



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Impulse Nr. 37 Stuttgart VIII/1993

Albert Schweitzer und die ökologische Ethik

von Volker Keller

INHALT

Einleitung	2
1. Albert Schweitzer und seine Zeit: materieller Fortschritt – geistiger Niedergang	3
2. Eine neue Kultur durch elementare Philosophie	4
3. „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“	8
4. Das „Grundprinzip des Sittlichen“	10
5. Ethik und Tierschutz - der Einfluß Asiens auf Schweitzer	12
6. Grenzenlose Verantwortung	15
Exkurs: Mit Albert Schweitzer gegen Peter Singers Freigabe des Tötens	17
7. Ethische Willensmystik	19
8. Zwischen Pantheismus und Theismus	22
9. Gefühl und Hingabe gegen Intellektualismus und Apathie	24
Abkürzungen der Schweitzer-Werke	25
Anmerkungen	26

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

Einleitung: Zur aktuellen Rezeption Schweitzers

Christliche Ethiker sind auf der Suche. Gesucht wird eine Schöpfungstheologie, die das Verhältnis von Gott und Mensch und von Mensch und Natur anders bestimmt als in den vergangenen Jahrhunderten; die einem fraglosen und grenzenlosen Anthropozentrismus Einhalt gebietet und einer zynischen Säkularisierung die Gefolgschaft aufkündigt. Die Suche scheint erfolgreich gewesen zu sein, denn man ist dabei auf eine Formel gestoßen, die die Potenz hat, als universale Norm anerkannt zu werden. Diese Formel ist schon Allgemeingut geworden, jeder Ethiker kennt sie, jeder führt sie im Munde. Sie lautet: Ehrfurcht vor dem Leben.

Albert Schweitzers „Grundprinzip des Sittlichen“ fehlt in kaum einem Buch oder Aufsatz zur Sache, weder bei ökologischen Laien noch bei den professionellen Ethikern. Damit hört die Rezeption Schweitzers allerdings auch schon wieder auf. Wie Schweitzer seine Formel verstand - davon ist keine Rede. Wie Biblizisten Jesus-Worte isolieren, wird Schweitzers Formel aus dem Zusammenhang seines Denkens gerissen.

In den großen evangelischen Zeitschriften gab es in jüngster Zeit lediglich zwei Aufsätze über ihn, beide zum 20. Todestag. Einer davon war ein Verriß seiner Lehre (Christoph Türcke in den Evangelischen Kommentaren 1985/9), der andere eine Kurz-Biographie (Hans-Volker Hertrich in den Lutherischen Monatsheften 1985/10). In Jürgen Moltmanns schöpfungstheologischem Neuansatz „Gott in der Schöpfung“ fehlt der Name Schweitzer genauso wie in der philosophischen Ethik von Hans Jonas „Das Prinzip Verantwortung“. Nicht ignorieren, sondern widerlegen: so verfahren Michael Schlitt („Umweltethik“), der Schweitzer Subjektivismus vorwirft, und Peter Singer („Praktische Ethik“), der Schweitzers Denken nicht pragmatisch findet. Lediglich ein größerer ethischer Entwurf baut auf der Ehrfurcht auf: Günter Altners „Naturvergessenheit“. Ferner ist zu erwähnen, daß im Umfeld des Deutschen Hilfsvereins für das Spital in Lambarene Theologen und Philosophen bemüht sind, Schweitzer wieder einer größeren Öffentlichkeit bekannt zu machen. Der Vorsitzende Claus Günzler führt dabei Schweitzers Ethik in die Ökopädagogik ein.

Eine umfassende Rezeption gibt es von ganz anderer Seite: nicht von denen, die in der Tradition der Theologie dieses Jahrhunderts stehen, sondern von außerkirchlichen Gruppen und Einzelpersonen oder solchen am Rande von Theologie und Kirche. Unitarier, Freireligiöse, Humanisten, Vegetarier, die Tierschutzbewegung, die Grünen, Eugen Drewermann und Hubertus Mynarek - für sie alle gibt es gute Gründe, Schweitzers Denken umfassend zu studieren und ernst zu nehmen. Sind sie im Denken vielleicht ungebundener und scheuen sich daher nicht vor ungewohnten ethischen Ansätzen?

Das Ende des 19. Jahrhunderts war die Zeit des jungen Albert Schweitzer (geboren 1875), und man muß ihn aus seiner Zeitlage heraus zu verstehen suchen. Es war eine Zeit, in der sich die Industriegesellschaft geformt und die Menschen mit ihren Idealen fasziniert hatte, nun aber hinter ihrer goldglänzenden Außenseite eine blasse, kränkliche Innenseite offenbarte. Die Technik und die Maschinen hatten zu einem beispiellosen Siegeszug gegen die Armut angesetzt. Sie hatten in Aussicht gestellt, durch permanenten Fortschritt auch die letzten Probleme der Menschheit in den Griff zu bekommen. Aber schon ließ sich eine seelische Verelendung der Großstadtmenschen kaum mehr übertünchen. Die umfassende Ökonomisierung des Lebens - alles wird auf seinen Nutzen und auf seinen materiellen Wert hin bemessen - hatte Wohlstand erbracht. Aber wo waren die glücklichen, geistig und moralisch orientierten Menschen?

Eine „umfassende Modernisierungskrise“ führte zu dem Klima eines noch ungeklärten gesellschaftlichen Selbstverständnisses. (1) Materialismus und Positivismus hatten den Idealismus entzaubert und die „Macht der Gedanken“ durch die „Macht der Tatsachen“ ersetzt. Und Tatsachen produzierten die Wissenschaften genug, mehr als genug, geradezu eine unüberschaubare Überfülle. Spezialisten beherrschten die Szene, aber eine tiefgründige, integrative Weltanschauung boten sie nicht an. Schweitzers Philosophie-Lehrer, Theobald Ziegler, faßte das Problem zusammen: „Eine in weiten Kreisen anerkannte, und dem Nichtphilosophen verständliche, Kopf und Herz gleichmäßig befriedigende Weltanschauung gibt es heute nicht ...“ (2) Am Spezialistentum kritisierte er die maßlose Selbstüberschätzung und klagte darüber, daß die Beziehung der Einzelheiten auf einen großen Zweck nirgends mehr zum Bewußtsein gebracht wurde. (3) Der Positivismus hatte das metaphysische Denken weitgehend zum Erliegen gebracht.

In dieser Situation wissen sich Theologen berufen, Hilfestellung in der Krise anzubieten. Religion wurde von ihnen als potentielle integrative Kraft, als „Orientierungsfunktion“ innerhalb der Kultur ins Gespräch gebracht. Die Kultur- und Fortschrittsgläubigkeit der früheren liberalen Theologie war inadäquat geworden, nicht jedoch der Kulturbezug des Protestantismus. Seine Repräsentanten „weisen in der Integrations- und Sinnkrise der Gegenwart den evangelischen Theologen eine besonders wichtige Rolle bei der Formulierung neuer Kulturwerte zu“ (4).

Und das tat man nicht etwa aus eigenem Gutdünken, sondern sah sich insbesondere durch die Normativitätserwartungen aus den Kreisen des Bildungsbürgertums dazu aufgefordert. Religion hatte Konjunktur in der Krise.

So ist die Situation zur Zeit des jungen Schweitzer. Mit seiner Kulturphilosophie betritt er die Bühne der Auseinandersetzung um eine dringend gesuchte universale, integrative Weltanschauung. Er machte seiner Zeit mit der Ehrfurcht vor dem Leben ein Angebot, wie man nun denken und handeln könne. Gilt das Angebot auch für unsere Zeit? Immerhin scheint es am Ende des 20. Jahrhunderts eine parallele Krise zu geben. „Tertium comparationis dieser Vergleiche (von damals und der heutigen Postmoderne, d. Vf.) ist zumeist der Begriff der Krise: Jahrhundertbeginn und Gegenwart seien gerade darin vergleichbar, daß hier wie dort vielfältige Erfahrungen einer Grundlagenkrise der Moderne, des sie tragenden Rationalismus und des Pathos der Weltbeherrschung prägend seien“ (5).

Kann es für Schweitzer eine Konjunktur in der heutigen Krise geben?

1. Albert Schweitzer und seine Zeit: materieller Fortschritt - geistiger Niedergang

Als Albert Schweitzer Anfang dieses Jahrhunderts seine kulturphilosophischen Schriften verfaßte, war die heutige Umweltkatastrophe noch nicht absehbar. Er hatte somit nicht die Absicht, eine ökologische Ethik zu formulieren. Und dennoch ist sein Denken gerade auch in diesem Zusammenhang relevant.

„Wir stehen im Zeichen des Niedergangs der Kultur“ (K 1, 16), so läßt er den ersten Band seiner Kulturphilosophie beginnen. Der erste Weltkrieg ist für ihn ein deutliches Anzeichen

des Verfalls. Als Ursache sieht er, daß mit dem materiellen Fortschritt eine geistige und moralische Rückentwicklung einherging. Der materielle Fortschritt ist rasant, läuft dem Geist davon und erfreut sich uneingeschränkter, blinder Achtung der Menschen. Er schafft die Tatsachen, denen sich das Denken und die ethischen Normen nur noch zu unterwerfen haben. Dieses Mißverhältnis beschreibt Schweitzer mit dem Gleichnis eines havarierten Schiffes, das stetig die Fahrt beschleunigt, dabei aber einen defekten Steuerapparat hat und der Katastrophe zutreibt. Wie dieses Schiff treibt die Kultur in den Niedergang, geht es ihr lediglich um Schnelligkeit, um Quantität und nicht um den Kurs, um Qualität, das heißt um ethische Orientierung; sie treibt unweigerlich in den Untergang, begibt sich in einen „Tätigkeitstaumel“, ohne noch über den Sinn menschlicher Existenz nachzudenken. In der technokratischen Zivilisation gilt zudem nur das Kollektiv noch etwas, Individualität gilt als bedrohlich, weil sie den reibungslosen Ablauf behindert. Die Folge ist nach Schweitzer, daß der freie, kreative Geist mehr und mehr verkümmert. Sein Urteil war eine unmißverständliche Warnung: „Damit sind wir auf dem Weg in die Inhumanität!“ (K 1, 28) Er versuchte seinen Zeitgenossen die Augen dafür zu öffnen, daß sie die Unnatürlichkeit ihrer Lebensweise bereits als natürlich anzusehen begonnen hätten. Die Masse der Menschen bemerkte den defekten Steuerapparat jedoch nicht.

