderer ins Unglück, nicht abzuschrecken.“²⁰³ Der Staat, so fasst er zusammen, glaube durch die Heimlichkeit der Hinrichtungen selbst nicht recht an die abschreckende Wirkung:

¹⁹⁵ CAMUS, Todesstrafe, 103f.

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., 104f.

¹⁹⁷ Vgl. a.a.O., 107.

¹⁹⁸ Vgl. a.a.O., 107f.

¹⁹⁹ A.a.O., 108.

²⁰⁰ Vgl. a.a.O., 110ff.

²⁰¹ Vgl. a.a.O., 114.

²⁰² Vgl. a.a.O., 113.

²⁰³ A.a.O., 115.

„Der Verbrecher wird getötet, weil dies jahrhundertlang so Brauch war, und die Hinrichtung vollzieht sich in Formen, die am Ende des 18. Jahrhunderts festgelegt wurden. Aus lauter Gewohnheit werden Argumente ins Feld geführt, die vor Jahrhunderten Gültigkeit besaßen, auf die Gefahr hin, ihnen durch Maßnahmen zu widersprechen, die durch die Entwicklung des öffentlichen Empfindens unvermeidlich werden. Das Gesetz wird angewendet, aber nicht mehr vernünftig begründet, und unsere Verurteilten sterben einen auswendig gelernten Tod im Namen eine Theorie, an die die Vollstrecker selber nicht glauben.“²⁰⁴

Für ihn scheint klar, dass das Argument der Abschreckung nur auf solche Menschen eine Auswirkung hat, die im Normalfall ohnehin keine derartigen Verbrechen begehen würden.²⁰⁵ Sodann geht Camus noch auf die menschliche Natur ein. Er legt dar, dass der Mensch zwar Angst vor dem Tod habe, aber es ihn dennoch nicht davon abhielte, aufgrund der Komplexität der menschlichen Psyche, gewissen Instinkten, etwa Rache oder Liebe zu folgen und Verbrechen zu begehen, wissend, dass diese mit dem Tode bestraft werden können.²⁰⁶ Oder in Camus' eigenen Worten: „Damit die Todesstrafe wirklich abschreckend wirkte, müsste die menschliche Natur anders geartet und genauso unwandelbar und abgeklärt sein wie das Gesetz selber. Aber dann wäre sie eine leblose Natur.“²⁰⁷ Er weist noch auf die Tatsache hin, dass in allen Ländern, welche die Todesstrafe abschafften, kein Anstieg der Kriminalität zu verzeichnen sei.²⁰⁸ „Die Zahl der Verbrechen nimmt weder zu, noch ab. Es gibt die Guillotine, und es gibt das Verbrechen; zwischen ihnen besteht keine andere Verbindung als das Gesetz.“²⁰⁹ Schließlich hat auch die Todesstrafe das Verbrechen nicht aus der Welt schaffen können.²¹⁰ Zuletzt führt Camus noch ein Argument der Befürworter der Todesstrafe an, die der Meinung sind, dass man jene Morde mitbedenken solle, die durch die abschreckende Wirkung der Bestrafung eben nicht geschehen sind.²¹¹ Zurecht hält Camus dem entgegen, dass dies keine zulässige Argumentation sei, da sie als nur auf Vermutungen basierende Begründung wenig stichhaltig sei, zumal wenn sie so gravierende Konsequenzen nach sich ziehe, wie es bei der Todesstrafe der Fall sei.²¹² Er notiert: „Die denkbar größte Ungewißheit ermächtigt hier zur denkbar unerbittlichsten Gewißheit.“²¹³

²⁰⁴ CAMUS, Todesstrafe, 113f.

²⁰⁵ Vgl. a.a.O., 116.

²⁰⁶ Vgl. a.a.O., 116f.

²⁰⁷ A.a.O., 117.

²⁰⁸ Vgl. a.a.O., 119.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Vgl. ebd.

²¹² Vgl. a.a.O., 120.

²¹³ Ebd.

b) Todesstrafe als Wiedergutmachung?

Darüber hinaus setzt sich Camus mit der Ansicht der Befürworter auseinander, dass die Todesstrafe als Vergeltung legitim und in gewisser Hinsicht der Wiedergutmachung dienlich sei. In seinen Augen ist dabei aber ein ganz anderes Motiv leitend: „Die Strafe, die züchtigt, ohne zu verhüten, heißt in der Tat Rache. Sie ist die beinahe mathematische Antwort der Gesellschaft an den Übertreter ihres Grundgesetzes. Die Antwort ist so alt wie die Menschheit: sie nennt sich Vergeltung.“²¹⁴ Besonders problematisch ist nach seiner Ansicht, dass ein bloßes Gefühl, eine Emotion zum Rechtsgrundsatz erhoben wird, um einem antiquierten Talionsgesetz das Wort zu reden.²¹⁵ Er fügt hinzu:

„Die Vergeltung gehört in den Bereich der Natur und des Triebs, nicht in den des Gesetzes. Das Gesetz kann seinem Wesen nach nicht den gleichen Regeln gehorchen wie die Natur. Wenn der Mord in der Natur des Menschen liegt, ist das Gesetz nicht dazu da, diese Vergeltung nachzuahmen. Es ist dazu da, sie zu bessern. Die Vergeltung aber beschränkt sich darauf, eine bloße Regung der Natur zu bestätigen und ihr Rechtskraft zu verleihen.“²¹⁶

Anschließend geht Camus näher auf den Zusammenhang zwischen Vergeltung und Gerechtigkeit ein und hält fest:

„Wir definieren die Gerechtigkeit noch gemäß den Regeln eines plumpen Einmaleins. Können wir zumindest sagen, daß die Rechnung aufgeht und daß wenigstens diese elementare, auf die legale Rache beschränkte Gerechtigkeit durch die Todesstrafe gewahrt wird? Die Antwort lautet wiederum nein.“²¹⁷

Er erläutert seine Sicht im Folgenden dadurch, dass er die Situation eines Mordopfers und eines zum Tode Verurteilten vergleicht. Ersterer weiß im Normalfall nicht, was geschehen wird, während der Verurteilte lange Zeit im Gefängnis ausharren muss, oftmals ohne den Tag der Hinrichtung zu kennen, was nach einem arithmetischen Gerechtigkeitsverständnis wesentlich schlimmer, weil schwerwiegender sei.²¹⁸ Ein ähnliches Ungleichgewicht entstehe, so Camus, auch bei den Angehörigen der Opfer und der Täter.²¹⁹ Sodann weist er darauf hin, dass das Gesetz der Vergeltung nur bei

²¹⁴ CAMUS, Todesstrafe, 123f.

²¹⁵ Vgl. a.a.O., 124.

²¹⁶ Ebd.; John Foley vermutet, dass sich Camus deshalb so intensiv mit dem Thema der Vergeltung auseinandersetzt, da er sich auf die Schrift *Auge um Auge* von Simone de Beauvoir beziehe, welche diese bald nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlicht und dort die Vergeltung als Prinzip der Gerechtigkeit besonders betont habe. (Vgl. FOLEY, 104).

²¹⁷ CAMUS, Todesstrafe, 124.

²¹⁸ Vgl. a.a.O., 125f.

²¹⁹ Vgl. a.a.O., 130f.

numerischer Gleichheit wirklich funktioniert und nicht durch die Gesellschaft im Namen des Opfers, da diese eben selbst nicht unschuldig sei: „Jede Gesellschaft hat die Verbrecher, die sie verdient.“²²⁰ An dieser Stelle betont er auch die Tatsache, dass oft eine Verbindung zwischen einer sozial schwachen Position und Kriminalität bestehe, schlechte Wohnverhältnisse und Alkoholismus seien die Hauptprobleme.²²¹ Oder in Camus' eigenen Worten mit einer biblischen Anspielung: „Der Staat jedoch, der Alkohol sät, kann sich nicht wundern, wenn er Verbrechen erntet.“²²² Damit will er mitnichten die Schuld der Täter leugnen, sondern lediglich darauf aufmerksam machen, dass die Schuldfrage eben nicht monokausal zu erklären ist und dass es immer eine Mitverantwortung der Gesellschaft gibt. Er schreibt: „Die Todesstrafe, die weder Exempel noch dem Gefühl der Billigkeit wahrhaft gerecht wird, maßt sich zudem ein ungeheuerliches Vorrecht an, indem sie eine stets relative Schuld durch eine endgültige und nicht wiedergutzumachende Strafe sühnen will.“²²³

c) Der Justizirrtum

Im Folgenden gesteht Camus den Befürwortern der Todesstrafe zu, dass die Hinrichtung eines Verurteilten eine Gefährdung aus der Welt schafft, ohne dabei jedoch das eigentliche Problem zu lösen, es werde lediglich ein Symptom behandelt, nicht die Ursache.²²⁴ Zurecht kann man mit Camus fragen: „Kann man uns mit Bestimmtheit sagen, daß keiner der Hingerichteten für die Gesellschaft zu retten gewesen wäre?“²²⁵ Damit verweist er auf eines der größten Probleme, welches mit der Todesstrafe verbunden ist: Das Problem des Irrtums. Die Todesstrafe ist endgültig: Selbst wenn sich später herausstellen sollte, dass ein Hingerichteter unschuldig war, bleibt er tot und kann nicht mehr lebendig gemacht werden. Jede andere Form der Bestrafung würde eine Revision des früheren Urteils ermöglichen.²²⁶

Darüber hinaus zeigt Camus auf, dass bei jedem Urteilsspruch, gerade bei Geschworenengerichten, immer auch der Zufall eine große Rolle spiele, dass Herkunft, Haltung, Sprechweise des Täters und Umstände der Tat eine große Rolle

²²⁰ CAMUS, Todesstrafe, 131.

²²¹ Vgl. A.a.O., 132f.

²²² A.a.O., 133.

²²³ A.a.O., 135.

²²⁴ Vgl. ebd.

²²⁵ A.a.O., 135f.

²²⁶ Vgl. a.a.O., 136.

spielen.²²⁷ Er gesteht zu, dass es bei jeder Form von Bestrafung immer Unwägbarkeiten gäbe und dass der Kontext stets zu berücksichtigen sei.²²⁸ Er plädiert daher, ohne eine Vermischung von Tätern und Opfern das Wort zu reden, für Bescheidenheit:

„Müssen wir daraus schließen, daß diese Schwäche uns dazu berechtigt, ein absolutes Urteil zu fällen, und daß die Gesellschaft, die nicht gewiß ist, die reine Gerechtigkeit verwirklichen zu können, sich unter den größten Gefahren in die höchste Ungerechtigkeit stürzen muß? Wenn die Justiz weiß, daß sie unvollkommen ist, wäre es dann nicht angezeigt, daß sie Bescheidenheit übt und ihren Urteilssprüchen genug Spielraum läßt, damit ein allfälliger Irrtum gutgemacht werden kann?“²²⁹

Daraufhin verdeutlicht er die Verbindungslinie zwischen Gerechtigkeit und Solidarität: „Und wenn die Gerechtigkeit einen Sinn hat auf dieser Welt, bedeutet sie nichts anderes als die Anerkennung der Solidarität; sie darf sich ihrem ureigensten Wesen nach nicht vom Mit-Leid trennen.“²³⁰ Daher gibt es, wie John Foley festhält, so etwas wie eine Solidarität im Irrtum; er sieht dabei einen Zusammenhang mit der Philosophie des Absurden, welche stets die Solidarität gegen den Tod betont.²³¹ In *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe* formuliert Camus dies so: „Die Todesstrafe zerstört die einzige unbestreitbare Solidarität der Menschen, die gemeinsame Front gegen den Tod, und sie kann nur durch die Wahrheit oder einen Grundsatz gerechtfertigt werden, die über den Menschen stehen.“²³² Josef Pechtl bringt es so auf den Punkt:

„Die Todesstrafe erweist sich somit als Trug: Wer sich, wenngleich auch in bester Absicht, auf sie einläßt, gleitet automatisch in totalitäre Gerechtigkeitsvorstellungen ab. Nennen wir das Kind nun beim Namen: Die Todesstrafe spielt Gott. Damit aber zeigt sie ungewollt einen wahren Kern.“²³³

d) Gott als Rechtfertigungsgrund?

Im Weiteren geht Camus noch auf ein Phänomen ein, welches Josef Pechtl die „theonome Argumentation“²³⁴ bezeichnet. Camus zeigt auf, dass die Todesstrafe im Kontext von religiös fundierten Rechtsvorstellungen zu verorten sei und besonders die

²²⁷ Vgl. CAMUS, Todesstrafe, 139.

²²⁸ Vgl. a.a.O., 140.

²²⁹ A.a.O., 140f.

²³⁰ A.a.O., 141.

²³¹ Vgl. FOLEY, 106.

²³² CAMUS, Todesstrafe, 145.

²³³ PECHTL, 260.

²³⁴ Ebd.

katholische Kirche diese in der Vergangenheit aus ihrer Tradition heraus stets befürwortet und selbst von ihr Gebrauch gemacht habe.²³⁵ Er schreibt:

„Insbesondere sind die Unsterblichkeit der Seele und die allgemeine Auferstehung der Toten Glaubensartikel. Aus dieser Sicht bleibt für den Gläubigen die Todesstrafe eine vorläufige Strafe, die das endgültige Urteil in der Schwebelage belässt, eine Verfügung, die nur in der irdischen Ordnung nötig ist, eine Verwaltungsmaßnahme, die die Schuldigen nicht auf ewig verdammt, sondern im Gegenteil seine Erlösung begünstigen kann.“²³⁶

Sogleich fügt er hinzu: „Ich will damit bloß sagen, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele dem Katholizismus erlaubt hat, das Problem der Todesstrafe in einen ganz anderen Zusammenhang zu stellen und zu rechtfertigen.“²³⁷

John Foley formuliert anhand von Camus' Ausführungen eine Art Dreischritt, wonach die Todesstrafe theoretisch zu rechtfertigen wäre: Zunächst müsste die staatliche Autorität religiös oder metaphysisch legitimiert sein, sodann müsste die Schuld allein beim Angeklagten liegen und diese Schuld müsste zuletzt zweifelsfrei erwiesen sein.²³⁸ Dabei ist allerdings klar, dass auf allen drei Ebenen Probleme vorhanden sind, die vom Menschen letztlich nicht gelöst werden können.

Camus sieht das Problem im Letzten darin, dass sich der Staat selbst an die Stelle Gottes gesetzt hat und dessen Autorität für sich beansprucht; zugleich hat die Geschichte aber gezeigt, dass gerade der Staat zu unvorstellbaren Verbrechen fähig ist.²³⁹ Lapidar zieht er den Schluss: „Unsere Gesellschaft muß sich also viel weniger vor dem Individuum schützen als vor dem Staat.“²⁴⁰ Eine Abschaffung der Todesstrafe würde aber einem Eingeständnis gleich kommen, dass Gesellschaft und Staat eben auch keine absoluten Werte darstellen.²⁴¹

e) Hoffnung auf das Ende der Todesstrafe

Camus schließt mit der Hoffnung, dass in einem vereinten Europa auch kein Platz mehr für die Todesstrafe sei.²⁴² Zuvor hatte er konstatiert: „Europas Krankheit besteht

²³⁵ Vgl. CAMUS, Todesstrafe, 146f.

²³⁶ A.a.O., 147.

²³⁷ A.a.O., 148.

