

Otto Friederich Bollnow,
Zwischen Philosophie und Pädagogik^{*}

VII. Die Ehrfurcht vor dem Leben als ethisches
Grundprinzip^{**}

1. Die Entstehung des Gedankens bei Albert Schweitzer . .	92
2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund	94
3. Die goldene Regel.....	97
4. Die dreifache Ehrfurcht bei Goethe.....	99
5. Die Ehrfurcht als Berührungsscheu	101
6. Alles Leben will leben.....	104
7. Das Neue in Schweitzers Gedanken.....	107
8. Die Einbeziehung aller Kreatur	108
9. Das Glück verpflichtet	111
10. Die außereuropäischen Kulturen	113

^{*} Die originale Paginierung wurde beibehalten.

^{**} Vortrag, gehalten am 7. Mai 1975 auf dem Colloque International Albert Schweitzer à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. 56, 1976, S. 118-142, verkürzt in: Evangelische Kommentare, 9. Jahrg. 1976, S. 527-530.

Die Werke Schweitzers werden mit folgenden Abkürzungen zitiert:

Kultur und Ethik 1923. Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur. München 1960 (mit bloßer Seitenzahl).

L Aus meinem Leben und Denken, Fischer Bücherei 1952.

I Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik (1935).

S Selbstzeugnisse. Aus meiner Kindheit und Jugendzeit (1924). *Zwischen Wasser und Urwald* (1921). *Briefe aus Lambarene*. München 1959.

E Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. Hg. v. H. W. Bahr. München 1966.

P Straßburger Predigten. Hg. v. U. Neuenschwander. München 1966.

R 40. Rundbrief für den Freundeskreis von Albert Schweitzer und den Deutschen Hilfsverein e. V. Zum hundertsten Geburtstag am 14. Januar 1975.

Im folgenden wird vor allem „Kultur und Ethik“ als systematisches Hauptwerk zugrunde gelegt. Parallelstellen aus anderen Schriften werden nur so weit herangezogen, als sie zur Ergänzung und Präzisierung beitragen können.

1. Die Entstehung des Gedankens bei Albert Schweitzer

Wenn man die Ethik Albert Schweitzers richtig verstehen will, wie er sie aus der „Ehrfurcht vor dem Leben“ begründet hat, muß man sie vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund sehen, aus dem sie hervorgegangen ist. Dazu ist zunächst die Erinnerung an einige Jahreszahlen notwendig. Schweitzers philosophisches Hauptwerk „Kultur und Ethik“ ist bekanntlich kurz nach dem Ersten Weltkrieg im Jahre 1923 erschienen. Er schreibt in einer dem Buch vorangestellten Notiz, daß er es nach den ersten, schon auf das Jahr 1900 zurückgehenden Entwürfen in den Jahren 1914-1917 im Urwald Afrikas ausgearbeitet hat. In seiner Autobiographie „Aus meinem Leben und Denken“ sowie später in seinem Bericht über „Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben“ gibt er sogar ein genaueres Datum an. Er schreibt hier, wie ihm im September 1915 bei einer Fahrt auf dem Ogowe-Fluß nach einer Zeit langen vergeblichen Nachdenkens über die Möglichkeit einer Erneuerung der Kultur zum ersten Mal, ganz plötzlich, „wie ein Traum“, die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben gekommen sei: „Auf einer Sandbank, zur linken, wanderten vier Nilpferde mit ihren Jungen in derselben Richtung wie wir. Da kam ich, in meiner großen Müdigkeit und Verzagtheit plötzlich auf das Wort ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘, das ich, soviel ich weiß, nie gehört und nie gelesen hatte. Als bald begriff ich, daß es die Lösung des Problems, mit dem ich mich abquälte, in sich trug“ (E 20). „Das eiserne Tor hatte nachgegeben; der Pfad im Dikicht war sichtbar geworden“ (L 132).

Man wird das Verhältnis dieser Angaben wohl so zu verstehen haben, daß er damals, auf dem Ogowe-Fluß, die Formel gefunden hatte – „Formel“ in dem von Kant für seinen kategorischen Imperativ gebrauchten Sinn – die ihm die Lösung des ihn lange bewegenden Problems ermöglichte. Ausdrücklich spricht er von dem „Wort“ Ehrfurcht vor dem Leben, das ihm damals einfiel. Den Ursprung seiner Probleme wird man aber auf das zuvor genannte Jahr 1900 zurückverlegen müssen,

wobei es offen bleiben mag, ob damit im engeren Sinn der Aufenthalt in Berlin von 1900 oder die allgemeine Zeitsituation verstanden werden soll. Leider fehlen genauere Selbstzeugnisse für diese entscheidenden Jahre. Seine autobiographische Darstellung „Aus meiner Kindheit und Jugendzeit“ bricht 1893 mit der Reifeprüfung ab, und in seiner schon genannten Autobiographie beschränkt er sich auf ganz wenige allgemeine Angaben. Aus seiner Straßburger Studienzeit nennt er in der Philosophie W. Windelband und Th. Ziegler als seine akademischen Lehrer. Letzterer hat ihn auch zu seiner Dissertation über Kants Religionsphilosophie angeregt. In seinem schon genannten Rückblick auf die Entstehung seiner Lehre erwähnt er aus seiner Studentenzeit vor allem den Einfluß von Nietzsche und Tolstoi. Im Berliner Sommer hörte er neben theologischen Vorlesungen bei F. Paulsen und G. Simmel. „Bei Simmel wurde ich aus einem gelegentlichen ein regelmäßiger Hörer des Kollegs“ (L 22). Aus dieser Zeit berichtet er auch von dem tiefen Erschrecken, das ihn überfiel, als in einem Kreise angesehener Gelehrter die Bemerkung fiel: „Wir sind ja doch alle nur Epigonen“ (E 17, L 123). Damit war für ihn das Stichwort für seine eigene philosophische Auseinandersetzung mit seiner Zeit gegeben. Den Titel „Wir Epigonen“ hatte er dann ja auch ursprünglich für seine eigene Kulturphilosophie vorgesehen (E 18).

Hier liegen also die entscheidenden geistesgeschichtlichen Voraussetzungen seines Philosophierens. Von der späteren Entwicklung der Philosophie hat er keine nennenswerten Anstöße mehr empfangen. Besonders in der Situation während des Krieges in Lambarene war er (trotz reichlich mitgenommener Literatur und dankbar hervorgehobener Betreuung durch Freunde aus Zürich) vom unmittelbaren Kontakt mit der Entwicklung in Europa abgeschnitten und gezwungen, seine Kulturphilosophie und Ethik ganz aus sich selbst heraus zu entwickeln. Als er dann nach dem Ersten Weltkrieg ins Elsaß zurückkehrte, hat er im Februar 1919 in Straßburg in zwei Predigten seine Gedanken über die Ehrfurcht vor dem Leben zum ersten Mal vorgetragen (P 127 ff.). Diese Predigten sind als Vorstufe der späteren Darstellung zu betrachten, die er dann in den folgenden Jahren, weil er sein früheres Manuskript in Afrika hatte zurücklassen müssen, noch einmal neu geschrieben hat (L 154). Von da an war seine Lehre im wesentlichen fertig. Es kam jetzt darauf an, sie in der Öffentlichkeit zu ver-

treten, wobei er dann auch bald die verdiente Anerkennung fand.