Schweitzers Engagement richtet sich also gegen das Aufkommen von Inhumanität, nicht gegen Umweltzerstörung. Aber heute stellt es sich so dar, daß die Ursache des einen Notstandes auch die des anderen ist. Der Primat der Ökonomie - das Mehr, das Besser, das Höher und Größer - erschwert Menschlichkeit, weil jeder als Produzent möglichst mehr leisten muß als der andere, weil er sich dabei Solidarität nicht mehr leisten kann; weil ferner unter der Bedingung dieses Primates unablässig der Konsum angeheizt werden muß, d.h. Menschen zu Konsumenten degradiert werden. Diese ökonomistische Ideologie ist verantwortlich dafür, daß materielle Bedürfnisse zunehmen und geistige abnehmen. Für die Natur bedeutet das: sie ist lediglich noch Rohstofflieferant für die maßlose Begierde des Menschen; einen Eigenwert hat sie nicht und dementsprechend auch keine Rechte gegenüber ihrem despotischen Feind, dem Menschen. Gewalt gegen sie ist für den Menschen kein Problem, weil er außer den Interessen seiner Bedürfnisbefriedigung keine weiteren anerkennt. Wo aber keine Interessen sind, da sind auch keine Rechte, da ist Gewaltanwendung jeglichen Maßes fraglos legitim.

Heute geht es darum, eine Orientierung zu finden, von der her die materialistische Kultur einer fundamentalen Kritik unterzogen werden kann. Es gilt, ihre Prinzipien wie die Unersättlichkeit, wie die permanente Gewalt gegeneinander und gegen die Natur, wie die Trivialisierung von menschlichem Geist und Kultur offenzulegen und sie mit einer Alternative zu konfrontieren. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist eine solche Alternative. Schweitzer blickt ins Innere der Seele und zeigt dem nach außen (fehl-)orientierten Menschen, daß es für ihn ein anderes Leben geben kann: ein gewaltfreieres Leben in echter, beglückender Humanität und in tiefer Religiosität. Er erzählt davon: „In Unruhe, wie sie die Welt kennt, bin ich durch die Ehrfurcht vor dem Leben geworfen. Seligkeit, die die Welt nicht geben kann, empfangen wir aus ihr.“

2. Eine neue Kultur durch elementare Philosophie

Mit seiner Kulturphilosophie will Schweitzer die Fundamente für eine neue Kultur legen; für eine ethische Kultur, die vom einzelnen verstanden und mitgetragen wird, weil sie Realisation seines inneren Seins ist. Will Philosophie die breite Masse erreichen, muß sie

populär werden können durch ihre Elementarität. (Das gilt natürlich auch für die Theologie. Schweitzer spricht in diesem Zusammenhang vom „einfachen Evangelium Jesu“, das nichts anderes ist als Aufforderung zur Humanität, und wendet sich damit gegen komplizierte abstrakte „Formeln und Lehre“, zum Beispiel die altkirchliche Christologie und Trinitätslehre mit ihrer Begrifflichkeit aus der griechischen Metaphysik.) Die Philosophie hat ihren Sinn darin, auf die „elementaren, innerlichen Fragen, die die einzelnen und die Menge denken oder denken sollen, einzugehen“ (K 1, 21). Schweitzer fordert von der Philosophie (wie auch von der Theologie) maximale Lebensnähe, damit sie Menschen motiviert, „sich mit sich selbst zu beschäftigen und die Nötigung zu erleben, zur wahren, tiefsten Geistigkeit und Menschlichkeit zu gelangen“. Schweitzer hat insofern ein optimistisches Menschenbild, als er dem Menschen zutraut, Vernünftigkeit und ethischen Willen in sich selbst zu entdecken. Im Menschen ruht die Wahrheit, um die es der Philosophie geht, die die Philosophie lediglich „in umfassenderem und vollendetem Denken vertieft und sie so der Allgemeinheit zurückgibt“ (K 1, 21). Alles Philosophieren erhält seine Motivation und seinen Zweck aus der Natur des Menschen, sie ist sein Anknüpfungspunkt. Auch in seinem liberalen theologischen Denken wahrt Schweitzer seinen Optimismus und weiß mit der Lehre von der Sünde im Ursprung des Menschen nichts anzufangen. Er will den Menschen bei dem behafteten, was er in sich selbst verspürt, was ihm sein Gewissen in wachen, ehrlichen Momenten sagt. Wie Sokrates will er den Menschen dazu bringen, die Wahrheit in sich zu schauen, um sich ihr nicht länger entziehen zu können. Wenn es in der theologischen Anthropologie heißt, daß „die biblische Tradition dem, was die menschliche Seele hervorbringt, so wenig wie dem, was aus dem menschlichen Herzen kommt, traut“ (6) (Lohfink und Pesch gegen Drewermanns optimistisches Menschenbild), so könnte Schweitzer fragen, ob denn alle kulturstiftenden Leistungen des Menschen gleichermaßen wertlos sind, sofern sie nicht im Glauben geschehen. Und Dietrich Bonhoeffer hätte er auf seiner Seite: „Der Begriff des Natürlichen ist in der evangelischen Ethik in Mißkredit geraten ... Weil vor dem Licht der Gnade alles Menschlich-Natürliche in der Nacht der Sünde versank, wagte man nicht mehr, auf die relativen Unterschiede innerhalb des Menschlich-Natürlichen zu achten ...“ (7)

Um das Menschlich-Natürliche geht es Schweitzer. Und er wirft der Philosophie seiner Zeit vor, es aus den Augen verloren zu haben. Sie habe sich zu sehr mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften und der historischen Wissenschaften befaßt, habe sich zudem durch ihr „Abheben“ in die Spekulation und durch zuviel Aufmerksamkeit für erkenntnistheoretische und logische Fragestellungen von der Erlebnis-Wirklichkeit des Menschen entfernt. Nur wenn sie elementar ist, kann eine philosophische Ethik für den einzelnen überzeugen. Er spürt, es geht um ihn, um sein Menschsein, und sie kann ihn auf die Pflicht aufmerksam machen, die er gegen sich selbst, gegen die erkannte Wahrheit in sich selbst hat. Die Philosophie seiner Zeit hat das nicht geleistet: „Die Schwäche aller bisherigen Ethik, der religiösen (!) wie der philosophischen, liegt darin, daß sie sich in dem einzelnen nicht in unmittelbarer und natürlicher Weise mit der Wirklichkeit auseinandersetzt ... Sie geht nicht auf das Erleben des einzelnen ein. Darum übt sie keinen Druck auf ihn aus.“ (K 2, 121) Unelementares ethisches Denken müsse demnach von den Menschen als heteronom empfunden werden. Was ihm an Überzeugungskraft fehlt, muß solches Denken durch Zwang wieder ausgleichen. Ein Beispiel dafür ist eine Erziehung, die ihre Prinzipien Kindern nicht plausibel machen kann. Dagegen fordert Schweitzer: „Die Kinder sollen das Gute nicht nur als etwas überliefertes, das man sie lehrt, übernehmen, sondern sie sollen im Nachdenken es in sich selbst entdecken, als etwas, das ihrem Wesen zugehört ...“

Eine Kultur, die auf „angelernte Sittlichkeit“ (SP, 130) gründet, ist auf Sand gebaut. Ihre Werte und Normen werden nur solange akzeptiert werden, wie der Zwang anhält oder wie sie den gewünschten Erfolg bringen. Sie geraten somit zwangsläufig in die Abhängigkeit eines Zweckes, dem sie als Mittel dienen; d.h., es ist klug, die aufgezwungenen Werte und Normen zu akzeptieren, weil solches Verhalten sozial honoriert wird. An sich aber haben sie keine Plausibilität für den einzelnen.

Nur das in sich selbst erlebte Sittengesetz ist von jedwedem Erfolgsdenken („und was bringt mir das?“) unabhängig, es garantiert einer ethischen Kultur Bestand und dem einzelnen letzte Gewißheit über sein Handeln. Schweitzer, der über Immanuel Kant promovierte, unterscheidet hier in dessen Sinne zwischen heteronomer Gebots- und autonomer Gesinnungsethik. Der tiefste Sinn ethischen Handelns liegt nicht darin, einen bestimmten als Glück definierten Zweck zu realisieren, sondern liegt in der Bejahung der Pflicht, der innerlichen Nötigung. Wer dem Zweck nachjagt wird zum Strategen, wer seine Pflicht kennt, zur ethischen Persönlichkeit. Im letzteren Fall stellt sich ein Gefühl des Glücks und der Befriedigung wie von selbst ein.

Zentraler Begriff im Denken Schweitzers ist der Begriff der Elementarität (als Gegenbegriff gegen nur Gedachtes). Von Kant weiß er, daß philosophische Begriffe, die sich den Luxus erlauben, nicht auf Erfahrung zu gründen, leer und wirklichkeitsfremd sind.

Mit der starken Gewichtung der eigenen Erfahrung trifft Schweitzer für die heutige Zeit ins Schwarze. Nicht nur Gerhard Ebeling hat in der Theologie ein „Defizit an Erfahrung“ ausgemacht. Auch die neureligiöse, vom Osten inspirierte Bewegung im gebildeten Bürgertum baut ganz auf Erfahrung. Damit ist eine Entwicklung im Gange, die sich bewußt von der Wort-Gottes-Theologie absetzt. Denn jene hatte die Bewahrheitung des Glaubens durch religiöse Erfahrung scharf abgelehnt und eine auf Erfahrung gründende Theologie (Schleiermacher als „Erzfeind“) schlichtweg als Anthropologie gebrandmarkt. Friedrich Gogarten beschrieb den Glauben auf eine Wirklichkeit gründend, die „erlebnis-jenseitig“ sei. Damit war die innerliche Religiosität des natürlichen Menschen verächtlich gemacht und das spontane Gefühl war aus der Frömmigkeit ausgeschieden. Ebenso erging es der Naturerfahrung und einer auf sie rekurrierenden natürlichen Theologie. Der Theologie des jungen Karl Barth ging es darum, die absolute Weltüberlegenheit und Weltfreiheit Gottes herauszuarbeiten; alles seiner Auffassung nach Weltliche wie Kultur, Religion(-en), Vernunft, Natur wurde dementsprechend boykottiert. Allein die Christus-Offenbarung ist Schnittpunkt zwischen göttlicher und weltlicher Wirklichkeit. Die negativen Folgen dieses einseitigen theologischen Ansatzes wurden auf dem Albert-Schweitzer-Gespräch 1967 in Basel bedacht: „Ist die evangelische Kirche nicht je länger, desto mehr der Schöpfung fremd geworden? Hat sie nicht dem ‚Zweiten Artikel‘ von der Erlösung zuliebe den ‚Ersten Artikel‘ von der Schöpfung ganz in den Hintergrund gedrängt? Die evangelisch-kirchliche Frömmigkeit ist Christomonismus, ja Christomanie geworden ... Eine Kirche mit solcher Theologie sieht es nicht als ihres Amtes an, etwas zu sagen, wenn irgendwo wieder Bäume gefällt und Flüsse vergiftet werden ...“ (Hans Pribnow) (8)

Das ausgehende 20. Jahrhundert baut wieder auf innere Erfahrung. Einmal, weil bloß äußere heteronome Autoritäten, wie auch die Bibel zunächst eine ist, nicht mehr selbstverständlich anerkannt werden und permanent unter Legitimationsdruck stehen, und zum anderen, weil der moderne, diesseitsorientierte Mensch kaum Vorstellungskraft für eine „himmlische“, außerweltliche Wirklichkeit hat. Einzige „Autorität“ ist so für ihn seine Subjektivität, und der einzige „Ort“ göttlicher Wirklichkeit ist die Psyche. In diesem

Zusammenhang spricht Carl Heinz Ratschow davon, daß das „Zauberwort natürlich“ gerade eine Renaissance erfahre. Die Zeit scheint auch reif für eine Schweitzer-Renaissance.