²³⁸ Vgl. FOLEY, 106.

²³⁹ Vgl. CAMUS, Todesstrafe, 149f.; vgl. auch REICHENBACH-KLINKE, 236f.

²⁴⁰ CAMUS, Todesstrafe, 150.

²⁴¹ Vgl. a.a.O., 151.

²⁴² Vgl. a.a.O., 152.

darin, daß es an nichts mehr glaubt und sich anmaßt, alles zu wissen.“²⁴³ Dabei formuliert er den Wunsch, dass Frankreich eine Führungsrolle einnimmt und ein zehnjähriges Moratorium verhängt, in welchem die Todesstrafe nicht vollzogen wird.²⁴⁴ Als Zwischenlösung wirbt er darum, wenigstens die Art der Hinrichtungsmethode zu ändern: „In Wahrheit töten wir im Atomzeitalter wie zur Zeit der Balkenwaage.“²⁴⁵ Er schließt seinen Essay ebenso emphatisch und emotional, wie er ihn begonnen hat:

„Ich erwähne diese Kompromißmöglichkeit nur deshalb, weil man zuweilen die Hoffnung aufgibt, daß in den für unsere Zukunft Verantwortlichen Weisheit und wahre Kultur obsiegen. Für manche Menschen, und sie sind zahlreicher, als man glaubt, bedeutet das Wissen, dass die Todesstrafe wirklich ist, und die Unmöglichkeit, ihre Anwendung zu verhindern, eine physisch unerträgliche Last. Auf ihre Art erleiden auch sie diese Strafe, und zwar ohne jede Billigkeit. So möge man doch wenigstens das Gewicht der schmachvollen Bilder erleichtern, die sie niederdrücken – die Gesellschaft wird dabei nichts verlieren. Aber auch das ist schließlich ungenügend. Weder im Herzen des einzelnen noch in den Sitten der Gesellschaft wird es einen dauerhaften Frieden geben, solange der Tod nicht aus den Gesetzen verbannt ist.“²⁴⁶

1.4.3. Fazit und Deutung

Es kann festgehalten werden, dass Camus die Todesstrafe von Beginn an ablehnte, allerdings eher aus Ekel. Gerade die Debatte mit François Mauriac führte ihn mit der Zeit aber dazu, dass er die Hinrichtung aus philosophischen und menschlichen Gründen ablehnte.²⁴⁷ Das Ergebnis dieser Entwicklung spiegelt sich in den *Betrachtungen zur Todesstrafe*. Ersichtlich wird dies etwa darin, dass Camus sich gegen eine rein mathematische Gerechtigkeit ausspricht und dagegen die Logik der Barmherzigkeit und Vergebung einfordert.

In der Argumentation Camus' findet sich, wenn es um die Beschreibung menschlicher Fehlerhaftigkeit und der daraus resultierenden Fragwürdigkeit der Todesstrafe geht, eine interessante Parallele zum katholischen Verständnis von Sünde und Vergebung. Er schreibt:

„Wir aber haben in unserem Leben alle Böses getan, selbst wenn dieses Böse verborgen blieb und nicht unter die Gesetze fiel. Es gibt keine gerechten Menschen, sondern nur Herzen, die mehr oder weniger arm sind an Gerechtigkeit. Das wenigstens lehrt uns das Leben, und es gestattet uns auch, in unser Tun ein bißchen Gutes einfließen zu lassen, dass das Böse, das wir in die Welt gebracht haben, teilweise wettmacht. Dieses Recht zu leben, das eins ist mit der Möglichkeit wiedergutzumachen, ist das natürliche Recht eines

²⁴³ CAMUS, Todesstrafe, 152.

²⁴⁴ Vgl. a.a.O., 153f.

²⁴⁵ A.a.O., 155.

²⁴⁶ A.a.O., 155f.

²⁴⁷ Vgl. REICHENBACH-KLINKE, 135.

jeden Menschen, selbst des verkommensten. [...] Insbesondere hat keiner von uns das Recht, an einem einzigen Menschen zu verzweifeln, bis der Tod sein Leben in Schicksal verwandelt und dann ein endgültiges Urteil erlaubt. Aber das endgültige Schicksal vor dem Tod zu verkünden, eigenmächtig die Rechnung abzuschließen, solange der Schuldner noch unter den Lebenden weilt, steht keinem Menschen zu.“²⁴⁸

Nach katholischem Verständnis ist seit dem Sündenfall der Mensch zur Sünde geneigt und außer der Gottesmutter Maria, die vor der Erbsünde bewahrt wurde, ist in jedem Menschen dieser Hang, Fehler zu begehen. Gleichzeitig hat jeder Mensch die Chance umzukehren und seine Fehler zu bereuen, bis zum letzten Atemzug. Daher steht das letzte Urteil über einen Menschen nicht anderen Menschen, sondern Gott zu. Für Camus ist der Komplex der Todesstrafe eng mit dem der Gnade verbunden.²⁴⁹

Bemerkenswerterweise findet sich auch ein Kommentar François Mauriacs zu Camus Schrift. In seiner Kolumne vom 5. Juli 1957 im *Express* schreibt er:

„Die Auseinandersetzung mit der Todesstrafe, so fürchte ich, enthebt die guten Seelen der Pflicht, sich brennenderen Problemen zuzuwenden. Die Todesstrafe abschaffen, während die Folter wieder eingeführt wird. Ein bißchen mehr Logik, wenn ich bitten darf, Camus.“²⁵⁰

Zuvor hatte Mauriac den Europäern das Recht abgesprochen, sich angesichts der Verbrechen gegen die Menschlichkeit für oder gegen die Todesstrafe auszusprechen.²⁵¹ Dieser Kommentar zeigt meines Erachtens deutlich, dass Mauriac Camus nach wie vor unversöhnlich gegenüberstand, obwohl seine Ansichten in der Sache mit denen Camus’ oft nahe beieinanderlagen.

1.5. Die Briefe an einen deutschen Freund

Am Übergang vom „französischen“ zum „deutschen“ Teil dieser Arbeit ist es hilfreich, noch einen Blick auf Albert Camus’ *Die Briefe an einen deutschen Freund* zu werfen, welche er 1943 und 1944 schrieb.²⁵² Hierin, aber auch in seiner Haltung zu Deutschland allgemein spiegeln sich viele Motive, die schon im Laufe der Arbeit angeklungen sind. Nicht zuletzt war es das Deutsche Reich unter der Führung Adolf Hitlers, das 1940 Frankreich angegriffen und somit den gesamten Problemkomplex der Kollaboration erst verursacht hatte. Camus’ Verhältnis zu Deutschland war

²⁴⁸ CAMUS, Todesstrafe, 144f.

²⁴⁹ Vgl. REICHENBACH-KLINKE, 244ff.

²⁵⁰ Zit. nach LOTTMAN, Herbert R., Camus. Bild eines Schriftstellers und seiner Epoche, aus dem engl. Orig. übers. v. Hans-Henning WERNER und Ina VON TROSSEL-BROSE, München 1986, 506.

²⁵¹ Vgl. ebd.

²⁵² Vgl. SÄNDIG, Brigitte, Camus und die Deutschen, in: Romanische Forschungen, 126 (2014), 341-362, 348 (Zit. als SÄNDIG).

zeitlebens ambivalent: schon zu Studienzeiten war er mit deutschen Philosophen in Kontakt gekommen und 1936 hatte er auf einer Europareise auch ostdeutsche Städte besucht.²⁵³ In zahlreichen Werken finden deutsche Denker Erwähnung, etwa in *Der Mythos des Sisyphos* Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers, Martin Heidegger oder Max Scheler. (Vgl. MS 35ff.) Camus knüpft dabei insbesondere an Nietzsches Idee vom Tod Gottes an und wie angesichts dessen menschliche Würde zu bewahren sei.²⁵⁴ Brigitte Sändig schreibt dazu: „Camus hatte Nietzsche zeitlebens als den wichtigsten philosophischen Kopf schlechthin verehrt; in seinem Pariser Arbeitszimmer hing ein Foto Nietzsches auf dem Krankenlager.“²⁵⁵ In *Der glückliche Tod* wird auch seine Reise durch Deutschland eingearbeitet.²⁵⁶

Die Begegnungen blieben aber meist eher an der Oberfläche; erst als er ab 1940 in Paris lebte, hatte er vermehrt Kontakt mit den deutschen Besatzern und musste sich mit den dadurch veränderten Umständen in Frankreich auseinandersetzen.²⁵⁷ Die seinem Freund René Leynaud²⁵⁸ gewidmeten *Briefe an einen Deutschen Freund* stellen einen Wendepunkt im Denken Camus' dar, eine Wende etwa vom Pazifismus zur Intervention und vom Individualismus zum gemeinschaftlichen Handeln.²⁵⁹ Grob gesprochen geht es in den fiktiven Briefen darum, dass ein Franzose seinem deutschen Freund über die gegenwärtige Situation in Europa schreibt, der Deutsche auf der Seite der Nationalsozialisten, der Franzose auf Seiten des Widerstands. Beide verband zuvor eine Freundschaft und eine gemeinsame Grundlage des Denkens, beide zogen aber jeweils unterschiedliche Konsequenzen, was letztlich dazu führt, dass die Freundschaft der beiden keinen Bestand hat. Die Briefe arbeiten bewusst mit Überzeichnungen, wie Camus im Vorwort zur italienischen Ausgabe festhält:

„Wenn der Verfasser dieser Briefe ‚ihr‘ sagt, meint er nicht ‚ihr Deutschen‘, sondern ‚ihr Nazis‘. Wenn er ‚wir‘ sagt, heißt das nicht immer ‚wir Franzosen‘, sondern ‚wir Europäer‘. Ich stelle zwei Haltungen einander gegenüber, nicht zwei Völker, selbst wenn in einem

²⁵³ Vgl. SÄNDIG, 342.

²⁵⁴ Vgl. SCHELKSHORN, Camus und Diskursethik, 101.

²⁵⁵ SÄNDIG, 351.

²⁵⁶ Vgl. CAMUS, Albert, *Der glückliche Tod*, aus dem franz. Orig. übers. v. Eva RECHEL-MERTENS, Reinbek bei Hamburg, ²³2016, 78f.

²⁵⁷ Vgl. a.a.O., 347.

²⁵⁸ Vgl. dazu auch die Ausführungen im Kapitel 1.3.4.2. Die Auseinandersetzung zwischen Camus und Mauriac, näherhin: c) Das Zwischenspiel.

²⁵⁹ Vgl. SÄNDIG, 348f.

bestimmten Augenblick der Geschichte diese beiden Völker zwei feindliche Handlungen verkörpert haben.“²⁶⁰

Er verteidigt dabei das Vorgehen der Franzosen, die eben nicht sofort auf die deutsche Provokation mit Gewalt geantwortet hätten, sondern sich zunächst selbst versichert hätten, dass es vom moralischen Standpunkt aus gerechtfertigt sei, gegen die Besatzer vorzugehen: „Darum haben wir erst jetzt das Schwert angenommen, nachdem wir uns versichert hatten, daß der Geist mit uns war.“²⁶¹ Als Grund gibt Camus an, dass man lieber die Unordnung als die Ungerechtigkeit in Kauf genommen habe.²⁶² Wieder einmal spielt das Thema der Gerechtigkeit eine dominante Rolle im Denken Camus'. Außerdem sieht er das Opfer des Kampfes der Franzosen nicht nur für das eigene Land, sondern für ganz Europa: „Während dieser ganzen Zeit, da wir hartnäckig und schweigend nur unserem Land dienten, haben wir eine Idee und eine Hoffnung nicht aus den Augen verloren: Europa.“²⁶³ Er weist darauf hin, dass die Deutschen Europa mehr als Ort für ihre Eroberungen betrachtet hätten, die Franzosen hingegen als Ort gemeinsamer Kultur und Menschlichkeit.²⁶⁴ Im vierten und letzten Brief kommt er unter dem übergeordneten Thema des Sinns des menschlichen Daseins nochmals auf die Gerechtigkeit zu sprechen. Er hält seinem deutschen Freund vor:

„Sie waren so überzeugt von der Ungerechtigkeit unseres Seins, daß Sie sich entschlossen, dazu beizutragen, während mir im Gegenteil schien, der Mensch müsse auf Gerechtigkeit pochen, um gegen die ewige Ungerechtigkeit zu kämpfen, Glück schaffen, um sich gegen die Welt des Unglücks aufzulehnen.“²⁶⁵

Dem setzt Camus seine eigene Haltung entgegen und schreibt:

„Ich jedoch habe mich für die Gerechtigkeit entschieden, um der Erde treu zu bleiben. Ich glaube weiterhin, daß unserer Welt kein tieferer Sinn innewohnt. Aber ich weiß, daß etwas in ihr Sinn hat, und das ist der Mensch, denn er ist das einzige Wesen, das Sinn fordert.“²⁶⁶

Neben der Gerechtigkeit taucht noch ein anderes für Camus wichtiges Thema wieder auf, das der Menschlichkeit. Er ist bereit, auch den Deutschen gegenüber, trotz ihrer

²⁶⁰ CAMUS, Albert, Briefe an einen deutschen Freund, in: DERS., Fragen der Zeit, aus dem franz. Orig. übers. v. Guido G. MEISTER, Reinbek bei Hamburg 1997, 9-32, 9 (Zit. als CAMUS, Briefe an einen deutschen Freund).

²⁶¹ A.a.O., 14.

²⁶² Vgl. a.a.O., 16f.

²⁶³ A.a.O., 23.

²⁶⁴ Vgl. a.a.O., 23f.

²⁶⁵ A.a.O., 29.

²⁶⁶ Ebd.

Verbrechen, aus seinem Glauben an die Menschlichkeit heraus, die notwendige Konsequenz aus diesem Glauben nicht zu verweigern: „Und euch zum Trotz werde ich euch den Namen Mensch nicht absprechen.“²⁶⁷ Er schließt, in beinahe versöhnlichem Tonfall:

„Unsere Stärke besteht darin, daß wir über das Wesen des Menschen denken wie Sie, daß wir nichts ablehnen von der Tragödie des Menschen, die uns eigen ist, daß wir aber gleichzeitig am Ende dieser Katastrophe des Geistes die Idee des Menschen gerettet haben und daraus den unermüdlichen Mut zur Neugeburt schöpfen.“²⁶⁸

1945, nach Kriegsende, bereiste Camus Deutschland als Journalist. Schon zuvor hatte er im *Combat* Artikel veröffentlicht und dabei einen harten Umgang mit den vormaligen Aggressoren gefordert.²⁶⁹ Dennoch redete er auch hier nicht blanker Vergeltung das Wort:

„The German people allowed their masters to mutilate and degrade men's souls, but for that very reason we must respect what is left of the German soul. Not out of the idea of weakness or empty charity but in order to give the Germans another chance to do something someday for the good of humankind.“²⁷⁰

Zu berücksichtigen ist allerdings auch, dass Camus dies während der Debatte mit Mauriac schrieb. Im Artikel für das *Combat-Magazine* vom 30. Juni bzw. 1. Juli 1945 beschreibt Camus den Kontrast zwischen dem zerstörten Ostfrankreich und dem beinahe idyllischen Baden-Württemberg²⁷¹, ebenso gibt er seiner Verwunderung Ausdruck, dass wenigstens in Süddeutschland das Leben, trotz der Besatzung, einen beinahe gewohnten Lauf zu nehmen scheine.²⁷² Andererseits muss er ständig an die Verbrechen der Nationalsozialisten denken: „I could not connect these two worlds, which are the very image of our unhappy, war-torn Europe, divided between victims and executioners and seeking justice that can never be reconciled with its pain.“²⁷³

Zuletzt ist noch erwähnenswert, dass Camus in *Der Mensch in der Revolte* sich höchst kritisch mit der deutschen Philosophie und ihrem Einfluss auf die Politik des 20. Jahrhunderts auseinandersetzt, wenn er etwa schreibt: „Marxens prophetischer Traum und Hegels oder Nietzsches machtvolle Vorwegnahme haben nach der Schleifung des

²⁶⁷ CAMUS, Briefe an einen deutschen Freund, 31.