2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund

Wir werden also, wenn wir uns den geistesgeschichtlichen Hintergrund von Schweitzers Kulturphilosophie vergegenwärtigen wollen, vor allem auf die Zeit um 1900 zurückgehen müssen. Diese ist, negativ gesehen, durch die schon von Nietzsche in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ vorbereitete Kulturkritik bestimmt, wie sie dann auch in der Reformpädagogik des entthusiastisch begrüßten „Jahrhunderts des Kindes“ zum Ausdruck kommt. Aus den erstarrten und verknöcherten Formen der überlieferten Kultur, den leeren Hülsen eines erstorbenen Lebens, verlangt man zurück zu einem neuen, schöpferischen und lebendigen Leben. Das ist, positiv gewandt, zugleich die Zeit der Lebensphilosophie, wie sie sich nach Nietzsche in Dilthey, Bergson, Simmel und den damit parallel gehenden Strömungen der damaligen Dichtung ausprägt.¹ So heißt es in entthusiastischer Wendung in Nietzsches „Zarathustra“: „In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben! Und in's Unergründliche schien ich mir da zu sinken“ (VI 157).² Ähnlich bei Bergson: „Jeden Augenblick eratmen wir etwas von diesem Ozean von Leben, dem wir eingesenkt sind“.³ Oder bei Hofmannsthal: „Das Leben wacht, das Leben, das lebendige, allmächtige“.⁴ Und wiederum bei Rilke: „Ich fühle: alles Leben wird gelebt“.⁵ Ich will an dieser Stelle die Belege nicht weiter häufen. Es kommt mir auch nicht darauf an, was Schweitzer davon im einzelnen gekannt haben kann. Ich wollte nur die Grundstimmung dieser Zeit, das geistige Klima, in dem Schweitzer aufgewachsen ist, damit kurz in Erinnerung bringen. Auch der Jugendstil dieser Zeit – in Frankreich die art moderne – mit dem eigentlich vegetativen Wuchern und Fließen aller ornamental Formen gehört in diesen Zusammenhang. Es ist – nach einem von Rodi zitierten Beleg – „die Umgestaltung des toten Stoffes zu einem organischen Wesen, das wächst und strebt und trägt und stemmt“.⁶ Das alles müssen wir als Hintergrund gegenwärtig haben, wenn wir Schweitzers Ursprünge verstehen wollen. Seine Kulturkritik in „Werden und Wiederaufbau der Kultur“ unterscheidet sich wenig von derjenigen Nietzsches und der des beginnenden Jahrhunderts.

¹ Vgl. O.F. Bollnow. Die Lebensphilosophie. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1958.

² Friedrich Nietzsche wird nach der Oktavausgabe, Leipzig 1901 ff. mit Band- und Seitenzahl zitiert.

³ Henri Bergson. Schöpferische Entwicklung. Übers., v. G. Kantorowicz. Jena 1912, S. 196.

⁴ Hugo von Hofmannsthal. Die Gedichte und kleinen Dramen. Leipzig 1930, S. 49.

⁵ Rainer Maria Rilke. Gesammelte Werke. Leipzig 1930. 2. Bd., S. 242.

⁶ Konrad Lange (1905), zitiert bei Frithjof Rodi. Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Ästhetik. Stuttgart 1969, S. 20.

Es ist die Kritik am Überwiegen des historischen Sinns und das Fehlen des schöpferischen Geistes (15, 20, 27), die zerstörende Wirkung der Maschine und des engstirnigen Spezialistentums (14), die alles verschlingende hastige Arbeit und die ihr entsprechende oberflächliche Vergnügen der Großstädte (24 ff.), die Abhängigkeit der durch Propaganda gesteuerten öffentlichen Meinung (33) usw. „Ein Unfreier, ein Ungesammelter, ein Unvollständiger, ein sich in Humanitätslosigkeit Verlierender, ein seine geistige Selbständigkeit und sein moralisches Urteil an die organisierte Gesellschaft Preisgebender ... so zog der moderne Mensch seinen dunklen Weg in dunkler Zeit“ (34). Aus dieser Kritik erwuchs dann die Forderung einer Erneuerung der Kultur durch eine neue Gesinnung, eine neue ethische Weltanschauung.

Vor diesem dunklen Gegenbild hebt sich dann die Weise ab, wie Schweitzer vom Leben spricht, und auch damit befindet er sich ganz in Übereinstimmung mit der Lebensphilosophie seiner Zeit. Achten wir einmal auf die Adjektive, mit denen er das Leben charakterisiert. Er spricht von dem „geheimnisvollen, universellen Willen zum Leben, von dem ich eine Erscheinung bin“ (303), von dem „unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist“ (303). Er betont „das Rätselhafte ... daß alles, was ist, Wille zum Leben ist“ (329), den „geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist“ (330). „Alles“, also auch das scheinbar Unorganische, ist „Wille zum Leben.“ „Leben heißt: Kraft, Wille aus dem Urgrund kommand, in ihm wiederaufgehend“ (P 122). Und der Mensch ist selber ein Teil dieses unendlichen Lebens. „Und vertiefst du dich ins Leben, schaust du mit sehenden Augen in das gewaltige belebte Chaos dieses Seins, dann ergreift es dich plötzlich wie ein Schwindel. In allem findest du dich wieder ... Überall wo du Leben siehst – das bist du!“ (P 122 f.).

Wenn Schweitzer nicht nur im allgemeinen lebensphilosophischen Sinn von „Leben“, sondern genauer vom „Willen zum Leben“ spricht, so spüren wir darin den Einfluß von Nietzsches Lehre, daß „die Essenz der Welt Wille zur Macht ist“ (VII 115), daß „das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht“ ist (XVI 156) – auf Nietzsches Einfluß in seiner Studentenzeit hat er ja selbst hingewiesen (E 14 ff.) – nur daß bei ihm Nietzsches harter „Wille zur Macht“ in weniger harter Form zum „Willen zum Leben“ abgewandelt ist, was aber im Grunde auf dasselbe hinausläuft, weil ja auch für Nietzsche das „Leben selbst der Wille zur

Macht“ ist (XV 184). Und wie für Nietzsche das Leben das „unergründliche“ ist, so ist auch für Schweitzer das „Rätselhafte“, das „Geheimnisvolle“; „das Rätsel des Lebens (ist) unergründlich“ (P 122). „Was aber Leben ist, vermag keine Wissenschaft zu sagen“ (329). Nur im „Erleben“ wird es zugänglich. Und damit haben wir wieder einen typisch lebensphilosophischen Begriff, den Schweitzer hier aufnimmt: „Alles wahre Erkennen geht in Erleben über“ (329).

Diese Hinweise sollen keineswegs die Leistung Schweitzers verkleinern, sie sollen im Gegenteil dazu dienen, das, was seine eigenste Leistung ausmacht, vom zeitbedingten Hintergrund abzuheben. In dieser Hinsicht ist zunächst ein doppeltes wichtig. Einmal: Während die Lebensphilosophie, hierin vor allem durch Nietzsche und seine Nachfolger verkörpert, die ungehemmte Entfaltung des eigenen Lebens betonte, in den trivialesten Formen bis hin zur Forderung eines hemmungslosen Sich-auslebens, ist es bei Schweitzer von Anfang an die Hingabe an das andere Leben. Es ist der Wille, „allem Leben, dem er (der Mensch) beistehen kann, zu helfen“ (331).

Und es ist zweitens gegenüber dem oft rauschhaft übersteigerten Irrationalismus eine sympathische Nüchternheit bei Schweitzer (auf die wir noch zurückkommen müssen). Gegenüber der damals in Deutschland weit verbreiteten (und auch heute noch nicht überwundenen) Verachtung der als „seicht“ verschrieenen Aufklärung tritt er mit Nachdruck für den Rationalismus des 18. Jahrhunderts ein: „Mit Zuversicht trete ich daher als ein Erneuerer des voraussetzungslosen Vernunftdenkens auf. . . Die Einsicht wird schon kommen, daß wir wieder da einsetzen müssen, wo das achtzehnte Jahrhundert stehen blieb“ (91). Denn „der Rationalismus allein grub an der richtigen Stelle“ (69). Wir müssen „uns entschließen, den Schacht da, wo er damals arbeitete, wieder in den Boden zu treiben“ (69). In diesem Sinne fordert er mit Nachdruck eine „denkende Weltanschauung“, eine „denkende Ethik“ (115). Stellvertretend für manche andere Zeugnisse sei nur das Bekenntnis aus dem „Elog“ seiner Autobiographie angeführt: „In einer Zeit, die alles, was sie irgendwie als rationalistisch und freisinnig empfindet, als lächerlich, minderwertig, veraltet und schon längst überwunden ansieht, . . . bekenne ich mich als einen, der sein Vertrauen in das vernunftmäßige Denken setzt . . . (Denn) Verzicht auf Denken ist geistige Bankrotterklärung“ (184).