Überhaupt ist die heutige kulturelle Wirklichkeit gekennzeichnet durch ein Übermaß an allgemeinem Wissen und einem hohen Informationsstand (Neil Postman: „Wir informieren uns zu Tode!“ - Albert Schweitzer: „Nicht, wo am meisten Wissen ist, ist am meisten Denken.“). Damit einher geht ein erschreckender Mangel an persönlicher Erfahrung. Der Psychiater Ronald D. Laing spricht von einem „Mangel an Evidenz“ und stellt fest: „Was die direkt aus unserer eigenen Erfahrung abgeleiteten Erkenntnisse ... betrifft, so weiß heute jeder von uns im Grunde nicht mehr - und möglicherweise erheblich weniger - als Männer und Frauen zu anderen Zeiten und an anderen Orten. Doch im Gegensatz zu dem aus unmittelbarer Erfahrung gewonnenem persönlichem Wissen wachsen die unpersönlichen Erkenntnisse aus objektiver Beobachtung, Aufzeichnung von Folgerungen und darauf aufbauenden Hypothesen und Theorien und Experimenten von Generation zu Generation, immer weiter an.“ Und er vermag den Grund darin zu sehen, daß sich die Wissenschaft im Westen „von den Sinnen ... freigezogen hat. Gefühle, Motive, Absichten, Seele, Bewußtsein haben keinen Platz mehr“. (9) Für den Psychologen Fritz Riemann ist die heutige westliche Welt durch einen Schizoidisierungsprozeß gekennzeichnet. Unter anderem „die Beherrschung der Natur ... droht unsere gemüthhaften Seiten immer mehr verkümmern zu lassen“. Kennzeichnend für schizoide Menschen ist, daß sie in Distanz zu ihrer Umwelt leben, sich mittels ihrer sachlichen Rationalität vor Gefühlsbewegungen schützen. (10)

Legt man diese Analysen zugrunde, wird erklärlich, warum ökologische Ethiken sich oftmals in einer Beschreibung des Begriffs der Verantwortung und in Appellen und Imperativen erschöpfen. Es fehlt an Selbsterfahrung, an Naturerfahrung, an Gefühl. Zu einem entsprechenden Ergebnis ist Helmut Barie gekommen, der viele hundert Predigten von Pfarrvikaren zum Thema Natur untersucht hat: „Die meisten Theologen nehmen die Natur nicht mit wachen Sinnen wahr.“ (11) Es muß in Frage gestellt werden, daß abstrakte, lediglich appellierende Ethiken eine angemessene Antwort auf die ökologische Krise sind. Wenn ich für ein Gut mit ganzem Herzen eintreten soll, muß ich seinen Wert empfinden können; Ethik ist auch eine Herzensangelegenheit, sie geschieht in Enthusiasmus. Wenn sie anfängt zu berechnen, was ich mir noch erlauben kann und was nicht mehr, dann ist sie für mich nichts anderes als lästiger, unfreiwilliger Zwang, und ich werde versuchen, mich ihrem Anspruch zu entziehen.

Die Ethik in einer neuen Kultur wird im Sinne Schweitzers nicht rein auf rationaler Erkenntnis gegründet sein müssen, sondern ebenso auf subjektiver emotionaler Gewißheit. Mit dem Schweitzer-Interpreten Hermann Baur ist zu sagen: „Ohne Ergriffenheit, Begeisterung, Enthusiasmus und Mystik verfehlt eine Ethik den Anspruch, zu Religion zu führen oder gar selber Religion zu sein.“ (12) Gemeint ist, daß sie ihren Anspruch verfehlt, den Menschen in der Tiefe seines Wesens zu erreichen, sie verbleibt an der Oberfläche bloßer Rationalität.

Bezeichnend ist es für den augenblicklichen Stand der kirchlichen Diskussion, wenn der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer gemeinsamen Erklärung „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“ davon sprechen, daß es um „Forderungen“ für ein verändertes „Denken und Handeln“ geht. Dabei bezieht sich die Erklärung ausdrücklich auf die Ehrfurcht vor dem Leben. (13) Schweitzers Ethik ist aktuell, weil er weiß, daß der Mensch auch aus Gefühl besteht; und sie ist aktuell, weil Schweitzer weiß, daß hier der Zugang zur Natur (und somit zur ökologischen Thematik)

liegt. Erst aus dem Naturerleben ergibt sich bei ihm die Aufforderung zur Verantwortung. Der Imperativ folgt dem Indikativ. Am klarsten scheinen das die Unitarier zu sehen. Mit Blick auf den von ihnen verehrten Albert Schweitzer und seine Ehrfurchts-Ethik berichten sie anderslautende Ansätze: Aus der „religiösen Verehrung der Natur ergibt sich zwangsläufig eine ökologische Gesinnung, die nicht nur die Erhaltung der Grundlagen des menschlichen Lebens zum Ziel hat, sondern weit mehr umfaßt.“ (14)

Bleiben wir beim Erleben - bei der „ersten, unmittelbarsten, stetig gegebenen Tatsache des Bewußtseins“:

3. „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“ (K 2, 330)

Wann immer der Mensch nach sich selbst fragt, stößt er auf die Selbsterfahrung, daß er Leben ist, das leben will. Gegen den Tod haben Menschen einen instinktiven Widerwillen. Der Mensch „hat“ somit nicht ein Leben (wie er auch nicht einen Körper „hat“), sondern er „ist“ Leben (wie er auch Körper „ist“). Zunächst empfindet er sich als Lebewesen, das unter allen Umständen leben will, Lebenwollen ist seine primäre Selbstwahrnehmung. Bevor er sich differenzierter als Natur- und auch Geistwesen begreift, fühlt er die Angst davor, sein Leben bedroht zu sehen oder es gar zu verlieren. Die Angst, sein Leben zu verlieren, ist ihm Motivation zu einer totalen Lebenssorge. „Der Modus seines Seins ist Erhaltung durch Tun“ (Jonas).

In anti-vitalistischem Sinne stellt Schlitt gegen Schweitzer klar, daß das Leben nicht ein höchster Wert sei, sondern nur die sittliche Existenz. Das meint Schweitzer auch, nicht von ungefähr spricht er vom Opfer der Hingabe. Bloß, wenn doch das Leben Voraussetzung einer sittlichen Existenz ist, läßt sich dann beides gedanklich voneinander trennen? Und was bedeutet es für einen einzelnen oder eine Kultur, sittlich zu sein? Im letzten Sinne doch wohl, für den Schutz des Lebens einzutreten. Alle einzelnen sittlichen Anstrengungen dienen letztlich diesem Ziel. Dem Leben ist nicht abzuspochen, daß es auch Selbstzweck ist. Es muß nicht um der sittlichen Existenz willen geopfert werden.

Wenn Andreas Rössler ferner kritisch meint, es könne auch „hier und dort ein Todestrieb dominieren“ (15), mag das für den einen oder anderen Spezialfall, eben „hier und dort“ gelten, sicher nicht im allgemeinen. Nicht selten steht sogar ein Todeswunsch im Dienste einer sich selbst aufopfernden Lebensbejahung, nämlich der Bejahung des Lebens anderer. Gegenbeispiele haben sicher nicht genügend Gewicht, um die fundamentale Tatsache eines allgemeinen Lebenstriebes zu relativieren. Schweitzer „packt“ den Menschen zunächst bei einer Tatsache, die er nicht abstreiten kann: er will leben. Der erste Teil von Schweitzers Tatsachenbeschreibung enthält also eine unmittelbare Erfahrung.

Der zweite Teil nimmt nun einen ebensolchen Lebenswillen auch bei Tieren wahr. Mit der Präposition „inmitten“ bestimmt Schweitzer die Tierwelt als Mitwelt (nicht als Um-welt) des Menschen. Von daher verbietet sich, Tiere als „Sachen“ zu definieren (§ 90 des Bürgerlichen Gesetzbuches vor der Novellierung). Tiere sind Mitgeschöpfe. Der unvoreingenommene Mensch kommt nicht umhin festzustellen, daß Tiere ihm sehr ähnlich sind, wenn es um den Willen zu leben geht. Schweitzer spricht dabei von „Analogie“. Er verstand sicher nur zu gut, was der philosophische Anwalt der Tiere, Arthur Schopenhauer, meinte, als er die Implikationen der Sprache aufdeckte, die „für das Essen, Trinken,

Schwangersein, Gebären, Sterben und den Leichnam der Tiere ganz eigene Worte hat, um nicht die gebrauchten zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken" (16). Beide Denker widersetzen sich einer Betrachtungsweise, die den Menschen aus dem natürlichen Sein aussondert, ihn die Natur vollständig transzendieren läßt; sie ziehen ihn herunter aus der klaren Luft seiner Kultiviertheit in den Dunst des triebhaften Überlebenwollens. Und da unten ist der Mensch eine Gattung unter vielen, die alle leben wollen.