²⁶⁸ A.a.O., 32.

²⁶⁹ Vgl. CAMUS, *Combat*, 78f.

²⁷⁰ A.a.O., 79.

²⁷¹ Vgl. A.a.O., 229f.

²⁷² Vgl. A.a.O., 230f.

²⁷³ A.a.O., 231.

Gottesstaates einen rationalen oder irrationalen, doch in beiden Fällen terroristischen Staat hervorgerufen.“ (MR 234)

Das Verhältnis von Camus zu den Deutschen war nie einfach, schon deswegen, weil ihm im Nachbarland das Licht und die Wärme des Mittelmeers fehlte²⁷⁴, dennoch spielte es in seinem Denken und Schaffen Zeit seines Lebens, schon durch die faktischen Ereignisse der Weltgeschichte, eine nicht zu unterschätzende Rolle. An dieser Stelle müssen die wenigen Hinweise zum Verhältnis von Albert Camus und den Deutschen genügen, da es nicht um eine vollständige Darstellung dieser Beziehung geht, sondern nur insofern sie für das Thema dieser Arbeit relevant ist.

²⁷⁴ Vgl. SÄNDIG, 346.

2. Gustav Radbruch

„Not lehrt nicht nur beten, sondern auch philosophieren, nämlich in echter Weise philosophieren, aus dem Ursprung aller Philosophie.“²⁷⁵ So schrieb Gustav Radbruch um das Jahr 1947, kurz nachdem der nationalsozialistische Wahn vom Tausendjährigen Reich und seine Schreckensherrschaft in Flammen aufgegangen waren.

Radbruch schrieb diese Worte in seinem Entwurf zu einem Nachwort für seine *Rechtsphilosophie*, deren erste Ausgabe 1914, noch unter anderem Titel, und die dritte, stark überarbeitete Auflage 1932 erschienen waren, also jeweils kurz vor großen Einschnitten in Deutschland.

Innerhalb einer Generation hatte sich Europa so stark verändert wie wohl nie zuvor in seiner Geschichte. Der Erste Weltkrieg brachte nicht nur den ersten totalen Krieg im modernen Sinne mit sich, in welchem Millionen von Soldaten den Tod fanden und ganze Landstriche umgepflügt wurden; besonders in Ostfrankreich und Flandern sind die Wunden bis heute sichtbar. Politisch brachte der erste Weltkrieg ebenfalls große Umwälzungen: Königliche Familien wie die Romanows, die Habsburger, die Hohenzollern oder die Wittelsbacher, die zum Teil über 1000 Jahre ihre Völker beherrscht hatten, mussten infolge des Krieges weichen – die Geister, die sie gerufen hatten, wurden sie nun nicht mehr los.

In Deutschland wurde infolgedessen der erste Versuch eines demokratischen Staates unternommen. Doch die Weimarer Republik hatte es von Beginn an schwer; belastet mit den Hypotheken des Krieges und des Versailler Vertrages wurde der neue Staat noch im Entstehen durch rechtskonservative und völkische Gruppierungen abgelehnt und bekämpft. Dennoch versuchten aufrechte Demokraten wie Gustav Radbruch, der selbst Justizminister unter den Reichskanzlern Joseph Wirth (1921/22) und Gustav Stresemann (1923) war, dem Deutschen Reich ein anderes Gesicht zu geben. 1933 übernahmen Adolf Hitler und seine NSDAP die Macht, um kurze Zeit später erneut ganz Europa mit Krieg zu überziehen und furchtbare Verbrechen zu verüben, besonders an den Angehörigen des jüdischen Glaubens. Aber auch in dieser dunkelsten Stunde Deutschlands war es den Nationalsozialisten nicht gelungen, den

²⁷⁵ RADBRUCH, Gustav, Entwurf eines Nachworts zur „Rechtsphilosophie“, in: DERS., *Rechtsphilosophie*. Studienausgabe, Heidelberg ²2011, 206 (Zit. als RADBRUCH, Entwurf eines Nachworts).

Sinn für Recht und Gerechtigkeit in Deutschland völlig auszulöschen. Wiederum gab es aufrechte Kämpfer für Recht und Gerechtigkeit, die nach Kriegsende versuchten, mit Hilfe der Befreier ein anderes Deutschland aufzubauen und sich der Schuldfrage zu stellen. Gustav Radbruch, nun schon ein alter und kranker Mann, war bereit, seinen Beitrag zu leisten. Die Not, die beten lehrte, lehrte ihn auch zu philosophieren und die Frage nach dem Wesen von Recht und Gerechtigkeit in ganz grundlegender Weise zu stellen. Auf ungeheure Verbrechen musste eine entsprechende Antwort gesucht werden. Seine Überlegungen prägen die Rechtsphilosophie und die Rechtsprechung bis heute.

2.1. Biografisches

Gustav Radbruch wurde am 21. November 1878 im norddeutschen Lübeck geboren. Er studierte Rechtswissenschaft in mehreren deutschen Städten, promovierte 1902 in Berlin bei Franz von Liszt und habilitierte sich 1903 in Heidelberg. Daraufhin lehrte er viele Jahre ebendort, zunächst als Privatdozent, dann als Außerordentlicher Professor und arbeitete unter anderem am Werk *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, welches 1914 in erster Auflage veröffentlicht wurde. 1907 hatte er Lina Götz geheiratet, von der er 1913 wieder geschieden wurde. In der Neckarstadt kam er in Kontakt mit geistesgeschichtlich wichtigen Personen wie Max Weber oder Karl Jaspers.²⁷⁶ Schon in dieser Zeit neigte er der Sozialdemokratie zu, allerdings wurde sie durch den Ersten Weltkrieg unterbrochen, währenddessen er in Königsberg dozierte. Im Krieg schloss er 1915 seine zweite Ehe mit Lydia Schenk; mit dieser hatte er auch zwei Kinder, Renate und Anselm. Beide Kinder sollten jedoch schon vor 1945 sterben, Renate aufgrund eines Unfalls, Anselm in Stalingrad. Von 1919 bis 1926 war er ordentlicher Professor in Kiel. In den Jahren 1920 bis 1924 gehörte er als Abgeordneter der SPD dem Deutschen Reichstag an. In diese Zeit fällt auch seine Tätigkeit als Reichsjustizminister, zum einen im Kabinett Wirth von Oktober 1921 bis November 1922 und zum anderen im Kabinett Stresemann von August bis Oktober 1923.²⁷⁷ Hervorzuheben ist, dass er in dieser Zeit den *Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs* vorlegte. 1926 nahm er den Ruf für eine Professur in Heidelberg an.

²⁷⁶ Vgl. etwa: DREIER, Ralf/PAULSON, Stanley L., Einführung in der Rechtsphilosophie Gustav Radbruchs, in: RADBRUCH, Gustav, Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg ²2011, 237-253, 237 (Zit. als DREIER/PAULSON).

²⁷⁷ Vgl. a.a.O. 238.

Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten wurde er am 8. Mai 1933, aufgrund seiner politischen Tätigkeit für die Sozialdemokratie, auf Basis des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums aus dem Staatsdienst entlassen.²⁷⁸ Darüber hinaus wurde ihm der Zugang zu fast allen juristischen Bibliotheken verwehrt, ebenso die Annahme eines Auslandsrufs, mit Ausnahme eines Studienaufenthalts in Oxford; er arbeitete dort über das englische Recht. Zuvor hatte er eine Biografie Anselm Feuerbachs veröffentlicht.²⁷⁹ Im Nachhinein schrieb Radbruch in seiner Autobiografie *Der innere Weg* über diese Zeit:

„Meiner Entlassung vermag ich heute etwas Versöhnendes abzugewinnen, hat sie mir doch den Abstieg von der Höhe meiner Lehrtätigkeit erspart, welchen eine fortschreitende Krankheit unvermeidlich mit sich gebracht hätte. Tiefer empfand ich die Ächtung der Ideen, denen meine Lebensarbeit gegolten hatte, und die Herrschaft neuer Mächte, zu denen ich mich ablehnend verhalten mußte.“²⁸⁰

Schon 1945, unmittelbar nach Kriegsende, wurde ihm erlaubt, auf seinen Lehrstuhl in Heidelberg zurück zu kehren. Von dort aus förderte er in den nächsten Jahren, obwohl er gesundheitlich bereits sehr geschwächt war, den Wiederaufbau der Juristischen Fakultät in Heidelberg und im letzten der gesamten deutschen Rechtswissenschaft. Das berühmteste Dokument aus dieser Zeit ist wohl der Aufsatz *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*²⁸¹. Ein halbes Jahr nach Gründung der Bundesrepublik Deutschland verstarb Gustav Radbruch am 23. November 1949 in Heidelberg.

2.2. Rechtsphilosophische Grundlagen

An dieser Stelle ist es nun geboten, auf die Grundlagen von Gustav Radbruchs Rechtsphilosophie einzugehen. Dies kann der Natur der Arbeit entsprechend, die keinen juristischen Anspruch hat, nur in groben Zügen erfolgen bzw. insofern es für das Verständnis der Fragestellung vonnöten ist.

Dabei ist zunächst festzuhalten, dass Radbruch, neben Hans Kelsen, als einer der bedeutendsten deutschsprachigen Rechtsphilosophen des 20. Jahrhunderts

²⁷⁸ Vgl. DREIER/PAULSON, 238.

²⁷⁹ Vgl. ebd.

²⁸⁰ RADBRUCH, *Der innere Weg. Aufriß meines Lebens*, hg. v. Lydia RADBRUCH, Göttingen ²1961, 136 (Zit. als RADBRUCH, *Der innere Weg*).

²⁸¹ RADBRUCH, Gustav, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, in: SJZ [Süddeutsche Juristen-Zeitung] 1 (1946), 105-108.

angesehen wird.²⁸² In der Literatur ist umstritten, ob Radbruch als Vertreter des Neukantianismus zu gelten hat oder nicht.²⁸³ Unstrittig ist aber, dass Radbruch im Umfeld des Neukantianismus Heidelberger und Marburger Prägung arbeitete und dass die Philosophie Kants in seinem Denken eine gewisse Rolle spielte.²⁸⁴ Weniger Einigkeit herrscht hingegen in der Frage, ob Radbruch vor der Zeit des Nationalsozialismus Rechtspositivist war und er infolge der Erlebnisse des NS-Zeit eine Art Bekehrung erlebte.²⁸⁵

Radbruch sah die Rechtsphilosophie stets als Teil der Philosophie und nicht nur als Präliminarien für eine rein anwendungsorientierte Rechtswissenschaft: „Rechtsphilosophie ist ein Teil der Philosophie. Es ist deshalb unerlässlich, zunächst die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen der Rechtsphilosophie aufzuzeigen.“²⁸⁶ Zentral sind hierbei die Lehren vom Rechtsbegriff, von der Rechtsidee und von der Rechtsgeltung.²⁸⁷ Die Idee des Rechts ist dabei wesentlich auf die der Gerechtigkeit ausgerichtet, wie Radbruch festhält: „Die Idee des Rechts kann nun keine andere sein als die Gerechtigkeit.“²⁸⁸ Er bezieht sich dabei auf die aristotelische Lehre von der austeilenden, bzw. der ausgleichenden Gerechtigkeit²⁸⁹, wobei er der austeilenden Gerechtigkeit einen systematischen Vorrang einräumt:

„Die ausgleichende Gerechtigkeit ist Gerechtigkeit zwischen Gleichberechtigten, setzt also einen Akt der austeilenden Gerechtigkeit voraus, der den Beteiligten die Gleichberechtigung, die gleiche Verkehrsfähigkeit, den gleichen Status verliehen hat. So ist die austeilende Gerechtigkeit die Urform der Gerechtigkeit. In ihr haben wir die Idee der Gerechtigkeit gefunden, auf die der Rechtsbegriff orientiert werden muß.“²⁹⁰

Gleichzeitig betont er aber, dass sich das Recht nicht allein aus der Gerechtigkeit konstituieren lässt.²⁹¹ Neben der Gerechtigkeit sind die Zweckmäßigkeit²⁹² und die

²⁸² Vgl. PFORDTEN, Dietmar von der, Gustav Radbruch – Über den Charakter und das Bewahrenswerte seiner Rechtsphilosophie, in: JZ [Juristen Zeitung] 65 (2010), Heft 21, 1021-1027, 1021 (Zit. als PFORDTEN); DREIER/PAULSON, 252f.

²⁸³ Pro: Vgl. DREIER/PAULSON, 238f.; Contra: PFORDTEN, 1022ff.

²⁸⁴ Vgl. PFORDTEN, 1022.

²⁸⁵ Vgl. hierzu die Darstellung bei: PAULSON, Stanley L., Ein ewiger Mythos: Gustav Radbruch als Rechtspositivist – Teil 1, in: JZ 63 (2008), Heft 3, 105-115, 105ff.

²⁸⁶ RADBRUCH, Gustav, Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg ²2011, §1 (Zit. als RADBRUCH, Rechtsphilosophie).

²⁸⁷ Vgl. ebd.

²⁸⁸ A.a.O., §4.

²⁸⁹ Vgl. ebd.

²⁹⁰ Ebd.

²⁹¹ Vgl. ebd.

²⁹² Vgl. a.a.O., §7.

Rechtssicherheit²⁹³ für Radbruch maßgebend. Sie werden auch als die „Dreieinigkeit der Rechtsidee“²⁹⁴ bezeichnet. Dietmar von der Pfordten sieht für Radbruchs sehr weites Verständnis kein unmittelbares historisches Vorbild, weist jedoch darauf hin, dass es Parallelen zum Begriff der Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin gibt, nämlich Zweckmäßigkeit, Kompetenz und Gerechtigkeit.²⁹⁵ Dabei unterscheiden sich Thomas und Radbruch nur im zweiten Punkt; dazu muss aber gesagt werden, dass die Unterscheidung zwischen den jeweiligen Elementen nicht immer klar vorzunehmen ist.²⁹⁶ Mit von der Pfordten ist festzuhalten: „Radbruch versucht [...] dieser Gefahr allerdings dadurch zu entgehen, dass er die drei Elemente der Rechtsidee als bloße unterschiedliche Betonungen bezeichnet, die zu verschiedenen Zeiten in jeweils einseitigen Rechtstheorien entwickelt wurden.“²⁹⁷

Einflussreich auf Radbruch war die Wertphilosophie Rudolf Stammers und die Unterscheidung zwischen Individualwerten, Kollektivwerten und Werkwerten.²⁹⁸ Radbruch buchstabiert die jeweiligen Ziele wie folgt aus: „Die letzten Ziele sind, schlagwortmäßig zusammengefaßt, für die individualistische Auffassung: *Freiheit*, für die überindividualistische Auffassung: *Nation*, für die transpersonale Auffassung: *Kultur*.“²⁹⁹ Hierin kommt seine stark teleologische Auffassung des Rechts zum Ausdruck.³⁰⁰

Zwei weitere wichtige Elemente der Radbruchschen Rechtsphilosophie sind der Methodendualismus und der Relativismus.³⁰¹ Er hält zum Methodendualismus fest:

„Sollenssätze, Werturteile, Beurteilungen können nicht induktiv auf Seinsfeststellungen, sondern nur deduktiv auf andere Sätze gleicher Art gegründet werden. Wertbetrachtung und Seinsbetrachtung liegen als selbstständige, je in sich geschlossene Kreise nebeneinander. Das ist das Wesen des Methodendualismus.“³⁰²

²⁹³ Vgl. RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §9.