3. Die goldene Regel

Vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund müssen wir Schweitzers Ethik einer „Ehrfurcht vor dem Leben“ sehen. Er ist überzeugt – und sucht es in einem ausführlichen Rückblick auf die Geschichte der Ethik nachzuweisen – daß er damit zum ersten Mal das lange vergeblich gesuchte „Grundprinzip des Sittlichen“ (90,118,306) gefunden habe: „Die Ehrfurcht vor dem Leben gibt mir das Grundprinzip des Sittlichen ein, daß das Gute in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben besteht und daß Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben böse ist“ (90). Dieses Prinzip sei allein imstande, die beiden bisher einander fremden Seiten der Ethik, die „Ethik der Selbstvervollkommenung“ und die „Ethik der Hingebung“ zu einem geschlossenen Ganzen zu vereinigen.

Der Ausgangspunkt dieser Ethik ist die im unmittelbaren Bewußtsein gegebene Gewißheit, die Schweitzer dem Descartischen „Ich denke, also bin ich“, als einem „armseligen, willkürlich gewählten Anfang“ gegenüberstellt: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“ (330, E 21, L 133). Daraus ergibt sich für ihn die Forderung, „allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen“ (331, L 134, E 21). Und daraus ergibt sich wiederum die Bestimmung von dem, was gut und was böse ist: „Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen“ (331, vgl. E 22, L 134). Und diese Forderung bezieht sich in gleicher Weise auf das fremde wie auf das eigene Leben. „Dies ist“, so betont er, „das denknotwendige, universelle, absolute Grundprinzip des Ethischen“ (E 22, vgl. L 134). Er betont mit einem gewissen Stolz, daß er der erste gewesen sei, der zu diesem Grundprinzip aller Ethik vorgestoßen sei.⁷

Um hierüber Klarheit zu erlangen, fragen wir zunächst: Was ist an dieser Formulierung des ethischen Prinzips das eigentlich Neue? Wenn wir zunächst von der Begründung absehen und auf die Folgerungen achten: Was unterscheidet es von der alten neutestamentlichen Formel: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mk. 12,33), von der Schweitzer ja auch selber in seiner ersten Predigt über die Ehrfurcht vor dem Leben ausgeht (P 117), oder von der bekannten „goldenen Regel“, die in ihrer einfachsten Form heißt: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu!“⁸ Neuerdings hat der Erlanger

⁷ Zum Willen zum Leben als Grundprinzip vgl. Walter Schulz. Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972, S. 740 ff.

⁸ Vgl. Hans Reiner. Die „goldene Regel“. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 3. Bd., S. 74 ff. Ders. Pflicht und Neigung. Meisenheim/Glan 1951, S. 201 und S. 278 ff.

Philosoph Wilhelm Kamlah eine ganz ähnliche Formulierung entwickelt. Ausgehend von der unmittelbar erfahrenen eigenen Bedürftigkeit formulierte er das sittliche Grundprinzip: „Beachte, daß die Anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst, und handle dementsprechend!“⁹

Die Schwierigkeit bei allen diesen Formulierungen liegt in ihrer Unsymmetrie. Es heißt nicht: liebe dich und deinen Nächsten in gleicher Weise! Sich selbst zu lieben, wird nicht geboten, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt und liefert den Maßstab für die gebotene Nächstenliebe. Wie weit man überhaupt sinnvoll von Pflichten sich selbst gegenüber sprechen kann, ist noch problematisch, darf aber an dieser Stelle unerörtert bleiben. Schweitzer nimmt den Gedanken in der Weise auf, daß die Lebenssteigerung zum Wesen des „Willens zum Leben“ gehört, daß die „höhere Lebensbejahung“ darin besteht, „daß der gesamte Inhalt des Willens zum Leben seine denkbar höchste Steigerung erfährt“ (265), und daraus die Aufgabe einer größtmöglichen Selbstvervollkommenung entsteht. Aber auch so bleibt die bedenkliche Unsymmetrie: Sich selbst gegenüber wird primär im positiven Sinn die Selbstvervollkommenung gefordert, die negative Seite, das Verbot einer Selbstschädigung, spielt demgegenüber keine Rolle; das braucht nicht gefordert zu werden, weil es im natürlichen Willen zum Leben schon mitgegeben ist. Beim andern Leben liegt dagegen der Nachdruck auf dem Verbot der Schädigung, die Förderung ist hier erst das Sekundäre und geht auch zunächst auf die Hilfe in der bedrängenden Not und erst danach auf eine zu erreichende höhere Vollkommenheit. Und so scheint mir die Schweitzersche Formulierung eine tief in der Sache gelegene Schwierigkeit nur oberflächlich zu überdecken, nicht aber von Grund auf zu lösen.

Aber vielleicht ist diese ganze, etwas mühsame Argumentation bei Schweitzer überhaupt nicht das Entscheidende, und der viel wichtigere Gedanke liegt in der Begründung seiner Ethik, nämlich durch die „Ehrfurcht vor dem Leben“. Aber hier wiederholt sich zunächst noch einmal die Frage: Können wir überhaupt im Einklang mit dem natürlichen Sprachgebrauch von einer Ehrfurcht vor sich selbst oder vor dem eigenen Leben sprechen? Und wenn man genauer fragt, was „Ehrfurcht vor dem eigenen Leben“ bedeuten kann, bleibt zweifelhaft, ob man daraus die Aufgabe einer Selbstentfaltung ableiten kann. Alles das fordert zunächst erst einmal die Klärung

⁹ Wilhelm Kamlah. Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik. Mannheim, Wien, Zürich 1972, S. 95.

der Frage: Was ist Ehrfurcht? und im spezielleren: Was versteht Schweitzer unter Ehrfurcht?

Hier bemerken wir, nicht ohne einige Verlegenheit, daß sich Schweitzer über diese Frage nicht geäußert hat, daß er also das Verständnis dessen, was Ehrfurcht ist, als selbstverständlich vorausgesetzt hat. Das mag für ihn auch zulässig sein, weil ihm das auch ohne ausdrückliche Erörterung klar war. Für uns aber, die wir uns über seine Ethik klar werden wollen, ergibt sich die Aufgabe, erst einmal das Wesen der Ehrfurcht näher zu bestimmen; denn diese ist bei Schweitzer der Grundbegriff, auf dem alles Weitere aufbaut. Ich beschränke mich auf das Allernotwendigste.¹⁰

4. Die dreifache Ehrfurcht bei Goethe

Wie schon in den zwei Bestandteilen des Wortes „Ehrfurcht“ anklängt, ist dies Gefühl im Unterschied zur klaren und durchsichtigen Achtung durch eine eigentümliche Doppelheit gekennzeichnet: Ehre und Furcht. Ehre als sich hinwendende Verehrung und Furcht, oder besser vielleicht: zurückweichende Scheu und Scham, die es verbieten, das Ehrwürdige zu verletzen oder ihm überhaupt in taktloser Weise zu nahe zu treten, sind hier in einer schwer zu durchschauenden Weise verbunden. Es ist etwas eigentümlich Dunkles in der Ehrfurcht, das auf frühe archaische Schichten unseres Daseins zurückweist und an die dem rationalen Denken schwer begreiflichen Berührungsverbote des „tabu“ erinnert. Es ist ein in der religiösen Sphäre beheimateter Begriff, der eine Gefühlshaltung, aber keine Handlungsnorm bezeichnet, und es ist schon darum nicht ganz unproblematisch, wie aus ihm ein sittliches Prinzip abgeleitet werden kann.

Bei einem deutschen Leser taucht bei der Formel „Ehrfurcht vor dem Leben“ naturgemäß der Gedanke an die berühmten Ausführungen über die Ehrfurcht im „Wilhelm Meister“ auf.¹¹ Minder hat auf die Möglichkeit eines Zusammenhangs hingewiesen. Er bemerkt dazu: Als sich Schweitzer im Herbst 1915 die Ehrfurcht vor dem Leben als das Grundprinzip einer ethischen Kultur offenbarte, da habe „vielleicht in diesem Begriff eine Erinnerung an den 'Wilhelm Meister' mitgeschwungen – aber sicher ist es nicht. Schweitzer hat sich nicht dazu geäußert.“¹² Es muß also dahingestellt bleiben. Aber wenn auch das Gewicht

¹⁰ Ich kann mich hier kurz fassen, weil ich das Wesen der Ehrfurcht an anderer Stelle ausführlicher zu bestimmen und gegen andere, verwandte Gefühle wie das der Achtung abzugrenzen versucht habe. Vgl. O. F. Bollnow. Die Ehrfurcht. Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1958.