Der Ausgangspunkt von Schweitzers Ethik ist eine „nicht widerlegbare Tatsache ... Jedermann muß diesen geheimnisvollen Lebenswillen anerkennen" (17). Hochgradige Empirizität impliziert Kritik an einem philosophischen Denken, das abstrakt und unelementar ist. So nämlich sieht Schweitzer einen großen Teil der europäischen Philosophen, die sich mit allem Möglichen beschäftigen, aber „den Menschen nicht zu stetigem Nachdenken über sich selbst und die Welt anhalten". Im besonderen ist René Descartes gemeint. Dessen Philosophie kreist um ein erkenntnistheoretisches Problem. Der berühmte Satz „ich denke, also bin ich", ist hochgradig abstrakt, weil er nicht auf Erfahrung zurückgeht - Descartes mißtraute den Sinnen uneingeschränkt. Er ist „Denksport". Als solcher interessiert er den gewöhnlichen Menschen nicht. Sein Problem ist es nicht, sein Sein mit letzter Zweifellosigkeit, klar und deutlich zu beweisen. Er geht schlicht davon aus, daß er ist. „Ich bin Leben, das leben will" - ist das dann aber nicht eine Selbstverständlichkeit, eine Banalität? Das weiß doch jeder!? In Wirklichkeit wissen Menschen das so, wie sie tausendfach etwas über Zusammenhänge in der Welt wissen - unbetroffen, es zur Kenntnis nehmend wie eine Information, lediglich mit dem Verstand aufnehmend, nicht aber mit dem „Gemüt". Menschen wissen von ihrem Lebens-Willen ebenso, wie sie wissen können, wenn sie von sich selbst, von ihren Gefühlen, entfremdet sind, wenn sie die Angst vor dem Tod genauso verdrängen wie das Bedürfnis nach authentischem, bewußtem Leben. Dorothee Sölle sieht den Grund dafür in der Zweckrationalität einer kapitalistischen Leistungsgesellschaft. Es sei dazu gekommen, daß „unsere ganze Erziehung einen auf Selbstverleugnung, auf Verschweigen der tiefsten und wichtigsten Erfahrungen fixiert, so daß unsere Scham, über uns selbst zu sprechen, wie etwas Natürliches erscheint". (18) Menschen „funktionieren" so, wie es erwartet wird, ohne groß nach sich selbst zu fragen. Jeder weiß, daß nur Selbst-„beherrschung" sozial honoriert wird. So ist dann der normale Zustand der „der Entfremdung, des Schlafens, des Nicht-bewußt-Seins, des Nicht-bei-Sinnen-Seins" (Laing).

Schweitzer kannte solche Scham und Entfremdung nicht. Für ihn war sein Satz Ausdruck und Summe tiefster Emotionen. Er spiegelt wider „Sehnsucht" nach Weiterleben, „Lust" zu leben und „Angst" davor, sein Leben zu verlieren. In anderes Leben fühlt Schweitzer sich ein und empfindet es als „heilig", spürt in sich eine „Scheu", solches Leben zu schädigen (K 2, 330). Unmittelbarer und herausfordernder kann der Ursprung philosophischen Denkens kaum sein. Sein Denken setzt an bei „Urerlebnissen, die nicht erst noch bewiesen werden müssen, wie Ehrfurcht, Liebe, Mitleid ..." (Baur). Mit Schweitzer selbst gesagt: „Das Leben, gewiß, ist das Allgemeinste und doch so unmittelbar Bestimmte." Weil es vom Leben ausgeht, hat sein Denken solche Kraft.

Descartes war Kopf, Schweitzer ist zunächst Herz und Sinn. Daher kommt es, daß sich beim Lesen seiner Schriften dieselbe Reaktion einstellen kann wie beim Hören der elementaren Gleichnisse Jesu: „Ja, so ist es!" spricht es in mir. Augenblicklich ist jede Distanz überwunden, werden die Botschaft des Sprechers und mein Hören eins - Kommunikation verwandter Seelen.

4. Das „Grundprinzip des Sittlichen“

Auf diesem Fundament von Erfahrung formuliert sich Schweitzer nun sein weltweit populäres Grundprinzip des Sittlichen: Ehrfurcht vor dem Leben. Er gewinnt es nicht als stringentes Ergebnis seines Nachdenkens. Ganz im Gegenteil, das konzentrierte Nachdenken verstellt erst einmal den Durchbruch zur letzten Klarheit. Die Formel „offenbart“ sich ihm, als er nach einer längeren Bootsfahrt in Afrika „geistesabwesend“ beobachtete, wie das Boot durch eine Herde Nilpferde hindurchgleitet. „Urplötzlich, nicht geahnt, nicht gesucht, stand das ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ vor mir“, beschreibt er seinen „Wachtraum“, seine „höhere Offenbarung“ (ALD 118). Als der Kopf zu schlafen beginnt, erwacht das Herz; es feiert die kosmische Harmonie, die Solidarität von Mensch und Tier in der prachtvollen Natur am Ogowe.

Aus den Briefen Schweitzers geht hervor, daß er die Nilpferde um Lambarene herum besonders aufmerksam beobachtet hatte (B 39, 42, 182, 342). Mit bestimmten Individuen verband ihn eine „Tierfreundschaft“. Er bewunderte an ihnen die Kraft und ihren eigenen Willen. Jedesmal wenn er ihnen zu nahe kam und sie „zornig brüllten“, fühlte er sich als „Störenfried“, der unerlaubterweise in einen fremden Lebensraum eingedrungen war. Sein Eindringen muß er als Akt der Gewalt verstanden haben, denn er wußte, daß Nilpferde, „wenn man nichts gegen sie unternimmt“, durchaus menschenfreundlich sind. Schweitzers Gesinnung entspricht einem Zug, den man auch in indianischer Naturverehrung findet. Ein Eingriff in den heiligen Raum der Natur ist nur in Demut und mit der Bitte um Vergebung möglich.

Das Erleben der Nilpferde spielt also eine große Rolle für seine Intuition. Hans-Joachim Werner hat über die konkreten Umstände der Entdeckung der Formel durch Schweitzer wichtige Gedanken geäußert: „Man kann ohne weiteres annehmen, daß eine so elementare Norm auch im Rahmen rein theoretischen Philosophierens hätte formuliert werden können. Wenn man den Bericht Schweitzers aus einer theoretischen Perspektive betrachtet, fragt man sich unwillkürlich, was an der Auffindung des Prinzips der Ehrfurcht vor dem Leben eigentlich so schwierig war. Die Antwort kann nur darin liegen, daß dieses Prinzip überhaupt nur dann sinnvoll sein kann, wenn die konkrete Anschaulichkeit, das direkte Angesprochenwerden durch die Wirklichkeit selbst hinzukommt.“ (19) Gerade dieser Aspekt der Korrelation von Erleben und Denken ist das Markenzeichen der Philosophie Schweitzers. Nicht oft ist es so, daß ein Ethiker eine persönliche Erfahrung, ein Schlüsselerlebnis beispielsweise ausdrücklich verwertet - er setzte sich dem Vorwurf des Subjektivismus aus. Neben Schweitzer denke ich an den New Age-Philosophen Fritjof Capra. Meditierend sitzt er am Strand und schaut das universale Sein als einen kosmischen Tanz aller Elemente der Wirklichkeit. (20) Bei beiden ist das Philosophieren aus Betroffenheit, aus innerlicher Nötigung spürbar. Beide haben auf diese Weise Zugang zu einer tiefen Naturerfahrung, und so geht es ihnen um „tiefe Ökologie“ (Capra).

Zur näheren Erläuterung seiner Norm führt Schweitzer an, daß sie denknötwendig, absolut und vollständig ist.

Denknötwendig ist seine Ethik, weil sie unvoreingenommen ist und weil sie ihre Schlüsse zwangsläufig zieht. Die Ausgangs-Prämisse ist die Erfahrung, daß das Leben um ihn her genauso leben will wie er selbst; unausweichlich folgt für Schweitzer daraus, daß er es genauso zu achten hat wie sein eigenes. Voraussetzung für diese Folgerung ist also, daß

die bezeichnete Erfahrung „das Fremdsein zwischen uns und den anderen Wesen aufhebt“ (SP 129).

Schweitzer geht vom ethischen Grundsatz der Gleichheit aus: Gleichen gilt Gleiches. Zunächst definiert er das Tier nicht durch Unterscheidung vom, sondern durch seine Gemeinsamkeit mit dem Menschen. Es hat einen Lebenswillen wie der Mensch, und es leidet wie der Mensch, wenn ihm dieser streitig gemacht wird. Denkt man ethisch, das heißt: nicht willkürlich, sondern von allgemeingültigen Grundsätzen her, dann gelten bei gleichen Interessen gleiche Rechte. Somit hat das Tier ein Recht darauf, daß sein Leben geschützt und daß ihm kein Leiden zugefügt wird.

Dieser bio- und pathozentrische Standpunkt wird von anthropozentrischen Ethikern bestritten. Weil das Tier ohne Bewußtsein lebt und leidet, kann es mit dem Menschen nicht verglichen werden; zudem kann nur eine Person, die um ihre Interessen weiß, Rechte beanspruchen.

Bei dieser Argumentation scheint vorausgesetzt zu sein, was zu beweisen ist. Das Person-sein des Menschen wird als Maßstab vorausgesetzt, und alle anderen Lebensformen werden daran gemessen. Es verwundert nicht, daß bei diesem Verfahren Tiere schlecht abschneiden. Dieses Verfahren ist nicht objektiv, sondern artegoistisch. Es verschleiern, daß hier ein ethisches Prinzip nur dadurch in Kraft gesetzt wird, weil der, dem es zugute kommt, der Stärkere ist und seine Übermacht einsetzt. Der Stärkere übt Gewalt aus, indem er sich das Recht zu definieren einfach nimmt.

Wenn Schweitzer von „Denknotwendigkeit“ spricht, meint er weniger einen logischen Sachverhalt als die Beschreibung einer inneren Verfassung: „Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben“ (K 2, 331). Er wendet sich dagegen, den fraglos akzeptierten Egoismus der Gattung Mensch allem ethischen Denken als Prämisse vorzugeben. Ohne eine mystische Gleichheitserfahrung kann Ethik nur anthropozentrisch sein.

Überhaupt meint Schweitzer, wenn er von Erkennen oder Denken spricht, eine meditierende Bewußtseinsbewegung. Die Subjekt-Objekt-Spaltung zwischen ihm und dem anderen Leben ist überwunden, er nimmt teil am anderen. Im Gegensatz dazu steht ein Erkennen als Beherrschen. „Erkenntnis ist ein Liebesakt, kein Herrschaftsakt“ (Jürgen Moltmann). Solche Erkenntnis ist nach Schweitzer tiefste Frömmigkeit.

„Konsequent“ und „wahrhaftig“ (CuW 87) ist solches Erkennen nach Schweitzer, weil es dem anderen Leben gleiche Rechte wie dem eigenen zubilligt. Anders zu verfahren sei willkürlich und damit unethisch. Absolut ist diese Ethik, weil sie das Wesen des Guten unabhängig von jedem Zweckgedanken bestimmt: „Gut ist, Leben zu erhalten, Leben fördern, Leben auf seinen höchsten Wert bringen; böse ist, Leben vernichten, Leben schädigen, Leben in seiner Entwicklung hemmen“ (K 2, 331). Schweitzer widerspricht damit einer utilitaristischen Ethik, die jeweils das Nützliche, das, wodurch ich mein jeweiliges Glück erlange, als das Gute ausgibt. Demnach ist ethisches Verhalten nicht an sich bestimmbar, sondern nur als geeignetes oder ungeeignetes Mittel auf den jeweiligen Zweck hin. Schweitzer kritisiert solche Ethik, weil sie das Wesen des Ethischen verdunkelt und dem größten Feind der Sittlichkeit, der Abstumpfung, Tor und Tür öffnet. (K 2, 330) Keine Frage ist es, daß jede Ethik eine Abwägung der Folgen einer Handlung vorzunehmen und zu berücksichtigen hat. Zum Problem wird der Utilitarismus aber dann, wenn er dem Gewissen

keine absolute Orientierung - wie ist immer und überall zu handeln oder nicht zu handeln - geben kann. Auch eine verbrecherische Handlung kann dann noch als gut ausgegeben werden, wenn sie einen guten Zweck verfolgt.