²⁹⁴ HIPPEL, Fritz von, Gustav Radbruch als rechtsphilosophischer Denker. II. Teil, in: SJZ 5 (1950), Sp.574-586, Sp.574 (Zit. als HIPPEL 2).

²⁹⁵ Vgl. PFORDTEN, 1025f.

²⁹⁶ Vgl. a.a.O., 1026.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Vgl. RADBRUCH, Rechtsphilosophie §§1,7; PFORDTEN, 1025f.

²⁹⁹ RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §7. (Kursivsetzung durch den Autor).

³⁰⁰ Vgl. HIPPEL, Fritz von, Gustav Radbruch als rechtsphilosophischer Denker. I. Teil, in: SJZ 5 (1950), Sp.465-477, Sp.474 (Zit. als HIPPEL 1).

³⁰¹ Vgl. RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §2.

³⁰² Ebd.

Dabei schließt er explizit an die Kantische Unterscheidung von Sein und Sollen an.³⁰³

Zum Relativismus schreibt er:

„Die hier dargelegte Methode nennt sich *Relativismus*, weil sie die Richtigkeit jedes Werturteils nur in Beziehung zu einem bestimmten obersten Werturteil, nur im Rahmen einer bestimmten Wert- und Weltanschauung, nicht aber die Richtigkeit dieses Werturteils, dieser Wert- und Weltanschauung selbst festzustellen sich zur Aufgabe macht.“³⁰⁴

Unter anderem in seinem unvollendeten Nachwortentwurf zu seiner Rechtsphilosophie erkennt Radbruch nach dem Zweiten Weltkrieg an, dass sich die Gedanken des Methodendualismus und des Relativismus gewandelt haben und wenigstens der Begriff des Relativismus besser durch den des Antinomismus ersetzt werden sollte.³⁰⁵

Mit Ralf Dreier und Stanley L. Paulson kann festgehalten werden, dass Radbruch seine rechtsphilosophischen Grundlagen nach dem Zweiten Weltkrieg nicht einfach über den Haufen warf, sondern vielmehr, dass die Kernstücke erhalten blieben und es zu Modifikationen kam: „So unzweifelhaft es ist, daß Radbruch seine Konzeption nach 1945 modifiziert hat, so deutlich ist, daß die Hauptelemente seiner Theorie in allen Phasen seines Schaffens dieselben geblieben sind.“³⁰⁶ Es sei aber darauf hingewiesen, dass es zumindest eine bedeutsame Abschwächung des Relativismus gab, nämlich die Anerkennung der Menschenrechte als unverfügbares Gut.³⁰⁷

2.3. Radbruchsche Formel

Infolge des zweiten Weltkriegs und der Ära des Nationalsozialismus nahm Gustav Radbruch einige Modifikationen seiner rechtsphilosophischen Ansichten vor, bzw. stellte gewisse Dimensionen mehr in den Vordergrund. Berühmt geworden ist dies unter dem Schlagwort der Radbruchschen Formel. Bei genauerem Hinsehen ist festzustellen, dass es mehrere Formulierungen der Radbruchschen Formel gibt.³⁰⁸ Der Sache nach taucht dies schon 1945 in Schriften Radbruchs auf, etwa im Artikel *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*³⁰⁹ den er am 12. September 1945 in der Heidelberger *Rhein-Neckar-Zeitung* veröffentlichte.

³⁰³ Vgl. RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §2.

³⁰⁴ Ebd. (Kursivsetzung durch den Autor).

³⁰⁵ Vgl. RADBRUCH, Entwurf eines Nachworts, 207f.

³⁰⁶ DREIER/PAULSON, 247.

³⁰⁷ Vgl. HIPPEL 1, Sp.476.

³⁰⁸ Vgl. SALIGER, Frank, Radbruchsche Formel und Rechtsstaat, Heidelberg 1995, 4ff. (Zit. als SALIGER).

³⁰⁹ RADBRUCH, Gustav, Fünf Minuten Rechtsphilosophie, in: DERS., Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg ²2011, 209-210 (Zit. als RADBRUCH, Fünf Minuten).

Zunächst weist er darin auf die Problematik des Rechtspositivismus und das Fehlen des Naturrechts hin, was die Juristen, im Gegensatz zu den Soldaten, ohne Gebrauch des eigenen Gewissens, zu einem blinden Gesetzesgehorsam verleitet hatte.³¹⁰ Er schreibt:

„Diese Auffassung vom Gesetz und seiner Geltung (wir nennen sie die positivistische Lehre) hat die Juristen wie das Volk wehrlos gegen noch so willkürliche, noch so grausame, noch so verbrecherische Gesetze gemacht. Sie setzt letzten Endes das Recht der Macht gleich: nur wo die Macht ist, ist das Recht.“³¹¹

Anschließend beschreibt er die weitere Pervertierung durch den Nationalsozialismus, indem behauptet wurde, dass das Recht sei, was dem Volke nutzt; was dem Volke nutzt, wurde dabei vom Diktator, bzw. der herrschenden Partei festgelegt.³¹² Infolgedessen geht er wiederum auf den Zusammenhang zwischen Recht und Gerechtigkeit ein und definiert: „Gerechtigkeit aber heißt: ohne Ansehen der Person richten, an gleichem Maße alle messen.“³¹³ Zudem stellt er fest, dass Gesetze, welchen der Wille zur Gerechtigkeit fehlt, etwa die uneingeschränkte Gewährung der Menschenrechte, gewissermaßen keinen Rechtscharakter besitzen.³¹⁴ Sodann betont er die Notwendigkeit, dass jedes Gesetz auch dem Gemeinnutz zu dienen und zur Rechtssicherheit beizutragen habe.³¹⁵ Er schließt den Aufsatz mit einem Rekurs auf das Naturrecht: „Es gibt also Rechtsgrundsätze, die stärker sind als jede rechtliche Satzung, so daß ein Gesetz, das ihnen widerspricht, der Geltung bar ist. Man nennt diese Grundsätze das Naturrecht oder das Vernunftrecht.“³¹⁶ Im letzten sieht er das Gewissen des Einzelnen gebunden seine Entscheidung vor Gott zu treffen.³¹⁷

Im Detail buchstabierte Gustav Radbruch seine Ideen aber erst ein knappes Jahr später im berühmten Aufsatz *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* aus. Er greift dort einige Motive aus dem Artikel *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* auf und expliziert diese näher.³¹⁸ Ausgehend von verschiedenen Gerichtsverfahren, die seit Kriegsende unter Berufung auf naturrechtliche Grundsätze zur Aburteilung ehemaliger

³¹⁰ RADBRUCH, Fünf Minuten, 209f.

³¹¹ Ebd.

³¹² Vgl. ebd.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Vgl. a.a.O., 210.

³¹⁵ Vgl. ebd.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Vgl. ebd.

³¹⁸ Vgl. RADBRUCH, Gustav, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: SJZ 1 (1946), 105-108, 105 (Zit. als RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht).

Nationalsozialisten geführt hatten, erläutert er seine Ansichten.³¹⁹ Er summiert: „Allerorten wird also unter dem Gesichtspunkt des gesetzlichen Unrechts und des übergesetzlichen Rechts der Kampf gegen den Positivismus aufgenommen.“³²⁰ Zwei Hauptmotive der von Radbruch besprochenen Rechtsprechung sind die Tatsache, dass das sog. Ermächtigungsgesetz³²¹ nicht verfassungsgemäß zustande gekommen sei, da Teile des Reichstags von der Abstimmung ausgeschlossen oder massiv unter Druck gesetzt wurden und, dass die Menschenrechte stets über dem positiven Recht stünden und indispensabel seien.³²² Radbruch kritisiert den Positivismus, welchem er selbst lange positiv gegenübergestanden hatte, harsch: „Der Positivismus hat in der Tat mit seiner Überzeugung ‚Gesetz ist Gesetz‘ den deutschen Juristenstand wehrlos gemacht gegen Gesetze willkürlichen und verbrecherischen Inhalts.“³²³

Er bezieht sich sodann wiederum auf die Trias aus Rechtssicherheit, Zweckmäßigkeit und Gerechtigkeit und hält fest:

„Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat.“³²⁴

Nach Frank Saliger handelt es sich hierbei um die überwiegend vertretene Formulierung der Radbruchschen Formel, welche auch als Unerträglichkeitsthese bezeichnet wird.³²⁵

Feststellend, dass es nicht möglich sei, immer eine absolute Grenze zu ziehen, betont Radbruch:

„[W]o die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges Recht‘, vielmehr entbehrt es jeder Rechtsnatur. Denn man kann Recht, auch positives Recht, gar nicht anders definieren denn als eine Ordnung und Satzung, die ihrem Sinn nach bestimmt ist der Gerechtigkeit zu dienen.“³²⁶

³¹⁹ Vgl. RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht, 105ff.

³²⁰ A.a.O., 107.

³²¹ Das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933 ermöglichte der NS-Regierung den Erlass nicht verfassungskonformer Gesetze allein durch die Reichsregierung, ohne Zustimmung des Reichstags. Es war einer der Meilensteine hin von der Weimarer Republik zur NS-Diktatur.

³²² Vgl. a.a.O., 106.

³²³ A.a.O., 107.

³²⁴ Ebd.

³²⁵ Vgl. SALIGER, 4.

³²⁶ RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht, 107.

Dies wird bisweilen als Verleugnungsthese bezeichnet.³²⁷

Diesen Grundsatz wendet er sodann auf die Rechtssetzung durch die Nationalsozialisten an, welche sich danach richtete, was dem Führer als nützlich erschien:

„Damit war von vorneherein ausgesprochen, daß das nationalsozialistische ‚Recht‘ sich der wesensbestimmenden Anforderung der Gerechtigkeit, der gleichen Behandlung des Gleichen, zu entziehen gewillt war. Infolgedessen entbehrt es insoweit überhaupt der Rechtsnatur, ist nicht etwa unrichtiges Recht, sondern überhaupt kein Recht.“³²⁸

Schließlich merkt er aber an, dass nicht einfach einem Richterrecht oder einem case-law nach angelsächsischem Vorbild das Wort geredet werden soll,³²⁹ sondern der Richter selbst stets sein Gewissen überprüfen solle, „[...] da das Ethos des Richters auf Gerechtigkeit um jeden Preis, auch den des Lebens gerichtet sein sollte.“³³⁰

Er schließt seinen Aufsatz, indem er den Wert der Gerechtigkeit noch einmal herausstellt und den Zusammenhang zwischen Demokratie und Rechtsstaat für den Wiederaufbau Deutschlands verdeutlicht:

„Wir haben Gerechtigkeit zu suchen, zugleich die Rechtssicherheit zu beachten, da sie selber ein Teil der Gerechtigkeit ist, und einen Rechtsstaat wieder aufzubauen, der beiden Gedanken nach Möglichkeit Genüge zu tun hat. Demokratie ist gewiß ein preisenswertes Gut, Rechtsstaat aber ist wie das tägliche Brot, wie Wasser zum Trinken und wie die Luft zum Atmen, und das Beste an der Demokratie gerade dieses, daß nur sie geeignet ist, den Rechtsstaat zu sichern.“³³¹

Als Kern der Radbruchschen Formel kann somit aufgrund der soeben erfolgten Darstellung ein dreifacher Aussagegehalt festgehalten werden: Erstens, ist der Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Rechtssicherheit nicht immer eindeutig zu lösen; zweitens, dass der Rechtssicherheit eine bedingte Vorrangstellung zu kommt; und drittens, dass die Rechtssicherheit dann nicht den Vorrang erhält, wenn dies zu einem unerträglichen Gerechtigkeitsverstoß führen würde.³³²

Die Radbruchsche Formel stellt im Denken des Heidelberger Juristen eine gewisse Entwicklung dar, gerade im Vergleich auch zu früheren Ansätzen; es handelt sich aber

³²⁷ Vgl. SALIGER, 4.

³²⁸ RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht, 107.

³²⁹ Vgl. ebd.

³³⁰ A.a.O. 108.

³³¹ Ebd.

³³² Vgl. dazu: SALIGER, 7.

keineswegs um einen Bruch. Dennoch nimmt er gewisse Unschärfen in Kauf, gerade weil er den Unbedingtheitsanspruch der Menschenrechte herausstellen will; somit hat die Radbruchsche Formel Erkenntnis- und Bekenntnischarakter.³³³

2.4. Auseinandersetzung mit den Nürnberger Prozessen

Ein weiteres Thema, mit dem sich der Jurist nach dem Krieg auseinandersetzen musste, war die Aufarbeitung der NS-Zeit. Ähnlich wie in Frankreich mit den Säuberungsprozessen gab es auch in Deutschland einen Prozess der Denazifizierung³³⁴, mit dem bedeutsamen Unterschied, dass dieser von den Besatzungsmächten initiiert und durchgeführt wurde. Zunächst wurde dabei mitunter ganz grundsätzlich angefragt, ob die Deutschen nach der Kapitulation Deutschlands, nicht überhaupt völlig rechtlos waren.³³⁵ Dem hält Radbruch aber sogleich entgegen, „[...] daß der Begriff rechtloser Menschen und ihrer Bestrafung ohne richterliche Feststellung ihrer Schuld dem Naturrecht widerspreche, das seinem Wesen nach durch die unbedingte Kapitulation nicht ausgeschlossen werden konnte.“³³⁶

Ein Hauptproblem war weiterhin die Frage auf welcher Grundlage die Verurteilung stattfinden sollte und ob dabei nicht der Rechtsgrundsatz des *nulla poena sine lege praevia*, auch als Rückwirkungsverbot bekannt, verletzt würde. Als Grundlage dazu hatte Gustav Radbruch schon seinen Beitrag mit seiner Lehre vom übergesetzlichen Recht geleistet, wie oben gezeigt wurde. Unter anderem in seinem Aufsatz *Zur Diskussion über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit*³³⁷ erläutert er dies nun näher, ebenso geht er auf das Thema im Artikel *Des Reichsjustizministeriums Ruhm und Ende. Zum Nürnberger Juristen-Prozess*³³⁸ ein, hier ist der Schwerpunkt vor allem auf seinen eigenen Berufsstand gelegt.

Im erstgenannten Aufsatz arbeitet Radbruch zunächst die Bedeutung des Wortes Humanität und seine geschichtliche Entwicklung heraus.³³⁹ Er kommt zu dem Schluss,

³³³ Vgl. SALIGER, 30f.