¹¹ Johann Wolfgang Goethe. Wilhelm Meisters Wanderjahre, 2. Buch, 1. Kapitel.

¹² Robert Minder. Albert Schweitzers Begegnung mit Goethe (in: R 50 ff., 52).

des Wortes bei Schweitzer nachgewirkt haben mag und er sich erinnerte, daß es bei Goethe eine zentrale Bedeutung gehabt hatte, so werden ihm doch kaum Einzelheiten gegenwärtig gewesen sein und damit auf seine Auffassung auch kaum einen Einfluß gehabt haben.

Goethe spricht an der genannten Stelle neben den andern Formen in einer sehr bezeichnenden Weise von einer „Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist“ und grade diese zunächst erstaunliche Wendung vermag in einer besonderen Weise an das Wesen der Ehrfurcht heranzuführen. Wir haben Ehrfurcht nicht vor dem Mächtigen als solchem, wenn wir uns seiner Übermacht ausgeliefert fühlen (wo dann Furcht das angemessene Gefühl wäre), sondern vor allem dort, wo das Ehrfurcht-Gebietende zugleich als schwach erscheint und in seiner Verletzlichkeit in unsere Macht gegeben ist. Die Ehrfurcht vor dem Leben bezieht sich also immer auf das Leben in seiner Verletzlichkeit (und wir können hinzufügen, daß alle Ehrfurcht letztlich Ehrfurcht vor dem Leben ist, daß beide Begriffe korrelativ aufeinander bezogen sind). Und wenn Goethe hervorhebt, daß der Mensch die Ehrfurcht nicht von Hause aus mitbringt, daß sie ihm insofern nicht „natürlich“ ist, so weist das darauf hin, daß im Menschen nicht von Anfang an eine Ehrfurcht vorhanden ist, die ihn vor einer Verletzung zurückhält, sondern daß erst in der erfolgten Verletzung des Ehrfurcht-Gebietenden, in dem darauffolgenden Gefühl der Scham, das Gefühl der Ehrfurcht geweckt wird. Erst wer in Gedankenlosigkeit oder Unbekümmertheit die Forderung der Ehrfurcht übertreten hat und dadurch schuldig geworden ist, ist zur Ehrfurcht herangereift und imstande, auch in Zukunft auf ihre Stimme zu hören. Erst in der verletzten Ehrfurcht erfährt der Mensch den Anspruch des Ehrfurcht-Gebietenden als eines aus dem Bereich des durch seine Rationalität bestimmten Zweckdenkens in seiner völligen Andersartigkeit Herausgehobenen. Wir bezeichnen es als das Heilige, und so wird auch das Leben in der Ehrfurcht als etwas in seiner Verletzlichkeit Heiliges erfahren.

Diesen Begriff der Ehrfurcht müssen wir also in Schweitzers Ethik einer Ehrfurcht vor dem Leben zugrunde legen und an ihm seine Folgerungen beurteilen.

5. Ehrfurcht als Berührungs scheu

Dabei ergibt sich natürlich die Frage: Vergewaltigen wir damit nicht Schweitzer? Tragen wir damit nicht etwas Fremdes in ihn hinein? Und ist es nicht berechtigt, den Unterschied zwischen Achtung und Ehrfurcht außer acht zu lassen, wie es offenbar Schweitzer doch tut? Dieser Einwand läßt sich aber widerlegen; denn wenn Schweitzer auch nicht ausdrücklich gesagt hat, was er unter Ehrfurcht versteht, so läßt es sich doch bei sorgsamer Interpretation seiner Äußerungen mit hinreichender Deutlichkeit erschließen.

Zunächst ist wichtig, daß Schweitzer die Ehrfurcht ausdrücklich als ein religiöses Gefühl faßt: „Alle lebendige Frömmigkeit“, so betont er, „fließt aus Ehrfurcht vor dem Leben ... In der Ehrfurcht vor dem Leben liegt die Frömmigkeit in ihrer elementarsten und tiefsten Fassung vor“ (303). Er bestimmt die Ehrfurcht als *veneratio* (89), was ja ebenfalls mehr ist als Achtung oder Respekt und ebenfalls die religiöse Sphäre anklingen läßt. Er sagt ausdrücklich: „Das Leben als solches ist ihm (dem Menschen) heilig“ (331), womit also die Ehrfurcht dem Bereich des Heiligen zugeordnet wird.

Noch deutlicher wird dies vielleicht aus den ersten eignen Ehrfurchtserfahrungen, von denen Schweitzer in seinen Kindheitserinnerungen berichtet. Jedesmal sind sie in besonderer Weise mit dem erschreckenden Bewußtsein verbunden, im Übermut ein fremdes Leben verletzt zu haben. So war es bei einer Rauferei mit dem Nachbarsbuben beim Nachhauseweg aus der Schule. Als der Besiegte hervorstieß: „Ja, wenn ich alle Woche zweimal Fleischsuppe zu essen bekäme wie du, da wäre ich auch so stark wie du“ (S 16), da erinnert er sich: „Erschrocken über dieses Ende des Spiels wankte ich nach Hause“. Mehr als die von ihm hervorgehobene Sonderstellung als „Herrenbüble“ war es wohl das Erschrecken, seine überlegene Kraft gegen einen schwächeren Gegner ausgenutzt zu haben. Deutlicher noch ist es an zwei anderen Beispielen: Einmal, wie er in seinem kindlichen „Stolz, ein trabendes Pferd zu leiten“, dieses überanstrengt hatte und sehen mußte, wie die Flanken des Tieres arbeiteten: „Was nützte es, daß ich ihm in die müden Augen schaute und es stumm um Verzeihung bat?“ (S 31). Und das andre Beispiel: Wie er mit der Peitsche einen kläffenden Hund ins Auge getroffen hatte: „Seine klagende Stimme klang mir noch so lange nach, durch Wochen hindurch konnte ich sie nicht los werden“ (S 31).

Es wird hieran ganz deutlich, wie erst nach der Verletzung des fremden Lebens im Bewußtsein, schuldig geworden zu sein, die Forderung der Ehrfurcht erfahren wird. Ähnlich ist es auch bei dem anderen (häufiger angeführten) Beispiel, wo die Kirchenglocke ihn vor dem Schießen auf Vögel zurückhielt, zu dem ihn ein Nachbarskind veranlassen wollte, wenn es auch in diesem Falle nicht zur Ausführung der bösen Tat gekommen war.

In dieselbe Richtung weisen auch einige weitere Beispiele aus der späteren Zeit in Lambarene: Wie er beim Einsetzen der Pfähle für das neue Haus erst vorsichtig mit der Hand das kleine Getier, das sich in den Löchern verfangen hatte, heraushebt, damit es nicht zerquetscht wird (S 381), oder wie er sogar die jungen Palmbäume, die an der Stelle des zu errichtenden Hauses standen, ausgräbt und an einen neuen Platz versetzt, damit sie nicht zugrunde gehen (S 385 f.). Doch brauchen wir wohl nicht weitere Beispiele zu häufen.

Auch wenn Schweitzer an einer Stelle von der „Ehrfurcht vor der Wahrheit“ spricht (68), dürfte dabei neben der hohen Schätzung auch das Bewußtsein ihrer Verletzlichkeit mit im Blick stehen.

Aber die Ehrfurcht verbietet nicht nur die wirkliche Verletzung oder Schädigung eines anderen Lebens, sie verwehrt schon die bloße Annäherung. Ehrfurcht ist sogar primär die Scheu vor der bloßen Berührung des als ehrwürdig Empfundenen. Auch darin zeigt sich der enge Zusammenhang mit dem „tabu“ des so genannten primitiven Denkens, das sich ja ebenfalls als Berührungs- oder Annäherungsverbot auswirkt. Diese Seite der Ehrfurcht kennt Schweitzer sehr genau, aber er erwähnt sie merkwürdigerweise nicht im systematischen Zusammenhang seiner Kulturphilosophie, sondern nur als eigene, aber ihm wichtige Erfahrung in seinen Jugenderinnerungen.