Schweitzer geht es um die Schärfung der Gewissen. Handeln, das auf einen guten Zweck gerichtet ist, aber nicht aus einem guten Willen stammt, ist für ihn unethisches Handeln. Es kann die Kultur vor der Inhumanität nicht schützen. Es geht ihm wesentlich um den kategorischen Imperativ der wahrhaftigen Gesinnung und erst in zweiter Linie um den hypothetischen des Erfolges.

Als letztes soll nun auf den Aspekt der „Vollständigkeit“ von Schweitzers Norm (CuW 87) eingegangen werden. Aus dem Erleben eines universalen Willens zum Leben kommt er dazu, in seiner Ethik auch den Tierschutz zu berücksichtigen.

5. Ethik und Tierschutz - der Einfluß Asiens auf Schweitzer

Geht es heute um das Thema Christentum und Tierschutz, dann fehlen die Namen Franz von Assisi und Albert Schweitzer nicht, oft werden sie auch in einem Atemzug genannt (Eugen Drewermann, Ebermut Rudolph [„Kemptener Kinderweihnacht mit kleinen Tieren“]). Sie gehören zu den wenigen bekannten Theologen, die ein Herz für Tiere hatten. Die Mehrheitsfraktion in der Theologie aber dachte wie Descartes, der Tiere als seelenlose Apparate verstand. Ihm ging es darum, die Unsterblichkeit der Seele nachzuweisen (weil sich nur so tugendhaftes Handeln begründen ließe: der Mensch werde eben vor seinem letzten Richter stehen). Er tat dies im Vergleich mit den Tieren. Je mehr er die menschliche Seele von der tierischen „Seele“ unterscheiden zu können meinte, desto begründeter ließ sich für Descartes die menschliche als direkt und bewußt von Gott erschaffen qualifizieren, während tierische Innerlichkeit als bloßer vernunftloser und sprachloser Naturinstinkt disqualifiziert werden konnte. So kommt er dazu, beispielsweise die durch Laute geäußerten Empfindungen von Tieren mit den Geräuschen, die Maschinen machen, zu vergleichen. (21) Selbst einem Mystiker wie Meister Eckhart fällt zu Tieren nichts anderes ein als Wollüstigkeit und Vernunftlosigkeit. Jonas faßt die ethischen Ansätze im Westen zusammen: „Alle traditionelle Ethik ist anthropozentrisch.“ (22)

Begründet ist diese Einheitsfront wohl auch mit dem Anthropozentrismus der ethischen Verkündigung Jesu. (23) Nach Schweitzer betrifft aber das fünfte Gebot auch die Tiere: Er erzählt aus seiner Jugendzeit, daß ihn ein Freund mitnahm, Vögel mit der Schleuder zu schießen. Von vornherein hatte er eine starke Abneigung dagegen, als aber die Kirchenglocken läuteten, wußte er augenblicklich, was nicht sein dürfte: „Du sollst nicht töten!“ Er verscheuchte die Vögel und lief davon. „Seine innerste Überzeugung“ gab ihm die Kraft, sich der üblichen Gedanken- und Gefühllosigkeit zu widersetzen (in: Rundbriefe 68/1968, S. 18). Mit dieser Interpretation des fünften Gebotes steht Schweitzer nahezu alleine da in der abendländischen Theologie. Biblisch kann er auch nicht argumentieren - historisch-kritische Exegeten würden richtigstellen, daß es hierbei nur um den Menschen geht. So kommt es, daß Schweitzer zu einer eigenwilligen, freien Hermeneutik „im Geiste“ gezwungen ist, die ihren Ausgang nicht in der historisch-kritischen Forschung, sondern in unmittelbarer Erfahrung hat. Das Mitgefühl mit allem Leben, das leben will, ist sein Ausgangspunkt. Zu gerne bezieht er sich dabei auf Schopenhauer, der aus seiner Erkenntnis

naturhafter Zusammenhänge zwischen Menschen und Tieren die Folgerung zog, daß Mitgefühl und Menschlichkeit auch gegenüber Tieren zu erbringen sei.

Das Mitgefühl und die sich aus ihm ergebende Hingabe an anderes Leben stellt für Schweitzer das höchstentwickelte Stadium in der Geschichte des menschlichen Denkens und Fühlens dar (vgl. PE). Das Denken hat demnach historisch seinen Ausgang bei vorjesuanischer kasuistischer Gesetzeslehre genommen. Es hat sich höherentwickelt zur Gesinnungsethik Jesu. In der Zeit der Aufklärung dann wurde anerkannt, daß das Liebesgebot Jesu auch von der Vernunft gefordert wird. Der letzte Erkenntnisschritt ist die Einsicht, daß konsequente und wahrhaftige Vernunft eine Erweiterung der Ethik auch auf die Tiere erfordert („Die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben ist eine Spätblüte eines Astes der Lehre unseres Herrn Jesu von der Liebe.“ [B 300]) Jesus hat zu einer Verinnerlichung der Ethik beigetragen, er hat gelehrt, den anderen nicht um des Gesetzesgehorsams willen zu lieben, sondern aus innerster Überzeugung. Damit hat er die Ethik vertieft. Eine vertiefte Ethik aber wird sich zwangsläufig entgrenzen. Ihr Mitgefühl, ihre Menschlichkeit wird nicht vor dem Tier halt machen und es weiter gedankenlos und brutal mißhandeln. Jesus hat also den ersten Impuls zu einer Entwicklung gegeben, die zwangsläufig zu einer grenzenlosen Verantwortung wird. Es stellt sich nun die Frage, durch wen Schweitzer inspiriert wurde, wenn nicht durch die christliche Tradition? Er verrät es in seiner ersten Predigt über die Ehrfurcht: „Überall, wo du Leben siehst - das bist du!“ Das bist du, in der heiligen Sprache Indiens, dem Sanskrit, heißt es: tat tvam asi (vgl. WID, 26). Das ist „die große Formel“ (24), die in indischen Religionen die Identität des eigenen menschlichen Selbst mit allem Leben - auch dem nicht-menschlichen - beschreibt. Weil auch das Tier in seinem Wesen göttlicher Atman ist (das ist die individuelle „Seele“, die eine Einheit mit dem universalen göttlichen Sein Brahman bildet), ist der Mensch eins mit dem Tier, ist überhaupt alles in seinem Wesen eins und von göttlicher Art. Nur der Unwissende erkennt hinter der phänomenalen Vielheit der Wirklichkeit nicht die substantielle Einheit.

Die Gleichartigkeit alles „Seelischen“ ist von grundlegender Bedeutung für die Vorstellung von der Seelenwanderung. Kern aller Lebewesen (Menschen, Tiere und Pflanzen) ist ein Gleiches, eben der Atman. Dieser durchwandert mittels zahlreicher Tode und Wiedergeburt verschiedene Körper (jiva) - der Mensch kann so zum Tier werden, wie auch umgekehrt - und strebt die Erlösung an, nicht mehr wiedergeboren zu werden. Die Lebewesen sind also alle gleichermaßen unterwegs zur Erlösung. Die Mythen um die heilige Stadt Benares drücken die Gleichheit der Lebewesen aus: „Was immer als Lebewesen gilt - von Gott Brahma bis zu einem Grashalm ... erlangt Befreiung in Benares.“ Für Christen muß eine solche Vorstellung unverständlich sein. Sie glauben, daß Tiere keine Seele haben und deshalb nicht erlösungsbedürftig sind. Aus einem streng personalen Gottesbild folgt, daß Gott eben nur mit seinesgleichen, mit menschlichen Personen kommuniziert. So überrascht es nicht, daß nicht Europa, sondern wohl Indien der Ursprungsort für den Tierschutzgedanken ist (Gotthard M. Teutsch).

Auf Schopenhauer und auch Schweitzer ging eine starke Anziehung von der indischen, monistischen Seinslehre aus; ebenso auch von dem damit im Zusammenhang stehenden zentralen ethischen Begriff „ahimsa“ (Nichttöten, Gewaltlosigkeit). Durch Töten wird das Opfer bei seinem Streben nach Erlösung behindert; ferner wird gedacht, daß es möglich ist, daß ein Verwandter in dem Tier, das man töten will, wiedergeboren wurde - aber wer will schon einen Verwandten töten? Man selbst hofft ja auch darauf, als wiedergeborenes Tier nicht einfach totgeschlagen zu werden. Letztlich bedeutet Töten Gewalt gegen sich selbst; der einzelne weiß um seine Identität mit allem, alles Leid anderer wird auch ihm angetan.

Zur Einsicht in die Notwendigkeit von ahimsa gelangt ein Mensch durch Liebe, die das eigene Leben im fremden weiß. In der Lehre Buddhas heißt es: „Alle Wesen fürchten sich vor der Qual, alle fürchten sich vor dem Tod; vergleiche die anderen mit dir selbst ... allen ist ihr Leben lieb“. Konsequenter lautet das erste „Gebot“: „Ich gelobe abzustehen vom Töten.“ Peter Gerlitz weist darauf hin, daß es sich im Unterschied zum Dekalog nicht um einen Imperativ handele, sondern um eine freiwillige Selbstverpflichtung, die aus eigener Einsicht sei. Die Selbstverpflichtung sei eben nicht Befehl eines vollkommenen Gottes an unvollkommene Menschen, sondern Ausdruck der vollkommenen Schau der Wahrheit. (25) Ahimsa ist für den Buddhisten der erste große Schritt, sich in seiner Selbstbezogenheit zu überwinden, weil er nicht länger gedankenlos auf Kosten anderer lebt.