³³⁴ Die Begriffe Denazifizierung und Entnazifizierung bezeichnen denselben Sachverhalt. In Anlehnung an den Sprachgebrauch Radbruchs und den 5 D's der Potsdamer Konferenz von 1945 (Demokratisierung, Demilitarisierung, Dezentralisierung, Demontage und Denazifizierung) wird der Begriff Denazifizierung verwendet.

³³⁵ Vgl. RADBRUCH, Entwurf eines Nachworts, 201f.

³³⁶ A.a.O., 202.

³³⁷ RADBRUCH, Gustav, Zur Diskussion über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in: SJZ 2 (1947), Sp.131-136 (Zit. als RADBRUCH, Verbrechen gegen die Menschlichkeit).

³³⁸ RADBRUCH, Gustav, Des Reichsjustizministeriums Ruhm und Ende. Zum Nürnberger Juristen-Prozess, in: SJZ 3 (1948), Sp.57-64 (Zit. als RADBRUCH, Nürnberger Juristen-Prozess).

³³⁹ Vgl. RADBRUCH, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Sp.131f.

dass die Nationalsozialisten auf dreifache Art Verbrechen gegen die *humanitas* verübt hätten: „Wir werden also das Verbrechen gegen die Menschlichkeit in jenem dreifachen Sinne der Grausamkeit gegen menschliches Dasein, der Entehrung der Menschenwürde und der Zerstörung menschlicher Bildung zu deuten haben.“³⁴⁰ Er fügt hinzu: „Das so verstandene Verbrechen gegen die Menschlichkeit wird mit Recht als ein Verbrechen gegen die ganze Menschheit aufgefaßt.“³⁴¹ Dies ergibt für ihn einen neuen Tatbestand, aufgrund dessen die alliierten Besatzer die Prozesse in Nürnberg durchführen können. Dabei ist das Problem der Rückwirkung aber noch nicht gelöst. Radbruch führt aus, dass das Verbot der Rückwirkung im Grunde nur für ein Rechtssystem Gültigkeit hat, welches über eine Strafrechtskodifikation verfügt, was besonders im englischen common law nicht der Fall sei.³⁴² Das Rückwirkungsverbot gelte daher nicht für Fallrecht, das Völkerrecht sei aber im höchsten Maße Fallrecht, da es keine Kodifikation des Völkerrechts gebe.³⁴³

Damit gibt er sich aber noch nicht zufrieden und fragt weiter: „Entspricht sie [die Rückwirkung] aber auch der Gerechtigkeit?“³⁴⁴ Er antwortet darauf:

„Der Beweis dafür kann aber auf die bündigste Weise geführt werden, wenn dargetan wird, die Rückwirkung jenes scheinbar neuen Rechts sei gar keine Rückwirkung, sie beruhe darauf, daß der Inhalt des angeblich zurückwirkenden Rechts schon vorher in freilich nicht positiv gefaßter Form gegolten habe, gegolten habe als Naturrecht, Vernunftrecht, kurzum als übergesetzliches Recht.“³⁴⁵

Dem schließt er aber an:

„Dieser Gedanke [des übergesetzlichen Rechts] interessiert hier nur in dem Zusammenhang der Darlegung, wann Gesetze rückwirkend erlassen werden können, nämlich nur dann, wenn sie eigentlich nicht zurückwirken, weil dem Rechtsinhalt dieser Gesetze entsprechendes, übergesetzliches Recht schon zur Zeit der Tat galt.“³⁴⁶

Gleichzeitig betont Radbruch, dass dieser Grundsatz nicht beliebig anwendbar sei, sondern auf spezielle Zeiten und Anlässe, etwa die NS-Herrschaft, beschränkt werden müsse.³⁴⁷ Außerdem verdeutlicht er, dass im Prinzip für jedermann einsichtig war, dass das Handeln der Nationalsozialisten nicht menschenwürdigem Vorgehen

³⁴⁰ RADBRUCH, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Sp.132.

³⁴¹ A.a.O., Sp.132f.

³⁴² Vgl. a.a.O., Sp.134.

³⁴³ Vgl. a.a.O., Sp.134f.

³⁴⁴ A.a.O., Sp.135.

³⁴⁵ Ebd.; vgl. RADBRUCH, Entwurf eines Nachworts, 202.

³⁴⁶ RADBRUCH, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Sp.136.

³⁴⁷ Vgl. ebd.

entsprach und es von daher nicht möglich sei, von nationalsozialistischem Recht zu sprechen.³⁴⁸ Im Einzelfall sei eine Entschuldigung aus Notstand gegeben, was aber nichts an der Rechtswidrigkeit der Tat ändere, aber dies sei bei den Nürnberger Prozessen durchaus berücksichtigt worden.³⁴⁹ Andernorts hatte er dazu aufgerufen: „Niemand darf leichthin urteilen über das Handeln von Menschen in Situationen, in denen er selbst nicht gestanden hat.“³⁵⁰

Dennoch geht Radbruch mit seiner eigenen Zunft der Juristen besonders hart ins Gericht, gerade weil sich das Reichsjustizministerium vor und auch noch zu Beginn der NS-Zeit durch einen hohen Grad an sachorientierter Arbeit ausgezeichnet habe.³⁵¹ Er räumt ein, dass eine Perfidie der nationalsozialistischen Machthaber oft gerade darin bestand, nicht einen großen Akt der Rechtsbeugung vorzunehmen, sondern schrittweise vorzugehen, daneben auch, dass viele Juristen in den Glauben gehandelt hätten, durch die Akzeptanz von geringer erscheinenden Übeln Schlimmeres zu verhindern.³⁵² Er stellt daher für die Zukunft drei Grundsätze auf:

„1. Glaube niemand, daß es ihm gelingen werde, durch Teilnahme am Bösen Schlimmeres zu verhüten. [...] 2. Glaube niemand, die Stimme des Gewissens um höhere Ziele und Werte willen überhören zu dürfen. [...] 3. Glaube niemand, mit Werten wie Sachlichkeit und Gesetzlichkeit die letzten Fragen des Rechts beantworten und der schwersten Probleme des Rechts Herr werden zu können. [...] Wird aber, um mit Augustinus zu sprechen, der Staat zu einer großen Räuberbande, dann kann nur der Glaube an höhere Werte helfen, dann muß die heiße Flamme der Gerechtigkeit durch alle Rücksichten und Ängste hindurch schlagen. Schlimm, wenn die verkümmert ist über die Pflege sekundärer Werte, wie der Gesetzlichkeit und der Sachlichkeit, durch jenen Positivismus, der den obersten aller Rechtssätze vergessen hatte: daß man Gott mehr gehorchen soll als den Menschen.“³⁵³

Als differenzierter Denker erkennt er aber an, dass es neben jenen Juristen, die bereitwillig kollaboriert hätten, auch andere gegeben habe: „Neben aller strengen Verurteilung der Justiz in der Nazizeit sollte das stille Heldentum dieser andern Richter nicht vergessen werden.“³⁵⁴

2.5. Die Todesstrafe

Zuletzt soll nun noch die Stellung Gustav Radbruchs zur Todesstrafe Erwähnung finden. Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass Radbruch die Todesstrafe zeitlebens

³⁴⁸ Vgl. RADBRUCH, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Sp.135f.

³⁴⁹ Vgl. a.a.O., Sp.136.

³⁵⁰ RADBRUCH, Nürnberger Juristen-Prozess, Sp.63.

³⁵¹ Vgl. a.a.O., Sp.57f.

³⁵² Vgl. a.a.O., Sp.60f.

³⁵³ A.a.O., Sp.63.

³⁵⁴ A.a.O., Sp.64.

kritisch sah, anzumerken ist besonders, dass in seinem *Entwurf zu einem Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuch* von 1922 die Abschaffung der Todesstrafe als eine der Hauptsäulen der Strafrechtsreform angesehen wird.³⁵⁵ Radbruchs Entwurf erlangte allerdings nie Rechtskraft und wurde auch erst viele Jahre nach seiner Konzeption veröffentlicht.³⁵⁶

Das Thema der Abschaffung der Todesstrafe bearbeitete er auch in zahlreichen Artikeln und Aufsätzen. Etwa 1928 äußerte er sich zur Strafrechtsreform und stellte fest, dass die Todesstrafe nicht mehr dem veränderten Verständnis von der Funktion des Strafrechts entspreche, da dieses nicht vom Vergeltungscharakter der Talion geprägt sei.³⁵⁷ Die Beibehaltung der Todesstrafe würde dazu führen, dass dem gesamten Strafrecht eine Art Vergeltungscharakter aufgeprägt würde, welche den der Vergeltungslehre abgewandten sozialen Strafrechtsgeist gefährden würde.³⁵⁸ Er fügt noch hinzu, dass die Todesstrafe oft lediglich die Sensationslust der Massen befriedige und zur Brutalisierung der Gesellschaft beitrage.³⁵⁹

1931 setzte er sich wiederum mit diesem Thema unter dem Titel *Abschaffung der Todesstrafe als Symbol der Strafrechtsreform*³⁶⁰ auseinander. Ein Anlass für diesen Artikel war die Hinrichtung des Düsseldorfer Massenmörders Peter Kürten gewesen. Neben den bereits erwähnten Argumenten weist er auf die stets drohende Gefahr eines Justizirrtums hin, sowie auf die Tatsache, dass die Gesellschaft nur allzu oft eine Mitverantwortung trüge, da sie Alkoholmissbrauch und Verwahrlosung, gerade im Kindesalter, oft nicht ausreichend unterbinde.³⁶¹ Deutlich zeigt er auf, ohne dabei Kürten verteidigen zu wollen, dass das Argument, dass die Todesstrafe potentielle Täter abschrecke, nur wenig Glaubwürdigkeit besitze, da dieser sich von vorhergehenden Hinrichtungen nicht habe abhalten lassen.³⁶² Er schreibt: „So bleibt

³⁵⁵ Vgl. GOLTSCHKE, Frederike, *Der Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs von 1922 (Entwurf Radbruch)*, Berlin/New York 2010, 256f. (Zit. als GOLTSCHKE, Entwurf StGB).

³⁵⁶ Vgl. a.a.O., 4.

³⁵⁷ Vgl. RADBRUCH, Gustav, *Zur Todesstrafe*, in: DERS., *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Arthur KAUFMANN, bearb. v. Rudolf WASSERMANN, Bd. 9: *Strafrechtsreform*, Heidelberg 1992, S. 302–303, 302 (Zit. als RADBRUCH, *Zur Todesstrafe*).

³⁵⁸ Vgl. a.a.O., 302.

³⁵⁹ Vgl. ebd.

³⁶⁰ Vgl. RADBRUCH, Gustav, *Abschaffung der Todesstrafe als Symbol der Strafrechtsreform*, in: DERS., *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Arthur KAUFMANN, bearb. v. Rudolf WASSERMANN, Bd. 9: *Strafrechtsreform*, Heidelberg 1992, S. 321–322 (Zit. als RADBRUCH, *Abschaffung der Todesstrafe*).

³⁶¹ Vgl. a.a.O., 321.

³⁶² Vgl. RADBRUCH, *Abschaffung der Todesstrafe*, 321.

als einziger Grund, aus dem man die Todesstrafe heischt, der Schrei des Blutes nach Blut, die Begierde der Vergeltung übrig, der Racheinstinkt.“³⁶³

Die Abschaffung der Todesstrafe wurde freilich erst nach dem Zweiten Weltkrieg in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen. Dazu meldete sich Radbruch 1949, im Jahr seines Todes, mit *Das Ende der Todesstrafe* zu Wort.³⁶⁴ Er bemerkt, dass diese Abschaffung eher überraschend kam und macht die Ursache dafür in den Untaten der NS-Zeit aus:³⁶⁵ „Die neue Verfassungsbestimmung will unter die nationalsozialistische Vergangenheit einen dicken Strich ziehen, sie wagt es, den Sprung zu tun von einer unmenschlichen Vergangenheit zur Humanität einer neuen Zeit.“³⁶⁶ Dazu stellt er heraus, dass die Todesstrafe statistisch betrachtet weder zu einer Abnahme der Verbrechen geführt habe, noch, dass dort wo sie abgeschafft wurde, die Anzahl der Verbrechen angestiegen sei.³⁶⁷ Als Herausforderung sieht er die Tatsache, dass die Abschaffung der Todesstrafe nicht überall auf sofortige Zustimmung stoßen werde, besonders aber angesichts von spektakulären Verbrechen wohl der Ruf nach Hinrichtungen laut werden dürfte; hier bedürfe es einer wirksamen Volkspädagogik.³⁶⁸ Neben den bereits erwähnten Gründen betont er nochmals, dass die Todesstrafe als Teil des mittelalterlichen Systems von peinlichen Strafen und Folter nicht mehr zum heutigen Verständnis von Strafrecht mit dem Ziel der Besserung und Resozialisierung passe.³⁶⁹ Er schreibt: „[N]ur die Todesstrafe ragt wie ein zufällig stehengebliebener Galgen ohne Verbindung und ohne Beziehung zu allen anderen heutigen Strafmitteln in unsere Gegenwart hinein.“³⁷⁰

Neben diesen teils praktischen Argumenten hat sich Radbruch in seiner Rechtsphilosophie auch noch verstärkt mit der Todesstrafe auseinandergesetzt.³⁷¹ Dort schreibt er, dass lediglich eine überindividualistische Rechtsauffassung die Todesstrafe rechtfertigen könne.³⁷² Individualistische Strafauffassungen, die die Todesstrafe im Rahmen eines Gesellschaftsvertrags rechtfertigen wollen, seien

³⁶³ RADBRUCH, Abschaffung der Todesstrafe, 321f.

³⁶⁴ Vgl. RADBRUCH, Gustav, *Das Ende der Todesstrafe*, in: DERS., Gesamtausgabe, hrsg. v. Arthur KAUFMANN, bearb. v. Rudolf WASSERMANN, Bd. 9: Strafrechtsreform, Heidelberg 1992, S. 339–341 (Zit. als RADBRUCH, *Ende der Todesstrafe*).

³⁶⁵ Vgl. a.a.O., 339.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Vgl. ebd.

³⁶⁸ Vgl. a.a.O., 339f.

³⁶⁹ Vgl. a.a.O., 340.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Vgl. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, §23.