Hier spricht er von der „Ehrfurcht vor dem geistigen Wesen des anderen“ (S 58 f.), die darin besteht, daß der Mensch nicht in die innere Sphäre eines anderen Menschen eindringen soll. Er betont hier ausdrücklich: „Ein Mensch soll nicht in das innere Wesen des anderen eindringen wollen. Andere zu analysieren – es sei denn, um geistig verwirrten Menschen wieder zurecht zu helfen – ist ein unvornehmes Benehmen“ (S.5). Er spricht auch von einer „geistigen Schamhaftigkeit“, die den Menschen daran hindert, sein innerstes Wesen offen zu zeigen. „Es gibt nicht nur eine leibliche, sondern auch eine geistige Schamhaftigkeit, die wir zu achten haben. Auch die Seele hat ihre Hüllen, deren man

sie nicht entkleiden soll“ (S 58). Hier tritt die Ehrfurcht in ihrer vielleicht reinsten Gestalt hervor. Schweitzer betont auch, daß ihm diese „Ehrfurcht vor dem geistigen Wesen des andern“ von Jugend an etwas Selbstverständliches war.

Aber hier tritt zugleich eine Schwierigkeit auf, die sich bei Schweitzer darin ausdrückt, daß er die Verletzung dieser Scham als ein „unvornehmes Benehmen“ bezeichnet. Das ist keine eigentlich sittliche Beurteilung. Ein solches Verhalten ist nicht böse im ethischen Sinn, so wie es eine handgreifliche Schädigung des andern Lebens wäre, sondern nur „unvornehm“ – wir können auch sagen: taktlos – und wenn wir dies auf die Ehrfurcht im ganzen übertragen, dann erkennen wir, daß die Ehrfurcht überhaupt kein ursprünglich sittliches Phänomen ist, sondern erst in den daraus entspringenden Handlungen und Unterlassungen dazu wird. Die Ehrfurcht als solche ist eine Grundhaltung, ein Gefühl, das den Menschen in bestimmten Situationen unwiderstehlich erfaßt und ihn dann, wie Schweitzer betont, in seinem Innersten verwandelt (E 21). „Durch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben werden wir andere Menschen“ (E 21).

Diese Ehrfurcht kann unter Umständen sogar in Konflikt mit der sittlichen Forderung geraten, dann nämlich, wenn die Scheu vor der Annäherung die spontane Zuwendung und die manchmal dringend notwendige Hilfe zurückhält. Schweitzer erläutert das aus seiner eigenen Lebenserfahrung an der Äußerung der Dankbarkeit: „Oft auch ließ ich mich durch Schüchternheit zurückhalten, Dankbarkeit auszusprechen“ (S 55), und betont die Aufgabe, diese Hemmung zu durchbrechen, entgegen ihrer Regung „unmittelbar zu sein und die unausgesprochene Dankbarkeit zur ausgesprochenen werden zu lassen“ (S 56). Was hier vorsichtig als Schüchternheit bezeichnet wird, ist im Grunde die Regung dieser tieferen Ehrfurcht vor den feineren Regungen der Seele. So zeigt sich an diesem einfachen Beispiel zugleich das tiefer liegende allgemeine Problem: Weil die Ehrfurcht die naive Annäherung – etwa in der taktlosen Äußerung eines noch so gut gemeinten Mitleids – verhindert, führt sie leicht zu der Gefahr, daß auch die berechtigten und wertvollen Äußerungen spontaner Zuwendung unterdrückt werden, und daraus ergibt sich wiederum die Aufgabe, dort, wo es ernst wird, im Existentiellen also, die durch die Ehrfurcht gebotene Scheu zu durchbrechen oder, wie Schweitzer es allgemein formuliert: „Das Gesetz der Zurückhaltung ist bestimmt, durch das Recht der Herzlichkeit durchbrochen zu werden“ (S 60). Das alles gehört un-

mittelbar in unseren Zusammenhang, denn die „Schüchternheit“, von der Schweitzer spricht, und die „Zurückhaltung“, die durch die Herzlichkeit durchbrochen werden muß, sind Auswirkungen, die mit der Ehrfurcht wesensmäßig zusammenhängen und die geeignet sind, deren Wesen deutlicher hervortreten zu lassen.¹³

6. Alles Leben will leben

Wir sehen also, daß unsere schärfere Bestimmung der Ehrfurcht durchaus in Übereinstimmung mit Schweitzers eigener Auffassung steht und daß wir sie also ohne die Gefahr einer Verfälschung bei seinen eigenen Ausführungen zugrunde legen können. Und wenn wir von hier aus noch einmal auf den von Schweitzer unternommenen systematischen Aufbau einer Ethik aus der „Ehrfurcht vor dem Leben“ als ihrem alles tragenden „Grundprinzip“ zurückblicken, dann werden wir sogleich auch auf die Schwierigkeiten im Begründungszusammenhang aufmerksam. Am Anfang steht der Satz: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“ (330, L 133). Schweitzer stellt diesen Satz ausdrücklich als Grundlage für das weitere heraus: „Dies ist nicht ein ausgeklügelter Satz“, sondern als „unmittelbarste und umfassendste Tatsache des Bewußtseins gegeben ... In jedem Augenblick der Besinnung steht er neu vor mir“ (330).

a. Halten wir uns zunächst an die erste Hälfte des Satzes „Ich bin Leben, das leben will“, so ist mit der Tatsache des Lebens zugleich das Verlangen nach einem gesteigerten Leben enthalten. Soweit steht Schweitzer im allgemeinen Zusammenhang der Lebensphilosophie, insbesondere in voller Übereinstimmung mit Nietzsche. Er betont: „Das Wesen des Willens zum Leben ist, daß es sich ausleben will“ (302). Und weil gesteigertes Leben zugleich ein irgendwie höheres Leben ist, kann sich von hier aus konsequent eine Ethik der Selbstvervollkommenung entwickeln. Der „Wille zum Leben“ „trägt den Drang in sich, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen“ (302). Dieser „Drang nach Vollendung“, dieses „Streben ... ist mit unserem Dasein gegeben. Wir müssen ihm folgen, wenn wir dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in uns ist, nicht untreu werden wollen“ (302).

¹³ Merkwürdigerweise wird dieser Gesichtspunkt in der Straßburger Doppelpredigt über die Dankbarkeit (P 137 ff.) nicht berührt. Die Schüchternheit wird hier nur einmal, mit der Charakterlosigkeit zusammengenommen, im kritischen Sinn als die Bekundung der Dankbarkeit behinderndes Motiv genannt (P 151).

Wie weit aber diese – als solche durchaus berechtigte – Ethik der Selbstvervollkommenung einer Begründung durch die Ehrfurcht vor dem Leben fähig oder überhaupt bedürftig ist, bleibt schon darum problematisch, weil es sehr zweifelhaft ist, in welchem Sinn man von einer Ehrfurcht vor sich selbst oder, wie Schweitzer meist vorsichtiger sagt, einer Ehrfurcht vor dem eigenen Willen zum Leben sprechen kann. Ganz abgesehen davon, daß die ursprüngliche Ehrfurchterfahrung gegenüber einem anderen, uns entgegentretenden Leben gemacht wird, ist auch das „Leben“ in uns, vor dem wir Ehrfurcht empfinden, ein anonymes, uns umfassendes Leben, das von dem individuellen Ich, das sich entfalten soll, wesentlich verschieden ist. Auf der anderen Seite trägt auch die „Welt- und Lebensbejahung ihren Sinn in sich selbst. Sie erfolgt aus innerer Notwendigkeit und genügt sich selber“ (303). Hier von einer Ehrfurcht zu sprechen ist der Sache unangemessen. Aber es bedarf hier auch keiner Begründung durch die Ehrfurcht, weil das Vollkommenheitsstreben in sich selber begründet ist.