Schweitzer weicht mit seinem Denken also gezwungenermaßen in fremde Traditionen aus (WID 64). In völliger Freiheit und Ungebundenheit bricht er aus der anthropozentrischen Enge des Abendlandes auf in die Weite morgenländischer All-Liebe. Ökologische Ethiker folgen ihm darin. Wer von ihnen (s. S. 2) Schweitzer umfassend rezipiert, hat auch ein fundamentales Interesse an asiatischer und indianischer Religion. Von der Ethik, nicht mehr von der Dogmatik her scheint sich für sie zunächst die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen neu zu stellen. Ein Absolutheitsanspruch des Christentums kommt dabei nicht mehr vor. Der Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski sieht Schweitzers Aktualität in seiner Tendenz zur Formulierung einer ethischen Universalreligion (26) (Schweitzer: „Die Zeit einer Weltphilosophie ist gekommen ... Meditation und Tätigkeit miteinander werden die Menschheit auf den rechten Weg bringen.“). Es wird wohl für die Kirchen ein neues Lernfeld werden, sich nicht länger als Belehrende der „Heiden“ zu verstehen, sondern als Partner im Dialog. Ist nicht gerade an ahimsa zu erkennen, daß Gott seine Wahrheit zu allen Zeiten und an allen Orten „ausgesamt“ hat (Justin: *logos spermaticos*)? Ist den „Heiden“ die göttliche Weisheit vielleicht auch ohne die christliche Offenbarung in ihrer religiösen Natur gegeben (Röm. 2,14)?

Schweitzer allerdings führt einen kritischen Dialog mit dem Osten. Er weiß aus der Literatur - er war selbst nie in Indien - daß die Wirklichkeit hinter dem Ideal der ahimsa zurückbleibt. Und nicht nur das: mitunter wird in den Heiligen Schriften eine egozentrische Gesinnungsethik gelehrt, die sich geradezu gleichgültig gegen die Wirklichkeit der Welt gibt. Schweitzer demonstriert das an der populären Bhagavadgita (CuW 52). Dem Helden Arjuna kommen Skrupel, ob er in der anstehenden Schlacht töten darf. Da erscheint ihm der höchste Gott und erklärt ihm, daß es nur darauf ankäme, in welcher Gesinnung getötet werde, nicht *ob* getötet werde. Alles - Tod und Leben - geschehe sowieso *in* Gott, es gehe nicht um die Folgen der Handlungen, sondern nur um die Hingabe an Gott, und Gott wolle das Töten. Der Gesinnungsethiker Schweitzer wirft hier dem Hinduismus unethisches Denken vor, weil er sich in ein Denken jenseits von Gut und Böse flüchtet und die diesseitigen Konsequenzen der Handlungen nicht mehr ethisch bewertet.

Von buddhistischen und hinduistischen Philosophen wird die „Das bist du“-Lehre als notwendige Ergänzung des Liebesgebotes Jesu gesehen. Paul Deussen, ein deutscher Buddhist, fragt, „Warum sollte ich so (im Sinne des Liebesgebotes, d. Vf.) handeln, da ich als natürlicher Mensch Schmerz und Freude nur in mir selbst, nicht in meinem Nächsten empfinde? Die Bibel gibt hierauf keine Antwort ... In dem Veda aber finden wir die große Formel ‚Das bist du‘ ... Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, weil du dein Nächster bist.“ (27) In der Tat scheint ein Gebot, das Autorität dadurch beansprucht, daß Gott es so will, das den Menschen zum Gehorsam verpflichten will, nicht überzeugend zu sein. Das Neue Testament bietet mystische Texte an, die in diesem Zusammenhang zu entdecken sind. Das Johannes-Evangelium erzählt von dem Einssein von Jesu,

seinem Gott und den Menschen in der Gemeinde (17, 20). Wenn mein Nächster mit Gott eins ist, und wenn ich selbst mit Gott eins bin, dann sind wir beide mit demselben Gott eins, dann sind wir beide eins in Gott, dann bin ich er, und er ist ich.

Daß sich der biblische Schalom auch auf Tiere erstreckt, mag mit interpretatorischem Geschick aus Texten wie Röm. 8, 18-22 (die *ganze* Schöpfung seufzt und erwartet das Heil) oder Kol. 1, 15-17 (der kosmische Christus) herausgelesen werden. Und die erste Schöpfungserzählung muß nicht einseitig auf die Unterwerfung der Natur durch den Menschen hin verstanden werden (Gott segnet auch die Tiere [Gen. 1, 22]). Es gibt für Christen also noch einige (wenige) Texte der Bibel neu zu entdecken. Im Gegensatz zu Schweitzer allerdings ist diese Annäherung an den Tierschutz indirekt, sie geschieht über den „Umweg“ des Glaubens an Gott bzw. die Autorität der Bibel. Schweitzers elementare Philosophie behaftet den Menschen bei dem, was er selbst empfinden kann. Sein Denken ist „eine neue Erscheinungsform des Religiösen, die sich im philosophischen Gewande darstellt. Insofern führt Schweitzer in gewissen Punkten über das Christentum als solches hinaus“ (28) (Rudolf Grabs).

6. Grenzenlose Verantwortung

Schweitzer findet zu einem Begriff der Verantwortung, der Mensch, Tier und auch Pflanze umfaßt. „Nur die universelle Ethik des Erlebens der ins Grenzenlose gesteigerten Verantwortung gegen alles, was lebt, läßt sich im Denken begründen.“ (ALD 120) Sogar Pflanzen haben nach Schweitzer eine Art Lebenswillen und können empfinden. Überall in der Natur offenbart Gott sich als der unendliche Wille zu leben. Diese Kraft ist dem Menschen unergründbar und unverfügbar, denn er kann nur Totes hervorbringen. (SP 128) Schweitzer „staunt“ über das Rätsel des Lebens, das ständig neue Wesen hervorbringt. Er kann es nur als „heilig“ bezeichnen und fühlt sich in es ein: „Das Wesen des Willens zum Leben ist, daß er sich ausleben will. Er trägt den Drang in sich, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen. Im blühenden Baum, in den Wunderformen der Qualle, im Grashalm, im Kristall: überall strebt er danach, Vollkommenheit, die in ihm angelegt ist, zu erreichen.“ (K 2, 302)

Dieser weite Verantwortungsbegriff und Schweitzers Ablehnung einer Wertethik, die Wertunterschiede der verschiedenen Lebensformen behauptet, hat ihm viel Kritik eingebracht. An Oskar Kraus schreibt er dazu: „Ja, lieber Freund: und wenn ihr mich totschlagt, so erkenne ich keine *objektiv geltenden* Wertunterschiede im Leben an. Jedes Leben ist heilig ... Wertunterschiede machen wir aus subjektiver Notwendigkeit, aber darüber hinaus gelten sie nicht.“ (B 119) Die Praktikabilität der nichtunterscheidenden, grenzenlosen Verantwortung wird immer wieder in Frage gestellt und durch Beispiele ins Absurde geführt (Helmut Groos). Wenn Schweitzer wirklich konsequent wäre, dürfte er auch keine Bakterien töten, heißt es.

Wenn Menschen Bakterien als niedrigste Lebensform einstufen, dann tun sie das aus einem subjektiven Befinden heraus. Nach Schweitzer sind sie sich dessen nur nicht bewußt, sondern meinen, aufgrund einer objektiven Rangordnung zu bewerten. Schweitzer führt als Beispiel für solches falsche Denken an, daß von den Europäern auch Schwarze *objektiv* als niedrige Lebensformen angesehen wurden. Erhebt der Mensch Subjektivität in den Rang von Objektivität, dann denkt er irrtümlich und willkürlich. Notwendig ist ein Denken

nur, das von eigenen Interessen und Voreingenommenheiten absieht. Und das heißt, das allem Leben gleiches Recht zubilligt. Nur dann ist es nicht im Egoismus, sondern in der Wahrhaftigkeit begründet. Schweitzer lehnt einen Pragmatismus ab, der das Faktische als das Gute ausgibt. Er ist Gesinnungsethiker, es geht ihm um eine Ethik, die Menschen zu ethischen Persönlichkeiten anleitet, indem sie ihnen zu verstehen hilft, was absolut gut und was absolut böse ist.

Ohne Frage muß Schweitzer Kompromisse mit der Wirklichkeit schließen; Töten läßt sich nicht immer verhindern. Aber daran scheitert seine Ethik nicht, weil es ihr im wesentlichen um das rechte Denken und Fühlen geht. Nur der gedankenlos tötende Mensch schädigt sich nach Schweitzer in einem unendlichen Maße, der aus Notwendigkeit bewußt tötende Mensch hingegen nicht. Schweitzer folgt hier der indischen Karma-Lehre. Böse Gedanken führen zu einer leidvollen Wiedergeburt, gute Gedanken befreien davon.

Der Unitarier Eberhard Achterberg schreibt über die Ehrfurchtslehre: „Sie ist unbedingt und unerbittlich und stellt den Menschen auch in seinem Verhältnis zu anderen Menschen in eine *theoretische* unbegrenzte Verantwortung. Sie ist keine Norm, der sich der Mensch unterwerfen muß, sondern eine innere Verpflichtung, die den Menschen, jeden einzelnen, in seinem Gewissen bindet.“ Und Rudolf Grabs sagt in gleichem Sinne: Schweitzers Lebenslehre „will vom Geiste her beurteilt und im Geiste erfüllt werden. Sie zeigt eine *Richtung* auf, sie gibt den Weg an. Auch wenn der sportliche Ehrgeiz des Bergsteigers nach dem Gipfel scheitert, ja schon beim Antritt der Bergbesteigung wenig Aussicht auf Erfüllung besteht, so liegt doch in dem Bemühen als solchem ein starker Wert.“ (29) Grabs spricht vom Gipfel und deutet damit im Gleichnis die utopische Komponente in Schweitzers Ethik an. Der Zweck der Utopie liegt nicht in ihrer Verwirklichung, sondern in ihrer Orientierungshilfe. Sie schafft kritisches Bewußtsein dafür, den augenblicklichen Unheilszustand nicht mit dem Heil zu verwechseln.

Aus der Wahrnehmung einer ideellen Dimension darf nun nicht gefolgert werden, daß die reale, die des Verhaltens keine Rolle spielt. Eingriffe in die Natur sind vor dem eigenen Gewissen rechenschaftspflichtig, zynischer Raubbau darf nicht mehr durch ein gutes Gewissen gedeckt sein (Schweitzer: „Das gute Gewissen ist vom Teufel“); wer achtlos handelt, verstrickt sich in Schuld und bedarf der Vergebung (der Ökologe Klaus Meyer-Abich). Schweitzer spricht davon, daß er „grenzenloses Verzeihen“ gegen sich selbst üben muß, weil er schuldig geworden ist.