³⁷² Vgl. ebd.

insofern nicht geeignet, da ein Bürger kein Interesse daran haben kann, in einen Vertrag einzuwilligen, der ihm potentiell das Leben kosten kann.³⁷³ Für gewichtiger erachtet Radbruch die Argumentation, dass in Notwehrsituationen die Tötung zulässig sei, also eine Tötung unter gewissen Umständen legitim sei.³⁷⁴ Er hält aber fest:

„Das Notwehrrecht ist also ein dem Angegriffenen belassenes ursprüngliches Menschenrecht, während das Recht zur Todesstrafe nur als ein erst auf Grund des Staatsvertrages geschaffenes Recht zu denken oder vielmehr auf individualistischer Grundlage *nicht* zu denken sei.“³⁷⁵

Daneben ziele die Notwehr auch nicht in erster Linie auf Tötung des Angreifers, sondern auf die Abwehr des illegitimen Angriffs.³⁷⁶ Weiter gibt er zu bedenken:

„Auf seiten des durch Notwehr und des durch Todesstrafe Getöteten drückt sich dieser begriffliche Unterschied in der sehr realen psychischen Tatsache aus, daß jener bis zum letzten Augenblick an die Möglichkeit des Entrinnens geglaubt hat, dieser aber durch das furchtbare Gefühl der Unentrinnbarkeit eines zeitlich genau bestimmten Todes durchleiden musste.“³⁷⁷

Selbstkritisch schreibt er am Ende des Kapitels über die Todesstrafe:

„Die entscheidenden Argumente gegen die Todesstrafe sind auf höherer und auf tieferer Ebene als in der Rechtsphilosophie zu suchen, einerseits in ethischen und religiösen Argumenten gegen ihre Zulässigkeit, andererseits in statistischen und psychologischen Erfahrungsbeweisen gegen ihre Notwendigkeit.“³⁷⁸

Abschließend zu dieser Thematik kann man mit Radbruchs Aufsatz von 1949 festhalten: „Die Abschaffung der Todesstrafe ist nicht nur eine Forderung der Menschlichkeit, sie ist auch ein Postulat der geschichtlichen Folgerichtigkeit und der kriminalpolitischen Konsequenz.“³⁷⁹ Mahnend fügt er hinzu: „Seien wir auf der Hut, wenn vorübergehende Volksstimmen die Rückgängigmachung einer humanen Tat fordern sollten, die uns als ein guter Anfang eines neuen Zeitalters durch weitblickende Verfassungs-Gesetzgeber geschenkt worden ist.“³⁸⁰

³⁷³ Vgl. RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §23.

³⁷⁴ Vgl. ebd.

³⁷⁵ Ebd. (Kursivsetzung durch den Autor).

³⁷⁶ Vgl. ebd.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ RADBRUCH, Ende der Todesstrafe, 341.

³⁸⁰ Ebd.

2.6. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade

Gustav Radbruchs Haltung zur Gerechtigkeit, welche für ihn stets eine besondere Rolle spielte, hat im bisherigen Verlauf schon Erwähnung gefunden. Interessant ist dabei, dass er auch immer wieder ihre Beziehung zu Liebe und Gnade herausarbeitete. Dem soll im Folgenden etwas näher nachgegangen werden.

Er stellt heraus, dass es einen Unterschied zwischen idealer und positiver Gerechtigkeit gibt, wobei er unter letzterer eher die Rechtssicherheit fassen möchte.³⁸¹

Er schreibt:

„Gerechtigkeit und Rechtssicherheit prägen den Rechtsmenschen in verschiedener, ja gegensätzlicher Weise: Die Gerechtigkeit ist geeignet, eine überpositive und fortschrittliche, die Rechtssicherheit, eine positivistische und konservative Haltung zum Recht zu begründen; dem Gerechtigkeitssinn tritt der ‚Rechtssinn‘ als Ordnungssinn gegenüber.“³⁸²

Weiterhin weist er darauf hin, dass beide Seiten, wenn sie unverbunden nebeneinanderstehen, Gefahr laufen zu entarten:

„Gerechtigkeit ist ein polarer Wert, der des Widerstandes bedarf, um sich wesensmäßig durchzusetzen. Gerechtigkeit, die nicht der Liebe immer neu abgerungen wird, wird zur Ungerechtigkeit, wie Gnade zur haltlosen Schwäche würde, wenn sie ihrerseits nicht immer wieder der Gerechtigkeit abgekämpft werden müsste. Gerechtigkeit ohne Liebe verhärtet sich zur Selbstgerechtigkeit, an der sich die verdrängten Lebenskräfte früher oder später furchtbar rächen.“³⁸³

Außerdem stellt er die Problematik heraus, dass oftmals der Begriff über das eigentliche Leben gestellt wird, mithin die Praxis rein von der Theorie her betrachtet wird.³⁸⁴ Im Letzten spielt dabei neben dem Rechtsgefühl auch das gebildete Gewissen eine entscheidende Rolle und darf bei der Beurteilung eines Sachverhalts nie außer Acht gelassen werden:

„Den Kämpfer ums Recht kennzeichnet eine eigenartige Mischung von Intellektualismus, der allein das Einzelne in die Allgemeinheit erheben und so Gerechtigkeitsurteile darüber zu fällen vermag, und Leidenschaftlichkeit, die allein den abstrakten Gerechtigkeitsgedanken wieder mit dem wirksamen Feuer individuellen Lebens erfüllen kann.“³⁸⁵

³⁸¹ Vgl. RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §13.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Vgl. ebd.

³⁸⁵ Ebd.

Es geht also darum, einen allgemeinen Maßstab für eine gleiche Beurteilung zu finden, darüber aber den jeweils konkreten Einzelfall und seine Umstände nicht zu vergessen.

Zum Thema der Gnade, wobei er hierbei schwerpunktmäßig über das Rechtsinstitut der Gnade handelt, äußert sich Radbruch in seiner *Rechtsphilosophie* folgendermaßen:

„Die Rechtseinrichtung der Gnade bedeutet die unverhohlene Anerkennung der Fragwürdigkeit allen Rechts, jener Spannungsverhältnisse innerhalb der Rechtsidee sowohl wie der Konfliktmöglichkeiten zwischen der Rechtsidee und anderen Ideen, wie der ethischen und der religiösen.“³⁸⁶

Die Rolle der Gnade im Spannungsfeld zwischen Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit beschreibt er so: „Die Gnade kann die Aufgabe haben, gegenüber dem positiven Recht die Gerechtigkeit, gegenüber der schematisierenden Gleichheit der Gerechtigkeit die individualisierte Zweckmäßigkeit zur Geltung zu bringen.“³⁸⁷ Daneben kommt der Gnade, welche eben nicht nur als Rechtseinrichtung verstanden werden darf, aber noch eine weitere Bedeutung zu:

„Die Gnade hat sich nie darauf beschränkt, Spannungen innerhalb des Rechts auszugleichen, sie bedeutet vielmehr die Anerkennung der Tatsache, daß diese Welt nicht allein eine Welt des Rechts ist nach dem Wort ‚fiat iustitia, pereat mundus‘, daß es neben dem Recht noch andere Werte gibt und daß es nötig werden kann, diesen Werten gegen das Recht Geltung zu verhelfen.“³⁸⁸

Radbruch sieht dabei die Gefahr, dass die Gnade noch unter Aspekten der Gerechtigkeit und des Rechts betrachtet werde, dem die Logik der Gnade aber gerade nicht entspreche, da diese nicht erstritten werden könne:

„Gnade ist eine nach Grundsätzen gehandhabte Rechtswohltat geworden, noch über die Gnade will die Gerechtigkeit herrschen wie über die Wohltätigkeit die Vernunft. Wie aber der Almosen von ehemals freiströmende Fülle war, nicht kanalisierte Wohltätigkeit, so weiß auch die Gnade von keinem Zwang, – nicht einmal vom Zwang der Gerechtigkeit.“³⁸⁹

Klar und deutlich hält er fest:

„Sie bedeutet nicht bloß eine mildere Form des Rechts, sondern den leuchtenden Strahl, der in den Bereich des Rechts aus einer völlig rechtsfremden Welt einbricht und die kühle Düsternis der Rechtswelt erst sichtbar macht. Wie das Wunder die Gesetze der physischen Welt durchbricht, so ist sie das gesetzlose Wunder innerhalb der juristischen Gesetzeswelt.

³⁸⁶ RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, §24.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Ebd.

In der Gnade ragen rechtsfremde Wertgebiete mitten in die Rechtswelt hinein, religiöse Barmherzigkeitswerte, ethische Duldsamkeitswerte.³⁹⁰

Und er schließt das Kapitel über die Gnade, indem er durchaus kritisch im Hinblick auf die Rolle der Juristerei schreibt: „Sie ist ein Symbol, daß es in der Welt Werte gibt, die aus tieferen Quellen gespeist werden und zu höheren Höhen aufgipfeln, als das Recht.“³⁹¹

Hierbei muss allerdings festgehalten werden, dass die Relativierung des Rechtswesens stets auch die Gefahr mit sich bringen kann, auf Kosten der Rechtssicherheit zu gehen. Bei aller Bewunderung kann mit Fritz von Hippel über Radbruchs Verständnis von Gerechtigkeit und Gnade daher festgehalten werden:

„Damit verströmt Radbruchs rechtsphilosophischer Gedankenfluß im Meere des Unendlichen. Sein gesamtes Ringen um ein rechtsphilosophisches System aber bleibt neben allem Wahrheitsgehalt ein ergreifendes Zeugnis dafür, wie echte geistige Not den im Willen Guten von Stufe zu Stufe zu der Erkenntnis emporzuführen vermag: Er ‚soll‘ von Rechtswegen etwas, eine lebendige Wirklichkeit zu erschaffen ist ihm kategorische Pflicht. Soviel weiß er ganz genau. Was er aber eigentlich derart soll, das vermag er in keiner Weise mehr herauszubringen.“³⁹²

3. Vergleichslinien zwischen Camus, Mauriac und Radbruch

Nachdem nun die wesentlichen Grundlinien für Albert Camus und François Mauriac auf der einen und Gustav Radbruch auf der anderen Seite dargestellt wurden soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, Ähnlichkeiten und Differenzen herauszuarbeiten. Schwerpunktmäßig wird es um die Themen Aufarbeitung der Vergangenheit, das Rückwirkungsverbot, die Todesstrafe und das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade gehen.

3.1. Die Säuberungsprozesse

Ein wesentlicher Punkt, mit welchem sich alle drei Autoren beschäftigt haben ist sicherlich jener der Säuberungsprozesse: In Frankreich in Form der „épuration“ und in Deutschland im Rahmen der Denazifizierung, besonders prominent in den Nürnberger Prozessen. Vorweg ist festzuhalten, dass ein bedeutsamer Unterschied darin lag, dass die Franzosen ihre Säuberungsprozesse selbst vornahmen, in Deutschland dies hingegen von den Alliierten Besatzern initiiert wurde. Für die grundsätzliche

³⁹⁰ RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §24.

³⁹¹ Ebd.

³⁹² HIPPEL 2, Sp.585.

Fragestellung, ob und auf welcher Basis diese Säuberungsprozesse vorgenommen werden können, hat dies aber keine direkte Auswirkung.

Camus und Mauriac bearbeiten dieses Thema in ihrer intensiven, journalistisch geführten Debatte, Radbruch hingegen mehr vom juristischen Standpunkt aus. Gemeinsam ist ihnen, dass sie die Notwendigkeit einer Form von Säuberung oder Reinigung betonen, um einen gesellschaftlichen Neubeginn zu ermöglichen. Differenzen gibt es über die Frage, wie dies vonstattengehen soll. Camus legte zu Beginn, wie oben gezeigt wurde, mehr Wert auf ein möglichst striktes Vorgehen, kam dann aber in der Debatte mit Mauriac zu der Einsicht, dass dies nicht immer hilfreich ist, um Versöhnung zu erreichen. Radbruch befürwortete ebenso ein konsequentes Vorgehen, behielt aber stets im Hinterkopf, dass die Gerechtigkeit keine mathematische Gleichung ist und Gerechtigkeit ohne Liebe zur Unbarmherzigkeit werden kann.

3.2. Das Rückwirkungsverbot

Interessant ist, dass das Thema des Rückwirkungsverbots für alle behandelten Autoren eine Rolle spielte. Klassisch geworden ist es dabei in der Formulierung des Landshuter Rechtsgelehrten Anselm Feuerbach: *nulla poena sine lege praevia*.³⁹³ Nachdem das Scheitern der Säuberungsprozesse in Frankreich sichtbar wurde, kam Camus zu der Einsicht, dass eine Verurteilung aufgrund eines rückwirkend gültigen Gesetzes ein besserer Weg gewesen wäre.³⁹⁴ Eine Haltung die Mauriac ablehnte.³⁹⁵ Radbruch hatte während seines Berufsverbots in der NS-Zeit eine Biografie über Feuerbach verfasst und war von daher mit dessen Denken gut vertraut. Er hält fest:

„Auf der einen Seite stand die von Feuerbach aufgestellte Formel: *nulla poena sine lege praevia* [keine Strafe ohne vorheriges Gesetz], und zwar mit umso größerer Autorität, weil sie vom nationalsozialistischen Staat beiseite geschoben worden war und ihre Wiederherstellung durch die Gesetzgebung der Besatzungsmächte sie zu einem Symbol des erneuerten Rechtsstaats gemacht hatte. Auf der anderen Seite die Unmöglichkeit, jene nationalsozialistischen Gesetze, welche die Strafbarkeit für offenkundige Verbrechen [...] ausgeschlossen hatten, nach der Beseitigung des Nationalsozialismus als wahres Recht anzuerkennen.“³⁹⁶

³⁹³ Vgl. RADBRUCH, Entwurf eines Nachworts, 201.

³⁹⁴ Vgl. CAMUS, Combat, 164.

³⁹⁵ Vgl. MAURIAC, Le Figaro, 474f.

³⁹⁶ RADBRUCH, Entwurf eines Nachworts, 201.

Wie oben gezeigt wurde, löst Radbruch den Widerspruch dahingehend auf, dass er auf seine Lehre vom übergesetzlichen Recht zurückgreift³⁹⁷ – eine Argumentation, die das Rückwirkungsverbot nicht außer Acht lässt, aber auf der Basis vernunft- bzw. naturrechtlicher Überlegungen eine Bestrafung ermöglicht, welche dem Gerechtigkeitsempfinden Genüge tut.

3.3. Die Todesstrafe

Zahlreiche Übereinstimmungen gibt es bei Camus' und Radbruchs Ansichten zur Todesstrafe. Die Brutalisierung der Gesellschaft, die stets drohende Gefahr des Justizirrtums, die mangelnde Abschreckungswirkung und die Mitverantwortung der Gesellschaft kommen in beiden Argumentationslinien vor. Auch das Problem des Alkoholismus als eine der Ursachen für Kriminalität wird von beiden explizit angesprochen. Bemerkenswert ist auch, dass sowohl Camus als auch Radbruch die Angst des zum Tode Verurteilten vor der Hinrichtung thematisieren.³⁹⁸ Letztlich sehen sie die Todesstrafe als Ausdruck eines Rache- oder Vergeltungsdenkens, das einem antiquierten Talionsrecht nach dem Motto „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ verhaftet bleibt. Selbiges hatte zu einer Zeit, in welcher es keine staatlich organisierte Rechtsprechung gab, durchaus eine gewisse Berechtigung als Ausgleichsmechanismus, wirkt im Kontext des modernen Strafrechts aber aus der Zeit gefallen – zumal mit der gravierenden Konsequenz, dass einem Menschen das Leben genommen wird.

Dieser Punkt wird bei Radbruch noch etwas vertieft, da er den Zusammenhang der Todesstrafe mit dem mittelalterlichen Rechtssystem der peinlichen Strafen und der Folter aufzeigt, als dessen letzter Rest sich die Todesstrafe bis in die heutige Zeit durchgehalten hat.³⁹⁹ Als Jurist hat Radbruch diesen Punkt naturgemäß deutlicher herausgearbeitet.

François Mauriacs Ablehnung der Todesstrafe kommt schon darin zum Ausdruck, dass er in die Debatte mit Camus eintrat, um ein zu hartes Vorgehen bei den Säuberungsprozessen zu verhindern. Eines seiner Hauptargumente neben der Gottesebenbildlichkeit des Menschen war die Fehleranfälligkeit des menschlichen

³⁹⁷ Vgl. Kapitel 2.4.