b. Fassen wir aber die zweite Hälfte des Satzes ins Auge: „Ich bin . . . inmitten von Leben, das leben will“ (302), so kann diese Gewißheit ebenfalls (wenn auch vielleicht nicht mit derselben Selbstverständlichkeit) als unmittelbare Erfahrung hingenommen werden. Hier aber entsteht eine Konfliktsituation, weil der naive Wille zum Sichausleben sich über die Ansprüche fremden Lebens hinwegsetzen möchte und erst durch entgegenstehende moralische Forderungen eingeschränkt werden muß. Hier entspringt (anders als bei der Selbstentfaltung) die Notwendigkeit sittlicher Prinzipien, die auf einen Ausgleich zwischen dem eigenen und dem fremden Willen bedacht sind. Aber diese Prinzipien, wie immer sie formuliert sein mögen, lassen sich streng rational aus der wechselseitigen Angewiesenheit der Menschen aufeinander begründen. Ich nannte schon Kamlah, der diese Begründung wohl am konsequenteren durchgeführt hat. Für das, was sich so aus reinen Vernunftgründen entwickeln läßt, ist aber nicht ein Rückgriff auf die Ehrfurcht erforderlich. Selbst von einer Achtung zu sprechen, ist hier nicht notwendig, denn es handelt sich um das Ergebnis reiner Zweckmäßigkeitserwägungen, die durch die Angewiesenheit der Menschen aufeinander bedingt sind. Mit diesem Ansatz ist aber auch zugleich gegeben, daß die so begründeten ethischen Prinzipien auf die Beziehungen zwischen Menschen

beschränkt sind; denn nur zwischen ihnen besteht ein solches Verhältnis wechselseitiger Angewiesenheit.

c. Die größte Schwierigkeit aber macht das Prinzip der Gleichheit, das in Schweitzers Formel enthalten ist, „allein Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen“ (331, S 134, vgl. E 21). Wenn wir die Ehrfurcht in ihrem tieferen Wesen verstehen, als die scheue Hinwendung und Schonung fremden Lebens, dann erfaßt sie den Menschen so ganz, daß das eigene Ich mit seinen Wünschen und Strebungen ganz zurücktritt gegenüber dem Ehrfurcht-Gebietenden und gar kein Raum bleibt für ein abwägendes Vergleichen zwischen eigenen und fremden Ansprüchen. Ehrfurcht ist eine rational nicht weiter auflösbare religiöse („fromme“) Grundhaltung. Sie begründet auch keine im strengen Sinn sittliche Forderung, sondern ist etwas Hinzukommendes, Bekrönen-des, das über alle vernünftig zu begründenden sittlichen Forderungen hinausgeht. Das kommt schon darin zum Ausdruck, daß nach Schweitzers Worten die Verletzung der Ehrfurcht vor dem geistigen Wesen des anderen „unvornehm“ ist, also als Mangel an „Takt“ erscheint. Sie unterscheidet sich dadurch von den eigentlichen im strengerem Sinn verstandenen sittlichen Forderungen. Sie hat in einem ähnlichen Sinn, wie es Nicolai Hartmann unter dem Titel „Werthöhen- und Wertstärkenverhältnis“ entwickelt,¹⁴ einen minder strengen, darum aber um so höheren Anspruch. Und insofern kann man sagen, daß erst in der Ehrfurcht sich der Mensch vollendet und daß sie es ist, „worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“ (Goethe).

Fassen wir zusammen, so müssen wir den Versuch Schweitzers, in der Ehrfurcht vor dem Leben das lange gesuchte Grundprinzip zu finden, aus dem die gesamte Ethik in systematischer Weise abgeleitet werden kann, als gescheitert betrachten. Seine Begründung hält der genaueren Analyse nicht stand. Aber die Frage ist, ob damit über Schweitzers Ethik überhaupt ein Urteil gesprochen ist. Und diese Frage ist mit einem ebenso entschiedenen Nein zu beantworten. Im Gegenteil: erst wenn wir von dem abstrakt entwickelten systematischen Anspruch absehen, in dem sich Schweitzers Argumentationen allzusehr verfangen haben, tritt der Kern seiner Ethik in seiner ganzen Größe hervor.

¹⁴ Nicolai Hartmann. Ethik. Berlin und Leipzig 1926, S. 541 ff.

7. Das Neue in Schweitzers Gedanken

Diese Trennung von dem bedeutsamen Kern von Schweitzers Ethik einer Ehrfurcht vor dem Leben und seinen uns fragwürdig gewordenen systematischen Ansprüchen läßt sich noch von einer anderen Seite her stützen, nämlich aus dem Bruch, der in der Gedankenführung von „Kultur und Ethik“ deutlich erkennbar ist. Obgleich das Werk, wie er bemerkt (L 135), damals in Lamberne nach einem einheitlichen Plan entworfen wurde, wurzelt der erste Teil vom „Verfall und Wiederaufbau der Kultur“ auch mit seinen positiven Partien, dem Gedanken einer Erneuerung der Kultur in einer neuen sittlichen Welt- und Lebensanschauung, noch ganz in der kulturkritischen Zeitsituation seiner Jugend und sind die Ausarbeitung eines lange gehegten Plans, der dann offenbar ziemlich unverändert auch in die neue Planung des Werks übernommen wurde. Mit dem Gedanken der Ehrfurcht vor dem Leben bricht aber etwas völlig Neues ein. Auch der umfangreiche Rückblick auf die Geschichte der Ethik erscheint als der reichlich umständliche Versuch einer Selbstvergewisserung in der Überzeugung eines grundsätzlich neuen Anfangs, bis dann erst gegen Ende des Werks sein eigener Gedanke, der der Ehrfurcht, überwältigend durchbricht.

Damit ist ein ganz neuer Anfang gegeben, der sich nur schwer in den kulturphilosophischen Gedankengang einfügt. Die Ehrfurcht vor dem Leben richtet sich, soweit sie sich auf die Menschen bezieht, auf den konkreten einzelnen, insbesondere den vom Leiden heimgesuchten Menschen. Sie bezieht sich auf ihn in einer elementaren menschlichen Schicht, die noch unabhängig von aller Kulturbezogenheit mit ihren Rang- und Wertunterschieden ist. Und insofern sie sich als umfassendes kosmisches Prinzip auf die gesamte Kreatur, auch auf Tier und Pflanze, bezieht, geht sie wesentlich über den Bereich einer ja notwendig auf den Menschen bezogenen Kulturphilosophie hinaus. Das „Leben“, auf das sich die Ehrfurcht bezieht, liegt noch vor aller kulturellen Differenzierung. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben kennt nicht „den Unterschied zwischen höherem und niederen, wertvollerem und weniger wertvollen Leben“ (L 193), vielmehr ist ihr alles Leben in gleicher Weise „heilig“, „auch das, was uns vom Menschenstandpunkt aus als tiefer stehend vorkommt“ (L 194).

Nach dem hier erreichten Höhepunkt können dann die Schlußpartien über die „Kultur als Leistung der Ehrfurcht vor

dem Leben“ (353 ff.) aus den entwickelten Gründen nicht in der gleichen Weise überzeugen. Aber wiederum ist die Feststellung eines Bruchs im Gedankengang kein Einwand gegen die Begründung seiner Ethik, sondern ist gerade im Gegenteil das Zeugnis eines in ihm durchbrechenden ursprünglichen Denkens. Was er einmal als Ergebnis seiner Dissertation über Kant schreibt: „Weil er tiefer wird, kann er nicht konsequent bleiben“ (L 22), das gilt auch für ihn selber.

8. Die Einbeziehung aller Kreatur

Darum versuchen wir jetzt, Schweitzers Ethik von der positiven Seite her zu charakterisieren und damit Schweitzers Stellung in der Geschichte der Ethik genauer zu bestimmen. Die eine große Leistung besteht zunächst in der Ausweitung der Ethik über den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen hinaus auf die gesamte Wirklichkeit, soweit sie als Leben verstanden werden kann. Das ist zunächst die Einbeziehung der Tiere. Er wirft der ganzen bisherigen europäischen Philosophie vor, daß bei ihr „keine Tiere in der Ethik herumlaufen“ (317), daß „die Ethik eigentlich nur mit dem Verhalten des Menschen zum Menschen und zur Gesellschaft zu tun habe“ (318). Er aber will eine Ethik begründen, die sich in einer umfassenden Weise „mit dem Verhältnis des Menschen zur Kreatur beschäftigt“ (319). Schon von seiner frühen Jugend berichtet er, wie sehr er darunter litt, „daß die armen Tiere so viel Schmerz und Not auszustehen haben“ und daß er sie darum in sein Abendgebet einschloß (S 29). Das Verhältnis zum leidenden Tier bleibt darum auch in der Folgezeit eines der brennendsten Probleme seiner Ethik.