Im Vorwort zu seinem Buch über die Ursprünge des Neuen Testaments gedenkt Eberhard Nestle der Bäume, die um des Buches willen gefällt werden mußten. Genau diese verantwortliche, bewußte Haltung meint Schweitzer, wenn er von „unegoistisch-schuldig“ und „egoistisch-schuldig“ spricht (K 2, 348). Ob es gut ist, im Zusammenhang von einem notwendigen Eingreifen in die Natur von Schuld zu sprechen, ist fraglich. Müßte ein solches ständiges, weil unumgängliches Schuldigwerden nicht zu einer unendlichen Traurigkeit des Menschen führen? Kann nicht nur dann von Schuld die Rede sein, wenn aus freiem Willen gehandelt wird? Kritisch bemerkt Drewermann zu Schweitzer, daß er die Natur nicht als Gleichgewicht zwischen Leben und Tod versteht und nicht zu einem Weltbild hinfindet, das zu Leben und Tod eine ruhigere Einstellung besitzt. Drewermann meint damit, daß Schweitzer zuviel leidet, daß er sich zu sehr ängstigt, daß er tausend Tode in der Natur mitstirbt, daß er keinen Weg gefunden hat, den Tod auch zu bejahen. (30) (Grabs weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Schweitzer die Todesthematik nicht anspricht.) Wie es für das Abendland seit der Pest im 14. Jahrhundert charakteristisch geworden ist, gilt der Tod als nichts anderes als der „Feind“ des Lebens und wird mit allen

Mitteln bekämpft. Die Mediziner versuchen unablässig, ihn zu „besiegen“. Hier scheint Schweitzer mit dem Westen nicht gebrochen zu haben. Seine Ethik hat dem Tod rigoros den Krieg erklärt.

Und doch hat es einen guten Grund von „egoistisch-schuldig“ zu sprechen. Schweitzer deckt die permanente Gewaltanwendung des Menschen gegen die nicht-menschliche Natur auf. Er weigert sich, diese als selbstverständlich und ethisch gedeckt hinzunehmen. Der Schuldbegriff soll eine voreilige Gewissensberuhigung verhindern.

Schweitzers Ablehnung einer die Gewalt verdeckenden Wertethik ist brandaktuell im Zusammenhang der Euthanasie-Debatte um den australischen Philosophen Peter Singer.

Exkurs: Mit Albert Schweitzer gegen Peter Singers Freigabe des Tötens

In den Chor der Kritiker von Schweitzers Ethik hat sich auch Singer eingereiht. Seine „Praktische Ethik“ baut er auf einer Rangordnung von Werten verschiedener Lebewesen auf. Er nimmt zur Kenntnis, daß Schweitzer eine solche Differenzierung entschieden abgelehnt hat, und ist deshalb bestrebt, Schweitzers Gründe zu widerlegen. Es geht Singer um folgendes: Die hochtechnologische Medizin hat neue Probleme geschaffen. Schwerkranke Menschen leben lange, weil sie am Leben erhalten werden können. Die Folgen sind ein ethischer und ein wirtschaftlicher Notstand. Menschen, die sterben wollen, dürfen nicht sterben, sie sind der Apparate-Medizin ausgeliefert. Hier plädiert Singer aufgrund des freien Willens des Kranken auf aktive Euthanasie. Auch die hohen Kosten spielen bei seinen ethischen Überlegungen offensichtlich eine Rolle. Singer beschreibt einen „aktuellen Fall“ und spricht von „einem Kostenaufwand“ von mehreren tausend Dollar. (31) Der Preis ist ihm zu hoch. Er sagt das zwar nicht, aber es ist zu vermuten, daß dies einer der Gründe seines ethischen Denkens ist. Denn es geht ihm in sozial-utilitaristischem Sinne darum, die Lust der größten Anzahl der Menschen zu vermehren (32) - die Lustmöglichkeiten der vielen Gesunden werden aber durch solche hohen gesellschaftlichen Kosten der relativ wenigen Schwerstkranken vermindert.

Es muß also eine Rangordnung gefunden werden, die den Wert verschiedener Lebensweisen - also auch die der Schwerstkranken - bemeßbar macht und die Tötung von solchen, die keinen oder nur einen geringen Wert haben, legitimiert.

Der Wert des Lebens hängt ihm zufolge davon ab, ob es den Status der Person hat. Kriterien für das „Personsein“ sind Rationalität und Selbstbewußtsein, daran ist das Recht auf Leben gebunden. Singer spricht von der „Heiligkeit des personalen Lebens“. (33) Für eine Person gilt, daß sie „die Fähigkeit hat, die eigene Zukunft ins Auge zu fassen, (diese ist) die notwendige Bedingung für den Besitz eines ernstzunehmenden Rechts auf Leben.“ (34) Die Tiere, menschliche Föten und Schwerbehinderte haben derartige Fähigkeiten nicht, deshalb sind sie gleichwertig bzw. gleich-unwertig.

Aufgrund der Kriterien des Personseins entwirft Singer also eine Rangordnung, die seiner Meinung nach „unparteiisch“ ist und einen „neutralen Grund“ hat. Durch ein denkerisches Experiment will er seine Objektivität unter Beweis stellen: „Stelle dir vor, ich hätte die eigentümliche Fähigkeit, mich in ein Tier zu verwandeln ... Und ich könnte in einen ... Zustand eintreten, in dem ich mich genau erinnere, wie es war, ein Pferd, und wie es war,

ein Mensch zu sein. In diesem ... Zustand könnte ich dann Pferde-Existenz mit Menschen-Existenz vergleichen.“ (35) Daran knüpft Singer seine Gewißheit an: Könnte er sich für sein nächstes Leben eine Existenz wählen, er nähme die mit dem „größeren Grad von Selbstbewußtsein und Rationalität“, also die menschliche. Und wenn man das Experiment auf geistig Behinderte ausdehnte, dann nähme er natürlich die vollmenschliche. Bewiesen sei nun nach Singer, daß sich „unparteiisch“ feststellen lasse, es gebe Lebewesen mit und ohne Wert. Was zu diesem Experiment zu sagen ist, stelle ich zurück. Zunächst soll es darum gehen, zu fragen, wie Schweitzer im einzelnen zu einer Werthierarchie steht.

Im Brief an Kraus schreibt er, daß er „keine objektiv geltenden Wertunterschiede im Leben“ anerkennt (B 119). Schweitzer formuliert hier einen massiven Widerspruch gegen ein Denken, wie es Singer vertritt. Dieser wird an den erkenntnistheoretischen Begriffen subjektiv und objektiv festgemacht. Singer hatte behauptet, objektiv - also unparteiisch - über den Wert von Leben urteilen zu können; mit Schweitzer aber muß ihm Pseudoobjektivität, verkappte Subjektivität vorgehalten werden. Nach seinem Bild vom vollkommenen Leben - Leben also, das selbstbewußt und rational ist - stuft Singer die unterschiedlichen Lebewesen in höhere und niedrigere ein. Singers Gewißheit um seine Objektivität geht sogar so weit, daß er meint, sich in eine Pferde-Existenz einfühlen zu können; und ebenso objektiv sieht er - Singer, der Mensch - seine Wahl für die Menschen - und gegen die Pferde-Existenz an. Das einzige, was sein denkerisches Experiment „beweist“, ist die Unfähigkeit, seine menschliche Voreingenommenheit zu erkennen.

Claus Günzler hat Schweitzers Abneigung gegen solche Vorgehensweisen auf den Punkt gebracht: „Schweitzers Absage an Wertrangordnungen ... darf verstanden werden ... als Konsequenz der Einsicht, daß es keine begrifflich zwingende Begründung solcher Rangordnung gibt. Was sich aber nicht plausibel begründen läßt, trägt eo ipso die Gefahr willkürlicher Anwendungen in sich.“ (36) Gegen diese Gefahr gibt es nach Schweitzer nur ein Mittel: das Leben an sich als heilig anzuerkennen. Verzichtet der Mensch auf sein Definitionsprivileg - er legt fest, was einen Wert hat - gewinnt er tatsächlich einen unparteiischen Standpunkt. Das Leben erscheint ihm als wunderbares Geheimnis, er „staunt“ über das Rätsel dieses Lebens. Überall nimmt er „Willen zum Leben“ wahr, auch dort, wo die Natur kein Bewußtsein hat und stumm bleibt. Das Ganze der Schöpfung strebt auf ein dem Menschen unbekanntes Ziel zu; jedes einzelne hat dabei seinen Zweck, seinen Eigenwert. Und alles Leben in seinen mannigfachen Gestaltungen ist Schöpfung Gottes. Der von aller Selbstgerechtigkeit freie Mensch erlebt in sich selbst Ehrfurcht vor dem Leben; die Unterscheidung lebenswert und lebensunwert verbietet sich ihm. Daß der Behinderte wie das Tier ein Recht auf Leben hat, ist für ihn keine Frage mehr.

Schweitzer wagt eine absolute Ethik, er schließt nicht von vornherein Kompromisse mit der Wirklichkeit. Gut ist - in aller Rigorosität - Leben zu erhalten; Leben zu vernichten, ist böse. Natürlich weiß Schweitzer, daß der Mensch gar nicht leben kann, ohne zu töten. Er tötet Tiere notwendigerweise, um selbst zu überleben. Vom heutigen ethischen Notstand der Apparate-Medizin her wird sogar über Euthanasie nachgedacht werden müssen: Töten kann im Einzelfall im Interesse des Schwerstkranken sein. Aber alle diese Fälle, in denen getötet wird, sind individuelle Konfliktsituationen, die nicht aufgrund einer kasuistischen Vorformulierung ein für alle Mal reglementiert werden können. Das Gewissen dessen, der töten muß, ist in jedem Fall „objektiv ungedeckt“ (Hermann Josef Meyer) und kann sich von seiner Verantwortung und von seiner Schuld nicht entlasten. Das heißt dann, „das existentiell Gerechtfertigte wird als solches nicht zum sittlich Guten, es liefert

keinen Grund für ein gutes Gewissen, sondern fordert ein feinfühliges Bewußtsein im Hinblick auf den Konflikt, in dem ich unentrinnbar stehe“ (Günzler).

Am Beispiel von Singers Ethik läßt sich aufzeigen, was Schweitzer verhindern will. Es geht ihm zunächst um eine tiefe Erfahrung der Identität mit anderem Leben und um ein in dieser Erfahrung miterlebtes Verantwortungsgefühl. Umsetzung in Praktikabilität ist nicht sein primäres Anliegen. Er denkt ganz wie Schopenhauer: „Grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist ... wird keinem wehe tun ...“ Schweitzer geht es ganz um den Enthusiasmus ethischer Mystik.

7. Ethische Willensmystik

Der Begriff des Denkens spielt in Schweitzers Philosophie eine große Rolle. Einmal wird er in einem negativen Sinne gebraucht als Denken aus Distanz des Denkenden zu seinem Gegenstand. Zum anderen hat er eine uneingeschränkt positive Bedeutung. Er meint dann ein „Denken“ aus Erleben und Intuition: „Das zum Erleben werdende Erkennen läßt mich gegenüber der Welt nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf“ (K 2, 330). Der Erkennende ist dabei nicht Aktiver, sondern Empfangender, denn „das Sein denkt in ihm“.