³⁹⁸ Vgl. RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §23; CAMUS, Todesstrafe, 125f.

³⁹⁹ Vgl. RADBRUCH, Ende der Todesstrafe, 340.

Gerechtigkeitsempfindens; er optierte dafür, eine endgültige Entscheidung dem Urteil Gottes zu überlassen, um den Teufelskreis der Gewalt zu durchbrechen. Ersichtlich wird seine Haltung daran, dass er für zum Tode Verurteilte, wie etwa Brasillach, um Gnade bat, auch wenn er deren Anliegen nicht teilte.⁴⁰⁰

Allen drei Autoren ist eine tiefsitzende Skepsis gegenüber der Wirksamkeit der Todesstrafe einerseits und die Erkenntnis der Fragwürdigkeit allen menschlichen Handelns und Urteilens andererseits eigen. Sie sehen es daher geboten, besondere Vorsicht walten zu lassen, wenn es um die Frage von Leben oder Tod geht.

3.4. Gerechtigkeit und Gnade

Mehrere Anknüpfungspunkte gibt es, wenn man das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade vergleicht. Radbruch bemühte sich stets sehr um Gerechtigkeit, wie im Verlaufe dieser Arbeit aufgezeigt wurde. Dennoch war ihm jederzeit bewusst, dass Gnade und Liebe als Gegenpole mit zu berücksichtigen sind, um nicht zu einem einseitigen Ergebnis zu kommen.⁴⁰¹

Camus war zu dieser Einsicht erst durch die Auseinandersetzung mit Mauriac gelangt, zeigte dann aber, dass seinem Verständnis nach beides nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfe.⁴⁰² Mauriac hatte stets betont, dass Versöhnung auf lange Sicht nicht möglich sei, wenn neben den Kategorien der Gerechtigkeit nicht auch jene der Vergebung und der Liebe berücksichtigt würden.⁴⁰³

Insofern kann zu den Autoren gesagt werden, dass es auch hier eine große Übereinstimmung gibt, welche darauf abzielt, Gerechtigkeit und Gnade nicht als konträr, sondern als komplementär zu betrachten. Die Überbetonung einer der beiden Seiten würde auf Dauer immer zu unbefriedigenden Ergebnissen führen, entweder zu überharten oder aber zu viel zu milden Urteilen.

Bisweilen beschleicht einen bei manch rechtmäßigem Urteil auch das Gefühl, dass das Verfahren zwar nach Recht und Gesetz abgelaufen ist, aber dennoch ein Ergebnis erzielt wurde, dass dem Gerechtigkeitssinn widerstrebt. Es löst eine Unruhe aus, die

⁴⁰⁰ Vgl. JUDT, Burden of Responsibility, 109.

⁴⁰¹ Vgl. Kapitel 2.6.

⁴⁰² Vgl. z.B. das Fazit zu Kapitel 1.4.3.2.

⁴⁰³ Vgl. z.B. MAURIAC, Le Figaro, 458.

oftmals zu einem Aufschrei wider das scheinbar richtige Urteil führt. Sowohl bei Camus und Mauriac, als auch bei Radbruch kann man sehen, dass Gerechtigkeit nicht nur durch richtiges Recht erreicht wird, sondern oft der Gnade und Barmherzigkeit bedarf.

3.5. Fazit

Wie der Vergleich der verschiedenen Positionen gezeigt hat gibt es erstaunliche Parallelen und Verbindungslinien, insbesondere zwischen Camus und Radbruch. Allerdings muss gesagt werden, dass keine direkte Bezugnahme der Autoren aufeinander gefunden werden konnte. Radbruch drückte nach 1945 seine Hochachtung für die Existenzphilosophie aus.⁴⁰⁴ Camus ist zwar, wie oben gezeigt wurde, nicht im klassischen Sinne als Existenzphilosoph zu sehen bzw. verstand sich selbst nicht als solcher, aber thematisch gibt es zahlreiche Überschneidungen. Mauriac und Radbruch verband in vielem der christliche Glaube, Radbruch war zwar dem Bekenntnis nach Protestant, aber empfand große Hochachtung für den Katholizismus.⁴⁰⁵

4. Verbindungen zu anderen Disziplinen

4.1. Theologische Relevanz

Zu Beginn dieser Arbeit wurde auf die gegenwärtige Diskussion innerhalb der katholischen Kirche über die Frage der Todesstrafe hingewiesen, die besonders die Päpste Johannes Paul II. und Franziskus umtrieb bzw. umtreibt. Außerdem hatten alle drei behandelten Autoren eine mehr oder weniger intensive Beziehung zum Glauben und zur katholischen Kirche. Bei Mauriac als gläubigen Katholiken ist dies offensichtlich. Camus war zwar weder Katholik noch sonst einer Kirche angehörig und neigte auch keinem positiven Bekenntnis zu, dennoch war er, wie oben gezeigt wurde,⁴⁰⁶ an der Zusammenarbeit mit den Gläubigen zum Nutzen der Menschen interessiert. Der Protestant Radbruch hatte zeitlebens eine Affinität zum Katholischen, die bis hin zum Gedanken der Konversion ging,⁴⁰⁷ und seine explizite Bezugnahme auf den Glauben, auch zur Begründung von Recht, ist unübersehbar.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Vgl. RADBRUCH, Entwurf eines Nachworts, 206.

⁴⁰⁵ Vgl. PFORDTEN, 1022.

⁴⁰⁶ Vgl. Kapitel 1.3.2.

⁴⁰⁷ Vgl. RADBRUCH, Der innere Weg, 26.

⁴⁰⁸ Vgl. RADBRUCH, Nürnberger Juristen-Prozess, Sp.63.

Jede Theologie beginnt und endet mit der Frage nach Gott, wie es schon im Wortsinn zum Ausdruck kommt. Die Frage nach Gott oder nach der Existenz Gottes spielte für alle drei Autoren eine unterschiedlich wichtige Rolle, das Spektrum reicht von Ablehnung oder Infragestellung bei Camus hin zu emphatischen Bekenntnis bei Mauriac; Gustav Radbruch sieht in Gott im letzten den Gesetzgeber schlechthin.

Ein weiteres Thema, das in diesem Zusammenhang interessant zu untersuchen wäre, da es immer wieder auftaucht, ist das Naturrecht, insbesondere wie sich dieses bei Radbruch bzw. in der theologischen Rezeption unterscheidet. Dies kann an dieser Stelle aber nicht erfolgen, ist doch schon allein das Verständnis von Naturrecht innerhalb der Theologie im Laufe der Zeit zahlreichen Veränderungen unterlegen. Erwähnenswert ist aber Radbruchs Charakterisierung der Kirche während der NS-Zeit, welche nochmals herausstreicht, welches Potential die Kirche hat, wenn sie ihre eigene Botschaft und ihre Tradition konsequent lebt; besonders geht er hierbei auf die Bedeutung des Naturrechts ein:

„Die Universitäten und die Wissenschaft waren den ersten Angriffen des Nationalsozialismus wehrlos gewichen, die Parteien und Gewerkschaften waren zerschlagen worden, Widerstände aus diesen Kreisen konnten nur unterirdisch wirken. Auf offener Walstatt standen dem Nationalsozialismus bis zuletzt nur das Christentum und die Kirchen gegenüber. Freilich, auch sie traten erst nach anfänglichem Zögern zum Widerstande an, die katholische Kirche hatte sogar durch den Abschluß des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933 das Prestige des Nationalsozialismus zunächst noch bestärkt. Die weitere weltanschauliche Entwicklung des Nationalsozialismus und seine rücksichtslosen Verstöße gegen das Konkordat lösten jedoch Widerstand des päpstlichen Stuhles aus, welcher in der Enzyklika Pius XI. vom 14. März 1937 ‚*Ardenti cura*‘ [Mit brennender Sorge] großartigen Ausdruck gefunden hat – gerade auch in der Entwicklung der katholischen Auffassung vom Rechte. Der Fundamental-Satz dieser Enzyklika lautet so: ‚Wer die Rasse, oder das Volk, oder den Staat, oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsordnung – die innerhalb der irdischen Ordnung einen wesentlichen und ehrengbietenden Platz behaupten – aus dieser ihrer irdischen Wertskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge‘. Zu dieser Ordnung gehört ‚das Naturrecht, das vom Finger des Schöpfers selbst in die Tafeln des Menschenherzens geschrieben wurde (Röm. 2, 14 f) und von der gesunden, durch Sünde und Leidenschaft nicht verblendeten Vernunft von diesen Tafeln abgelesen werden kann. An den Geboten dieses Naturrechts kann jedes positive Recht, von welchem Gesetzgeber es auch kommen mag, auf seinen sittlichen Gehalt, damit auf seine sittliche Befehlsmacht und Gewissensverpflichtung nachgeprüft werden. Menschliche Gesetze, die mit dem Naturrecht in unlösbarem Widerspruch stehen, kränken an einem Geburtsfehler, den kein Zwangsmittel, keine äußere Machtentfaltung sanieren kann.‘⁴⁰⁹]

⁴⁰⁹ RADBRUCH, Entwurf eines Nachworts, 203f.

Gerade der letzte Satz, den er aus der Enzyklika zitiert, ähnelt sehr Radbruchs eigener Überzeugung, dass in gewissen extremen Fällen dem Recht gar kein Rechtscharakter innewohne.⁴¹⁰

Die Diskussion, ob die katholische Kirche die Todesstrafe ächten soll oder nicht, wird so schnell nicht zu einem Abschluss kommen; zu verschieden sind die Ansichten dazu und das befürwortende Zeugnis der Tradition ist reich. Strittig ist dabei nicht nur die Todesstrafe selbst, sondern das Problem reicht noch weiter: Es geht auch um das Verständnis von Lehre und Offenbarung. Gerade das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* auf einen möglichen Fortschritt in der Lehre der Kirche hingewiesen und betont, dass Tradition eben nicht nur die Weitergabe eines in sich abgeschlossenen Lehrgebäudes ist:

„Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. *Lk* 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“ (DV 8)⁴¹¹

Dasselbe Konzil erkennt in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* auch an, dass die Kirche zum besseren Verständnis der eigenen Lehre und zur besseren Verkündigung des Evangeliums, mitunter auch auf Erkenntnisse von Ungläubigen zurückgreifen muss:

„Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepaßte Verkündigung des geoffenbarten Wortes muß ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhaftere Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert. Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und

⁴¹⁰ Vgl. RADBRUCH, Fünf Minuten, 210.

⁴¹¹ Zweites Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum*. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html (Stand: 13. April 2018).

Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt.“ (GS 44)⁴¹²

Dies berücksichtigend scheint es denkbar, dass die Kirche, mit Philosophen wie Camus oder Juristen wie Radbruch zu einer Revision oder Weiterentwicklung ihrer bisherigen Lehrtradition kommen kann, wie es sich bei den Päpsten in jüngster Vergangenheit bereits angedeutet hat.

4.2. Politische und gesellschaftliche Fragen

Die Fragwürdigkeit der Todesstrafe ist im Laufe dieser Arbeit hinreichend zum Ausdruck gekommen. Man würde den Einfluss der katholischen Kirche jedoch überschätzen, wenn man annehmen würde, dass eine Ächtung der Todesstrafe seitens der Kirche eine weltweite Abschaffung der Todesstrafe zur Folge hätte.

Grundsätzlich gesehen nahm die Zahl der vollstreckten Todesurteile weltweit im Jahr 2017 im Vergleich zum Vorjahr ab, genaue Angaben sind aber insofern nicht möglich, als China die Anzahl der Hinrichtungen geheim hält.⁴¹³ Dennoch bleibt die Problematik der Todesstrafe virulent, solange Hinrichtungen als legitimes Mittel der Strafjustiz angesehen werden.

Josef Pechtl weist am Ende seiner Ausführungen zu Camus' Haltung zur Todesstrafe noch auf weitere Gefahren hin:

„Die Todesstrafe erweist sich am Ende unseres Durchgangs als zersetzend wirkendes Vehikel zur Transportierung totalitärer Vorstellungen von Gesellschaftsordnung. Aus diesem Grund ist sie für unsere ‚offenen‘, fragmentiert-pluralistischen Gesellschaften eine ernste Gefahr – jene grundsätzliche Gefahr nämlich, die im Glauben an absolute Problemlösungskompetenz und dem vermeintlichen Recht auf ‚Lösung *jetzt*‘ liegt. Diese Überzeugung, koste sie unter Umständen, was sie wolle, geht mit dem Verlust des Glaubens, daß diese materielle Welt eben nicht alles ist, einher. Unter solcher Vergötzung kontingenter Faktizität zur absoluten Idealität verstehe ich ‚Totalität‘.“⁴¹⁴

Auf die Problematik, dass sich Politik oder der Staat gewissermaßen an die Stelle Gottes setzten, hat auch Camus deutlich hingewiesen.⁴¹⁵ Gerade die deutsche Geschichte ist dabei eine Mahnung, der menschlichen Hybris entgegenzutreten, sich

⁴¹² Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Stand: 13. April 2018).

⁴¹³ Vgl. FAZ vom 12. April 2018, URL: <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminalitaet/weniger-hinrichtungen-und-todesurteile-15537263.html> (Stand: 12. April 2018).

⁴¹⁴ PECHTL, 262 (Kursivsetzung durch den Autor).

⁴¹⁵ Vgl. CAMUS, Todesstrafe, 149f.

selbst zum Richter über Leben und Tod zu machen. Eine demokratische und rechtsstaatliche Gesellschaft muss auch immer den Anspruch haben, sich nicht mit den Tätern, etwa einem Mörder, auf dieselbe Stufe zu stellen und ihm gewissermaßen mit gleicher Macht heimzuzahlen, sondern einen Schritt zurückzutreten und ihn einer am Maßstab der Gerechtigkeit und der Humanität orientierten Gerichtsbarkeit zu übergeben.

Gleichzeitig sei noch einmal darauf hingewiesen, dass dies nicht bedeutet, dass die Rechtsinstitute der Notwehr oder des Notstands dadurch keine Bedeutung mehr hätten. Aber wie Gustav Radbruch herausgearbeitet hat, ist ein solches Recht des Staates nicht aus einem Recht auf Notwehr abzuleiten.⁴¹⁶

Ein weiterer Punkt, der für politische oder gesellschaftliche Debatten bedeutsam ist, zeigt das Beispiel Albert Camus' in der Auseinandersetzung mit Mauriac und seine Fähigkeit, sich durch die Tatsachen und Argumente von einer anderen Meinung überzeugen zu lassen, die eigene Meinung in Frage zu stellen und möglicherweise zu revidieren. Eine Debatten- und Gesprächskultur ist nur möglich, wenn eine Offenheit für die Ansichten des jeweils anderen besteht. Es geht im letzten um die Suche nach der Wahrheit.

Selbiges Beispiel zeigt daneben auch, wie wichtig es ist, respektvoll miteinander umzugehen und sich nicht im Eifer des Gefechts zu verbalen Entgleisungen hinreißen zu lassen. Und selbst bei bleibenden Meinungsverschiedenheiten gilt Camus' Aufruf zur Zusammenarbeit im Kampf gegen Ungerechtigkeit, „um das Böse[,] wenn nicht zu verringern, so doch wenigstens nicht zu vermehren.“ (UC 69)

⁴¹⁶ Vgl. RADBRUCH, Rechtsphilosophie, §23.