Aber dieser Gedanke schließt, wie wir gesehen hatten, auch die Pflanzen mit ein und erweitert sich „überhaupt auf alles Leben, das in der Welt ist und in den Bereich des Menschen tritt“ (319, vgl. E 22, L 134). Das Verhältnis, in dem der Mensch zum anderen Menschen steht, ist „nur ein Ausdruck des Verhältnisses, in dem er zum Sein und zur Welt überhaupt steht“ (319), wobei „Sein“ und „Welt“ in dem durch die Lebensphilosophie vorbereiteten Sinn als „Leben“ verstanden werden. Auch die Probleme, die uns heute als diejenigen des Umweltschutzes beschäftigen, erfahren von hier aus eine tiefere ethische Begründung. Es handelt sich auch hier um keine Frage bloßer Zweckmäßigkeit in dem Sinne, daß der Mensch durch die Schädigung

seiner Umwelt die Voraussetzungen seines eigenen Lebens zerstört, auch nicht nur um ästhetische Gründe, insofern er durch gedankenloses Eingreifen die Schönheit der Landschaft zerstört, sondern in einem tieferen Sinn darum, daß die Erde, auf der wir leben, ein lebendiger Organismus ist, auch ein Leben, das wir verletzen können, und daß insofern die Umweltschädigung die Verletzung eines in seiner Wehrlosigkeit heiligen Lebens ist.

Man erkennt hier die große Erweiterung der Ethik, die durch den Gedanken einer Ehrfurcht vor dem Leben gegeben ist. Eine auf das Gefühl der Achtung begründete Ethik bleibt notwendig auf die menschlichen Beziehungen beschränkt; denn Achtung kann ich nur vor einem Menschen haben, sofern ich ihn als eine sittliche Person begreife. Erst wo ich mich in ein umfassendes Leben eingebettet fühle, kann das dem Leben in seiner ganzen Größe und in seiner Verletzlichkeit zugeordnete Gefühl der Ehrfurcht die gesamte Kreatur in eine ins Kosmische ausgeweitete Ethik einbeziehen.

Hinzu kommt ein zweites: Schweitzer verurteilt nicht die Schädigung des fremden Lebens schlechthin. In seiner schon eingangs hervorgehobenen nüchternen Haltung weiß er, daß das eine utopische Forderung wäre, die mit der Behauptung des eigenen Lebens unvereinbar wäre. Was er verurteilt ist die „unnötige Schädigung“. So betont er: „Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen“ (340). Er erläutert das an einem Beispiel: „Der Landmann, der auf seiner Wiese tausend Blumen zur Nahrung für seine Kühne hingemäht hat, soll sich hüten, auf dem Heimweg in geistlosem Zeitvertreib eine Blume am Rande der Landstraße zu köpfen, denn damit vergeht er sich an Leben, ohne unter der Gewalt der Notwendigkeit zu stehen“ (340).

Man darf aber die realistische Erkenntnis, daß es unvermeidbar ist, fremdes Leben zu schädigen, nicht mißverstehen; denn sie bedeutet keine Beschwichtigung des schlechten Gewissens. Zwar steht der Mensch unentrinnbar vor der „Notwendigkeit, Leben zu vernichten und Leben zu schädigen“ (339), aber auch die notwendige Verletzung fremden Lebens bleibt eine Schuld. „Alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag“ (339), ist böse, und die Tragik des menschlichen Lebens liegt darin, daß der Mensch, um leben zu können, diese Schuld auf sich nehmen muß. Schweitzer

betont: „Nun aber sind wir alle dem rätselhaften und grausigen Schicksal unterworfen, in die Lage zu kommen, unser Leben nur auf Kosten anderen Lebens erhalten zu können und durch Schädigen, ja durch Vernichtung von Leben, fort und fort schuldig zu werden“ (E 22, vgl. L 134). Ja, es geht nicht nur um die Erhaltung des eigenen Lebens, auch wo der Mensch durch seine Hilfe ein fremdes Leben erhalten will, kommt er immer wieder in die Lage, daß er, um dieses zu retten, anderes Leben opfern muß. Schweitzer bringt ein einfaches Beispiel: Um einen gefangenen Fischadler nicht verhungern zu lassen, den er den Eingeborenen abgekauft hat, muß er die Fische töten, mit denen er ihn füttert (L 194). In seiner Pariser Akademierede von 1952 faßt es Schweitzer noch einmal rückblickend in letzter Klarheit zusammen: „Gegenüber den Geschöpfen der Natur geraten wir unausgesetzt in Situationen, die uns auferlegen, Leiden zu verursachen und dem Leben Schaden zu tun. In vielen Fällen kommen wir sogar in die Lage, Leben vernichten zu müssen, um anderes Leben zu erhalten“ (R 43).

Der Mensch kann in dieser tragischen Situation nur ein doppeltes tun: Einmal kann er versuchen, wenn die Schädigung schon unvermeidbar ist, doch das Maß der Schädigung so klein wie möglich zu halten. Dabei gibt seine Ethik, wie er mehrfach betont, keine bestimmten Aussagen über das, was zulässig und was nicht zulässig ist, sondern in jedem einzelnen Fall muß der Mensch sich fragen, ob die betreffende Schädigung auch wirklich unvermeidlich ist. Er betont: „Es ist also jedem von uns aufgegeben, im Einzelfall zu entscheiden, ob wir vor der unabsehbaren Notwendigkeit stehen, Leiden zu verursachen, zu töten und uns damit abzufinden, daß wir eben aus der Notwendigkeit, schuldig werden“ (R 43).

Aber auch die unvermeidbare Verletzung bleibt Schuld und der Mensch kann nur versuchen, wo immer sich eine Möglichkeit bietet, durch Teilnahme und Hilfe „etwas von der immer neuen Schuld der Menschen an die Kreatur abzutragen“ (341). Dabei geht es nicht nur um die durch sein eigenes Tun entstandene Schuld, sondern um die Schuld des Menschen überhaupt, an der er sich schon durch bloßes Schweigen oder Nichtstun mitschuldig macht. Schweitzer stellt fest: „Die Sühne müssen wir darin suchen, daß wir keine Gelegenheit versäumen, lebendigen Wesen Hilfe zu leisten“ (R 43), sei es dem leidenden Tier, sei es aber auch, und dies vor allem, dem leidenden Menschen. Wie weit Schweitzers ganzes Leben im afrikanischen

Urwald von dieser Erkenntnis bestimmt war, wie weit er seine Ethik im eigenen Leben vorgelebt hat, dürfen wir niemals vergessen.

H. W. Bahr hat diesen Grundgedanken der Schweizerischen Ethik sehr klar herausgestellt. Seine Worte mögen daher das bisherige noch einmal zusammenfassen: „Diese Ethik sieht uns überall, wo uns die Vernichtung von Lebensgestalten in der Natur unerbittlich auferlegt ist, in eine tiefe Tragik eintreten, die über allem Lebendigen liegt. Aber solche Notwendigkeit ist ihr kein Freispruch für das Gewissen: Töten ist und bleibt immer Schuld, die auf uns lastet. Wir können in dieser Wirklichkeit also nicht sein, ohne gegenüber der Kreatur schuldig zu werden“ (R 45).

9. Das Glück verpflichtet

Aber nun kommt noch ein letzter Gedanke hinzu, um das Bild zu vollenden: Weil alles Leben, wie Schweitzer es, mit Schopenhauer übereinstimmend, empfindet, Leiden ist (257), und der Mensch, wo immer er sich befindet, von Leiden umgeben ist, empfindet er es schon als Schuld, selber nicht zu leiden und unbefangen glücklich zu sein. So schreibt er: „Auch mein Glück gönnt mir die Ehrfurcht vor dem Leben nicht. In den Augenblicken, wo ich mich unbefangen freuen möchte, weckt sie den Gedanken an gesehenes und geahntes Elend in mir. Sie erlaubt mir nicht, die Störung zu verscheuchen“ (344). Das ist ein Gefühl, das sich dem Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt und sich durch keine vernünftigen Überlegungen beschwichtigen lässt. Schweitzer hat es seit seinen Kindheitstagen so erfahren und in seinen autobiographischen Zeugnissen mehrfach hervorgehoben.

So schreibt er am Ende seiner Kindheitserinnerungen: „Der Gedanke, daß ich eine so einzigartig glückliche Jugend erleben durfte, beschäftigte mich fort und fort. Er bedrückte mich geradezu. Immer deutlicher trat die Frage vor mich, ob ich dieses Glück denn als etwas Selbstverständliches hinnehmen dürfe. So wurde die Frage nach dem Recht auf Glück das zweite große Erlebnis für mich. Als solches trat sie neben das andere, das mich schon von meiner Kindheit her begleitete, das Ergriffensein von dem Weh, das um uns herum in der Welt herrscht. Diese beiden Erlebnisse schoben sich langsam ineinander.“

Damit entschied sich meine Auffassung des Lebens und das Schicksal meines Lebens“ (S.51 f). Ergänzend sei hier zugleich das spätere Selbstzeugnis hinzugefügt: „Ein anderer Gedanke, der – neben dem der Ehrfurcht vor dem Leben – mein Leben beherrscht, ist der, daß wir das, was uns als Glück im Leben begegnet, nicht als etwas Selbstverständliches hinnehmen dürfen, sondern in irgend einem Helfen und Dienen ein Dankbarkeitsopfer dafür bringen müssen“.¹⁵

Aus dem Stachel, der im eigenen Glück zurückbleibt und es wie eine Schuld empfinden läßt, ergibt sich so die Forderung für das Handeln: den Dank für das eigene Glück durch die Hilfe für die Leidenden, soweit es möglich ist, abzutragen. Er formulierte es an der schon herangezogenen Stelle: „Du bist glücklich . . . Darum bist du berufen, viel dahinzugehen. Was du . . . mehr empfangen hast als andere, darfst du nicht als selbstverständlich hinnehmen. Du mußt einen Preis dafür entrichten. Außergewöhnliche Hingabe an Leben mußt du leisten“ (344).

Das wird besonders wichtig, wo der Mensch nach überstandener Krankheit und Not erleichtert aufatmet und sich seiner neu geschenkten Gesundheit erfreut. Schweitzer betont: „Wer vom Schmerz erlöst wurde, darf nicht meinen, er sei nun wieder frei und könne unbefangen ins Leben zurücktreten, wie er vordem darin stand. Wissend geworden über Schmerz und Angst, muß er mithelfen, dem Schmerz und der Angst zu begegnen, soweit Menschenmacht etwas über sie vermag, und anderen Erlösung bringen, wie ihm Erlösung ward“ (S 207). Er gehört hinfest zur „Brüderschaft der vom Schmerz Gezeichneten“ (S 208) und empfindet in allem Glück zugleich etwas wie Schuld gegenüber den weniger Begünstigten.

Herbert Spiegelberg hat diesen „anderen Gedanken“ wie Schweitzer ihn einmal nannte,¹⁵ in der kurzen Formel „Glück verpflichtet“ zusammengefaßt und neben der Ehrfurcht vor dem Leben als zweites ethisches Grundprinzip herausgearbeitet.¹⁶ Er hat damit gegenüber einer rational vereinfachten Auffassung der Ehrfurcht vor dem Leben eine wichtige Korrektur vorgenommen. Trotzdem erscheint es unangemessen, hierin ein unabhängiges zweites Prinzip zu sehen; denn das, was der Mensch im Glück zugleich als Schuld empfindet, ist durch keine vernünftigen Überlegungen zu begründen und damit auch nicht als eine für jedermann in gleicher Weise verbindliche Forderung aufzustellen. Es ist als etwas Unbegründbares und durch keine abwehrenden Überlegungen zu „Verscheuchendes“ in

¹⁵ Herbert Spiegelberg. Albert Schweitzers „Anderer Gedanke“: Glück verpflichtet. Philosophische Aspekte. Universitas, 29. Jahrg. 1974, S. 1077-1087; die beiden daraus angeführten Zitate dort S. 1078.

der demütig-ehrfürchtigen Grundhaltung zum Leben mitgegeben. Es ist die tiefe Ehrfurcht vor dem Schmerz und vor dem leidenden Leben, die das eigene Glück zwar nicht als nachweisbare Schuld, aber doch als etwas wie Schuld empfinden läßt. Darum ist auch die Ausdrucksweise vom „Preis“, der für das Glück zu entrichten ist, nur als Hinweis auf etwas anderes zu verstehen, was sich mit den Kategorien von „Preis“ und „zahlen“ grundsätzlich nicht begreifen läßt. Tiefer führt schon die Wendung von „helfen“ und „dienen“, soweit damit eine ehrfürchtige Grundhaltung gemeint ist, die nicht in einzelnen Leistungen abzugelten ist. Dieser Dank ist nicht zu fordern, wie auch die Ehrfurcht nicht gefordert werden kann. Er ist, wie wir bei der Erörterung der Ehrfurcht schon sagten, etwas Hinzukommendes, das über alle rationale Begründung und damit auch über alle sittliche Forderung hinausgeht.

10. Die außereuropäischen Kulturen

Auf ein weiteres Verdienst Schweitzers sei wenigstens am Rande noch hingewiesen, obgleich es über das hier behandelte Thema hinausführt. Schweitzer hat als einer der ersten erkannt, daß wir heute die Philosophie nicht mehr ausschließlich in der Perspektive der europäischen Überlieferung sehen dürfen, sondern auch die Leistungen der außereuropäischen Kulturen mit einbeziehen müssen. Er beklagt, daß „wir keine Notiz davon (nahmen), daß es eine Weltphilosophie gibt, von der unsere abendländische nur ein Teil ist“ (85). Er erkennt, daß „in einer Zeit, die sich bereits vorbereitet, . . . Weltphilosophie im Anbruch“ ist (107) und spricht von einer „kommenden Weltphilosophie“ (L 188). In „Kultur und Ethik“ weist er immer wieder auf die indische Philosophie und auf die großen chinesischen Denker hin, um von ihnen her die Einseitigkeiten des europäischen Denkens zu korrigieren (85). Er macht bei Spinoza (206) und Nietzsche (166 f.) auf chinesische Parallelen aufmerksam. Insbesondere hebt er in seiner Perspektive einer Ehrfurcht vor dem Leben in jeder Gestalt gegenüber der Vernachlässigung des Tiers in der europäischen Ethik die offenere und verantwortlichere Haltung der Inder hervor: „Diese Rückständigkeit ist um so unbegreiflicher, als das indische und das chinesische Denken . . . die Ethik in dem gütigen Verhalten zu allen Geschöpfen bestehen lassen“, (318). Im Zusammenhang mit seinen eigenen kulturkritischen

Gedanken führt er mit Freude die Stelle aus Tschuangtse an: „Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er alle seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz ...“ (357).

Wie sehr Schweitzer die Formen der außereuropäischen Philosophie ernst nahm, geht daraus hervor, daß er die indische Philosophie in einem eigenen Werk über „die Weltanschauung der indischen Denker“ (1935, 1965) unter dem Gesichtspunkt einer kritisch-vergleichenden Philosophie ausführlich dargestellt hat. Er schreibt hier im Vorwort: „Wenn sich die europäische und die indische Philosophie auf eine Disputation einlassen, darf keine von beiden die eigene Meinung als die einzige richtige beweisen wollen. Beide sind Hüterinnen wertvollen Gedankenguts. Aber beide müssen nach einer Denkweise trachten, die sich über all die Unterschiede der geschichtlichen Vergangenheit hinwegsetzt und schließlich von der ganzen Menschheit geteilt wird. Die wirkliche Bedeutung einer Auseinandersetzung des abendländischen und des indischen Denkens liegt darin, daß jedes die Unzulänglichkeiten auf jeder Seite erkennt, und sich dadurch angespornt fühlt, nach einem vollkommenen Denken zu suchen“ (I ix). Das entsprechende Werk über die chinesischen Denker ist nicht mehr zum Abschluß gekommen, doch soll es demnächst in der vorliegenden Form aus dem Nachlaß veröffentlicht werden.¹⁶

¹⁶ Nach einer Mitteilung von Prof. H. W. Bähr.