C. Schluss

Zum Abschluss kann noch auf einige relevante Punkte für unsere Zeit hingewiesen werden. Zum einen ist deutlich geworden, dass voreiligen Urteile problematisch sind, gerade auch dann, wenn scheinbar schnelles Handeln gefordert scheint. Gerechtigkeit bedarf sorgfältiger Überprüfung und Untersuchung, übereiltes Aburteilen läuft ihr meist zuwider.

Wichtig ist, dass die Menschlichkeit stets hochgehalten wird. Der Wert des menschlichen Lebens, von seinem Anfang bis zu seinem Ende, ist unverfügbar, gleichwohl ob man die Würde des Menschen nun aus dessen Gottesebenbildlichkeit oder aus seiner Vernunftfähigkeit herleiten will.

Dem kann man anfügen, dass es auch bedeutsam ist, Wertschätzung für bisher Erreichtes auszudrücken. Das soll nicht heißen, dass man alle Dinge einfach hinnehmen soll; im Gegenteil, gerade weil man das Gute, das erreicht wurde wertschätzt, bedarf es auch immer der Wachsamkeit. Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zeitigte zumindest in Westeuropa einen deutlichen Fortschritt an Rechtsstaatlichkeit und Hochachtung der Gerechtigkeit. Erreicht wurde dies oft dadurch, dass Kleinstaaterei und Nationalismus hintangestellt wurden. In vielen europäischen Ländern sind heute populistische und nationalistische Parteien auf dem Vormarsch, dem gilt es die Werte der Gerechtigkeit und Liebe entgegenzuhalten.

Schließlich soll noch der Verweis auf eine höhere Gerechtigkeit Erwähnung finden. Dem nicht gläubigen Menschen wird es vielleicht schwer fallen, diesen Schritt mitzugehen und man darf ihn nicht als billige Ausrede missverstehen, um die Hände in den Schoß zu legen: Gerade weil es eine höhere Gerechtigkeit gibt, christlich verstanden das letzte Gericht, muss sich der Mensch bewusst sein, dass er einerseits nicht alles alleine erreichen kann, aber andererseits so viele Versuche wie möglich unternehmen soll; das Wissen darum hat Konsequenzen für und in seinem Leben.

Mit dem Religionsphilosoph Romano Guardini kann abschließend, noch einmal auf das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe eingehend, festgehalten werden:

„Die Gerechtigkeit steht in Gefahr, nicht zu sehen, daß über ihr das Reich der Freiheit und schöpferischen Liebe, die Anfangskraft des Herzens und der Gnade sind. Wehe dem Menschen, der nur der Gerechtigkeit leben wollte! Wehe der Welt, in welcher es nur nach der Gerechtigkeit ginge! Aber die Dinge liegen noch viel merkwürdiger. Die Gerechtigkeit selbst müßte ersticken, wenn sie mit sich allein bliebe. Worin bestünde denn echte Gerechtigkeit? Doch darin, daß Jedem würde, was ihm zukommt. Also nicht allgemeine

Gleichheit, sondern lebendige Ordnung nach der Verschiedenheit der Menschen und Dinge. Um aber zu wissen, was dem Menschen zukommt, muß ich ihn in seinem besonderen Wesen erblickt haben, und das kann ich nur mit den Augen der Liebe. Erst in dem Raum, den ihr Blick öffnet, bekommt die Gestalt des Angeschauten die Freiheit, ganz hervorzutreten... Die Gerechtigkeit kann sich also gar nicht aus eigener Kraft vollenden, sondern empfängt erst von der Liebe die Voraussetzungen, um sich auswirken zu können. ‚Höchstes Recht – schwerste Ungerechtigkeit‘, sagt der alte Spruch. Eine Gerechtigkeit, die nur aus sich selber lebt, verkehrt sich in ihr böses Gegenteil.“⁴¹⁷

Und er schließt dem an: „Man muss lieben lernen, um gerecht sein zu können.“⁴¹⁸

⁴¹⁷ GUARDINI, Romano, Der Herr. Über Leben und Person Jesu Christi, Freiburg/Basel/Wien 1980, 305f.

⁴¹⁸ A.a.O., 309.

D. Literatur

1. Primärquellen

CAMUS, Albert, Briefe an einen deutschen Freund, in: in: DERS., Fragen der Zeit, aus dem franz. Orig. übers. v. Guido G. MEISTER, Reinbek bei Hamburg 1997, 9-32.

CAMUS, Albert, Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe, aus dem franz. Orig. übers. v. Vincent von WROBLESWSKY, in: DERS., Fragen der Zeit, Reinbek bei Hamburg 1997, 103-156.

CAMUS, Albert, Der glückliche Tod, aus dem franz. Orig. übers. v. Eva RECHELMERTENS, Reinbek bei Hamburg, ²³2016.

CAMUS, Albert, Der Mensch in der Revolte. Essays, aus dem franz. Orig. übers. v. Justus STRELLER, Reinbek bei Hamburg ³¹2016.

CAMUS, Albert, Der Mythos des Sisyphos, aus dem franz. Orig. übers. v. Guido G. MEISTER, Reinbek bei Hamburg ²²2017.

CAMUS, Albert, Der Ungläubige und die Christen, in: DERS., Fragen der Zeit, aus dem franz. Orig. übers. v. Guido G. MEISTER, Reinbek bei Hamburg 1997, S. 65-70.

CAMUS, Albert, Die Pest, aus dem franz. Orig. übers. v. Uli AUMÜLLER, Reinbek bei Hamburg ⁸⁴2017.

CAMUS, Albert, Between Hell and Reason. Essays from the Resistance Newspaper *Combat*, 1944-47, sel. and trans. by Alexandre DE GRAMONT, Hanover 1991.

CAMUS, Albert, Camus at Combat. Writing 1944-1947, trans. by Arthur GOLDHAMMER, Princeton/Oxford 2006.

CAMUS, Albert, Essais, hrsg. von Roger QUILLIOT und Louis FAUCON, Paris 1965.

CAMUS, Albert, Tagebücher. 1935-1951, aus dem franz. Orig. übers. v. Guido G. MEISTER, Reinbek bei Hamburg ¹⁴2013.

CAMUS, Albert/GRENIER, Jean, Correspondence, 1932-1960, trans. By Jan F. RIGAUD, Lincoln 2003.

MAURIAC, François, Bild meines Ichs. Mémoires intérieurs, aus dem franz. Orig. übers. v. Lilly VON SAUTER, München/Wien/Basel 1961.

MAURIAC, François, Oeuvres complètes, Tome 11: Journal I, II, III, Paris 1950.

RADBRUCH, Gustav, Abschaffung der Todesstrafe als Symbol der Strafrechtsreform, in: DERS, Gesamtausgabe, hrsg. v. Arthur KAUFMANN, bearb. v. Rudolf WASSERMANN, Bd. 9: Strafrechtsreform, Heidelberg 1992, S. 321-322.

RADBRUCH, Gustav, Das Ende der Todesstrafe, in: DERS, Gesamtausgabe, hrsg. v. Arthur KAUFMANN, bearb. v. Rudolf WASSERMANN, Bd. 9: Strafrechtsreform, Heidelberg 1992, S. 339–341.

RADBRUCH, Gustav, Des Reichsjustizministeriums Ruhm und Ende. Zum Nürnberger Juristen-Prozess, in: SJZ [Süddeutsche Juristen-Zeitung] 3 (1948), Sp. 57-64.

RADBRUCH, Gustav, Fünf Minuten Rechtsphilosophie, in: DERS., Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg ²2011, 209-210.

RADBRUCH, Gustav, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: SJZ [Süddeutsche Juristen-Zeitung] 1 (1946), 105-108.

RADBRUCH, Der innere Weg. Aufriß meines Lebens, hg. v. Lydia RADBRUCH, Göttingen ²1961.

RADBRUCH, Gustav, Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg ²2011.

RADBRUCH, Gustav, Zur Diskussion über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in: SJZ [Süddeutsche Juristen-Zeitung] 2 (1947), Sp.131-136.

RADBRUCH, Gustav, Zur Todesstrafe, in: DERS, Gesamtausgabe, hrsg. v. Arthur KAUFMANN, bearb. v. Rudolf WASSERMANN, Bd. 9: Strafrechtsreform, Heidelberg 1992, S. 302–303.

2. Sekundärquellen

DRAMM, Sabine, Camus und die Christen: Kontroverse und Dialog „jenseits von Lästerung und Gebet“, in: DRAMM, Sabine/DÜRINGER, Hermann (Hg.), Albert Camus und die Christen. Eine Provokation, Frankfurt am Main 2002, 99-120.

DREIER, Ralf/PAULSON, Stanley L., Einführung in der Rechtsphilosophie Gustav Radbruchs, in: RADBRUCH, Gustav, Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg ²2011, 237-253.

FESER, Edward/BESSETTE, Joseph M., By Man Shall His Blood Be Shed. A Catholic Defense of Capital Punishment, San Francisco 2017.

FOLEY, John, Albert Camus. From the Absurd to Revolt, Montreal/Kingston 2008.

DE GRAMONT, Alexandre, Translator`s Introduction, in: CAMUS, Albert, Between Hell and Reason. Essays from the Resistance Newspaper *Combat*, 1944-47, sel. and trans. by Alexandre DE GRAMONT, Hanover 1991, 3-35.

GOLTSCHKE, Frederike, Der Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs von 1922 (Entwurf Radbruch), Berlin/New York 2010.

GREEN, Julien, Tagebücher 1943-1954, aus dem franz. Orig. übers. v. Eva GROEPLER/Eva MOLDENHAUER/Alain Claude SULZER, München 1992.

GUARDINI, Romano, Der Herr. Über Leben und Person Jesu Christi, Freiburg/Basel/Wien 1980.

HIPPEL, Fritz von, Gustav Radbruch als rechtsphilosophischer Denker. I. Teil, in: SJZ [Süddeutsche Juristen-Zeitung] 5 (1950), Sp. 465-477.

HIPPEL, Fritz von, Gustav Radbruch als rechtsphilosophischer Denker. II. Teil, in: SJZ [Süddeutsche Juristen-Zeitung] 5 (1950), Sp. 574-586.

JUDT, Tony, Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956, Berkeley/Los Angeles/London 1992.

JUDT, Tony, The Burden of Responsibility. Blum, Camus, Aron and the french twentieth century, Chicago/London 1998.

Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2266, URL:
<http://www.vatican.va/archive/DEU0035/P86.HTM> (Stand: 8. Mai 2018).

LACOUTURE, Jean, François Mauriac, Paris 1980.

LOTTMAN, Herbert R., Albert Camus. A Biography, New York 1979.

LOTTMAN, Herbert R., Camus. Bild eines Schriftstellers und seiner Epoche, aus dem engl. Orig. übers. v. Hans-Henning WERNER und Ina VON TROSSEL-BROSE, München 1986.

LOTTMAN, Herbert R., The Purge, New York 1986.

MERTON, Thomas, Contemplation in a World of Action, New York 1971.

MEYER, Martin, Albert Camus. Die Freiheit leben, München 2013.

NOVICK, Peter, The Resistance versus Vichy, The Purge of Collaborators in Liberated France, London 1968.

PARKER, Emmett, Albert Camus. The Artist in the Arena, Madison/Milwaukee/London 1966.

PAULSON, Stanley L., Ein ewiger Mythos: Gustav Radbruch als Rechtspositivist – Teil 1, in: JZ [Juristen Zeitung] 63 (2008), Heft 3, 105-115.

PECHTL, Josef, „Die wahre Verantwortung eines Missetäters kann nicht mit Bestimmtheit festgestellt werden“: Vor gut vierzig Jahren erschienen: Albert Camus' Betrachtungen zur Todesstrafe, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 86 (2000), Heft 2, 251-262.

PFORDTEN, Dietmar von der, Gustav Radbruch – Über den Charakter und das Bewahrenswerte seiner Rechtsphilosophie, in: JZ [Juristen Zeitung] 65 (2010), Heft 21, 1021-1027.

PIEPER, Annemarie, Albert Camus, München 1984.

PIEPER, Annemarie, Camus' Verständnis des Absurden in *Der Mythos des Sisyphos*, in: DIES., Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus, Tübingen/Basel, 1994, 1-15.

RADISCH, Iris, Albert Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie, Reinbek bei Hamburg 2013.

REICHENBACH-KLINKE, Alber Camus' philosophischer Glaube an den Menschen. Von der Reflexion über die Todesstrafe zur Kritik am Christentum, Freiburg/München 2014.

ROUSSELL, Bernard, Camus Mauriac avant le problème du Mal, in: SÉAILLES, André (Hg.), François Mauriac avant le problème du Mal (Actes du colloque du Collège de France 1992), Paris 1994, 125-139.

SAGI, Avi, Albert Camus and the Philosophy of the Absurd, übers. aus dem hebr. Orig. von Batya STEIN, Amsterdam/New York 2002.

SALIGER, Frank, Radbruchsche Formel und Rechtsstaat, Heidelberg 1995.

SÄNDIG, Brigitte, Camus und die Deutschen, in: Romanische Forschungen, 126 (2014), 341-362.

SCHELKSHORN, Hans, Appell Camus' an die Christen, in: SCHELKSHORN, Hans/WOLFRAM, Friedrich/LANGTHALER, Rudolf (Hg.), Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen, Wien 2014, 193-215.

SCHELKSHORN, Hans, Revolte und Dialog. Albert Camus und die Diskursethik, in: LANGTHALER, Rudolf und HOFER, Michael, Existenzphilosophie. Anspruch und Kritik einer Denkform, Wien 2014, 99-120.

SCHLETTE, Heinz Robert, Einführung, in: SCHLETTE, Heinz Robert/ HERZOG, Markwart (Hg.), „Mein Reich ist von dieser Welt“. Das Menschenbild Albert Camus', Stuttgart – Berlin – Köln 2000, 13-20.

SIMONS, Thomas, Albert Camus' Stellung zum christlichen Glauben, Königstein im Taunus 1979.

SUNTRUP, Jan Christoph, Formenwandel der französischen Intellektuellen. Eine Analyse ihrer gesellschaftlichen Debatten von der Libération bis zur Gegenwart, Berlin 2010.

TODD, Olivier, Albert Camus. Ein Leben, aus dem franz. Orig. übers. v. Doris HEINEMANN, Reinbek bei Hamburg 1999.

Zweites Vatikanisches Konzil, Dei Verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, URL:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html (Stand: 13. April 2018).

Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, URL:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Stand: 13. April 2018).

E. Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade. Der erste Teil greift die Auseinandersetzung zwischen Albert Camus und François Mauriac auf, die am Ende des Zweiten Weltkriegs in Frankreich über den Umgang mit den Kollaborateuren während der nationalsozialistischen Herrschaft entbrannte. Daneben wird auf den deutschen Rechtsphilosophen Gustav Radbruch eingegangen, der sich zur selben Zeit mit einer ähnlichen Thematik beschäftigte. Neben einer allgemeinen Einführung zum Werk der jeweiligen Autoren werden verschiedene Schriften auf die erwähnte Fragestellung hin untersucht. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf den jeweiligen Ansichten zur Rechtmäßigkeit der Todesstrafe. Am Ende werden Verbindungslinien zu theologischen und gesellschaftlichen Fragen gezogen.