Östliche Philosophen kritisieren das westliche Denken, weil es die Dinge objektiviert, sie äußerlich betrachtet. Demgegenüber meint der Osten, daß „die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, nicht im Denken liegt, sondern im Akt, im Erleben, im Einssein. (37) Der Grund ist, daß das Denken der aristotelischen (= westlichen) Logik Gegensätze konstruiert (der Satz vom Widerspruch: a ist ungleich - a) und diese nicht als in einer höheren geistigen Ordnung sich in Harmonie befindlich erkennt. Der Gegensatz besteht also lediglich im Denken, nicht in den Dingen selbst. Nach Fromm verlief der Hauptstrom des westlichen Denkens in diese Richtung.

Im Gegensatz zu einem Erkennen, das die Dinge nur von außen erfaßt, leistet der Wille das nach Schweitzer von innen (K 2, 90). Der fühlende Mensch erlebt sich als Lebenswillen, wie er sich auch in die Lebenswillen anderer einfühlt und sich mit ihnen eins weiß. Er kann sich in sie einfühlen, weil Lebewesen ihm gleich sind, sie sind Wille. Dieses Einheitserleben entspricht nach Schweitzer dem natürlichen Empfinden des Menschen.

Der sich seiner selbst bewußte Wille findet sich also in allen Lebewesen wieder. Wird er denkend, erkennt er einen universalen Willen zum Leben. Daraus folgt nun: Wenn im Willen die Totalität des Seins besteht - alles Sein ist eben Wille - dann kann Gott nur der universale Wille selbst sein. Das bedeutet dann, daß das Erleben des eigenen Willens im universalen eine Gotteserfahrung ist, es ist mystisches Einssein von Gott und Mensch.

Nur im ethischen Menschen ist der Wille mit sich selbst nicht entzweit, das heißt nur im Menschen will er nicht auf Kosten anderen Lebens leben. Wird er im Menschen denkend, entfaltet er seine höchste Kraft, er steht dann ganz in der Selbstverpflichtung, Leben zu erhalten, ist als solcher dann guter Wille. Von diesem guten Willen her schließt Schweitzer auf Gott als ethische Persönlichkeit (vgl. K 2, 90).

Diese Art von Gotteserkenntnis läßt sich theologisch ausdrücken: Schweitzer erkennt den Menschen nicht von Gott, von seiner Offenbarung her wie die Wort-Gottes-Theologie (deduktiv), sondern er erkennt Gott von der Natur und der Erfahrung des Menschen her wie die natürliche Theologie (induktiv). Das bedeutet, daß Schweitzer auf die Vorstellung der Transzendenz Gottes verzichtet; Gott ist der Welt immanent und wird als solcher vom Menschen in seinem guten Willen erfahren, wird im guten Willen eins mit dem Menschen. Das ist ethische Mystik. Da Jesus ein Mensch solchen guten Willens und der Hingabe war, wird der Mensch in der humanitären Gesinnung und Tat auch eins mit ihm.

Ulrich Neuenschwander spricht die ontologische Voraussetzung von Schweitzers Denken an: „Gewiß ist diese Schau (daß die Vernunft in Mystik endet, d. Vf.) nur möglich von jenem idealistischen Ansatz aus, der zwischen dem unendlichen Willen zum Leben, also dem göttlichen Seinsgrund, und dem endlichen Willen zum Leben keinen absoluten qualitativen Unterschied sieht.“ (38) Damit stieß Schweitzer auf schärfste Ablehnung. Für die Wort-Gottes-Theologen gibt es keine analogia entis; zwischen Natur und Übernatur, zwischen Gott und Mensch besteht radikale Diskontinuität. Analogia entis zu denken ist Häresie, weil sie aus der Theologie Anthropologie, weil sie aus Gott einen Menschen macht. Der wahre Gott aber sei das totale Nein über den Menschen.

Die geringe Rezeption Schweitzers auf evangelischer Seite hat also wohl mit seiner natürlichen Ethik bzw. Theologie zu tun. Seit der Wort-Gottes-Theologie ist ja nicht nur die analogia entis diskreditiert worden, sondern genauso jede Erfahrungstheologie. In seiner Ethik-Vorlesung ging Karl Barth dementsprechend scharf ins Gericht mit seinem Antipoden: „Und es hat sich Schweitzer die letzte eigentliche Kraft seiner Argumentation selbst entzogen, indem auch er auf die Begründung des Gebotes dieser Ehrfurcht durch den Gottesgedanken verzichtet, sondern sich auf jenes mystische Erlebnis zurückgezogen und damit seiner ganzen Darlegung etwas biographisch Zufälliges gegeben hat.“ (1928 [39]). Barth meint natürlich den aus der Offenbarung gewonnenen Gottesgedanken. Er sei etwas Objektives und schütze vor zufälliger Subjektivität. Heute stellt es sich so dar, daß gerade diese Offenbarung im Alten und Neuen Testament bei Zeitgenossen keine Autorität haben kann, weil sie etwas Zufälliges, Historisches ist. Sich auf sie zu berufen, ist eine subjektive Entscheidung. Mehr Vertrauen genießen hingegen Lehren, die durch entsprechenden Lebenswandel ihrer Repräsentanten, durch die Einheit von Denken und Tun bewahrheitet werden und so zur Autorität werden.

Daß die Wort-Gottes-Theologie in unsere Zeit hineinwirkt, zeigt sich unter anderem auch daran, daß in der evangelischen Theologie der Begriff der Religion keine Rolle spielt. Er ist seit Barth durch den Begriff „Glauben“ ersetzt worden, denn „Religion (als eigenmächtiges Greifen des Menschen nach Gott) ist Unglaube“ (Barth). Aber die Tendenz zu einer Aufwertung der natürlichen Theologie ist erkennbar (Eberhard Jüngel, Christoph Gestrinch). Ihre Universalität wird als wichtig für die Verkündigung angesehen. Wie sollte das eigentliche Offenbarungereignis auch - die partikuläre Lebens- und Todesgeschichte Jesu Christi - Menschen aller Völker nahegebracht werden, wenn nicht durch eine „Übersetzung“ in Aussagen über den Menschen und seine Lebenswirklichkeit?

Zurück zu Schweitzer. Das mystische Erlebnis findet also im Willen statt. Da dieser Wille unaufhörlich nach Selbstvervollkommnung strebt, nach Verwirklichung des Guten, ist Schweitzers Mystik ethisch, sie kann nicht überethisch (jenseits von Gut und Böse) werden. Schweitzer kritisiert gerade an der indischen Mystik, daß sie den Mystiker aus der Welt hinausführe, ihn von den nur weltlichen Kategorien Gut und Böse befreie (WID 32) (diese Einschätzung wird von indischen Philosophen wie Sarvepalli Radhakrishnan

zurückgewiesen). Die ethische Mystik hingegen ist gleichermaßen geistige Einheitserfahrungen wie entsprechendes Handeln aus Hingabe ans Leben. Das ist der entscheidende Punkt: diese Mystik ist ethisch. Ethik ist nicht eine Folgerung, die der Mystiker nachträglich aus seinem Einheitserleben zieht, ist nicht von daher abgeleitet, sondern ist ursprünglich. Der Willensmystiker muß ethisch handeln, er kann aufgrund einer inneren Nötigung nicht anders. Einer Aufforderung durch ein Gesetz bedarf er nicht. Für ihn lautet das fünfte Gebot: Ich werde nicht töten! Denn Töten widerspräche seinem inneren Wesen, er würde sich selbst schädigen. In dieser indikativischen, nicht imperativen Sprachform heißt es bei Moltmann im Zusammenhang der ökologischen Ethik: „Wir werden Gott und Natur nicht trennen, sondern Gott in der Natur und die Natur in Gott wahrnehmen ...“ (40).

Was ist der Gewinn für die ökologische Diskussion? Die Einsicht, daß die Natur dem Menschen nichts anderes bedeuten kann als Bereich seiner Herrschaft, solange er nicht empfindet, daß er selbst Teil der Natur ist. Erst wenn der Mensch den Heiligen Geist in sich selbst wie auch in allem um ihn herum feiert, hat die Ökologie eine Chance. Naturschutz ohne Naturmystik kann doch nur verkappter Menschenschutz sein. Davon gibt die Erklärung von EKD und Deutscher Bischofskonferenz Zeugnis, wenn gefragt wird; „An welchen Normen muß sich der Mensch orientieren, um sich der Verantwortung für das Leben und Überleben der Menschheit (!) und für die Wahrung seines (!) natürlichen Lebensraumes Erde in allem Ernst zu stellen.“ Die Enttäuschung Sigurd Martin Daeckes darüber ist nachvollziehbar: „Solche Aussagen (Kritik am Anthropozentrismus, d. Vf.) stehen in beiden Denkschriften (der genannten und der, der VELKD, d. Vf.) isoliert da. Trotz programmatischer Bedenken, bleibt die anthropozentrische Gesamtschau in den beiden kirchlichen Stellungnahmen durchaus dominierend.“ (41)

Schweitzer geht es nicht nur um den Menschen. Mit ihm läßt sich Naturschutz nicht vom Egoismus des Menschen her, sondern von der Naturliebe her verstehen. „Schweitzers Ethik verdankt sich ... nicht einer modernen Überlebensangst und ist darum auch nicht art-egoistisch motiviert ... Wer sich auf diese Ethik einläßt, entgeht auch der Gefahr, die Sorge um das Lebendige auf das offensichtlich Notwendige und Nützliche zu beschränken, obwohl wir über die ökologische Funktion des unter unserem Aspekt für nutzlos oder schädlich Gehaltene, viel zu wenig wissen“. (42)

Noch einmal zurück zur ethischen Mystik. Sie ist eine personale, weil ich in der unio mystica die Person des Mystikers nicht auflöst. Der Mystiker bleibt sich seines Namens bewußt. Der Grund dafür ist, daß Schweitzers Mystik beim Willen ansetzt. „In uns *unser* Wille irgendwie aus jenem hervorgegangen und in ihm wurzelnd und dennoch *unser* Wille (SP 103).“ Die Person, die ethischer Wille ist, erfährt sich im universalen Willen zum Leben - insofern korrigiert Schweitzer ein einseitiges westliches Verständnis von Person, das als Egozentrismus einer „narzißtischen Selbstfesselung“ gleicht (Hans Waldenfels) - aber als Person unterscheidet sich der Mensch auch vom universalen Willen in der Natur. Der nämlich ist nicht denkend geworden und erhält sich in den einzelnen Lebewesen rücksichtslos auf Kosten anderen Lebens. Der ethische Wille kann das nicht; er ist gute Tat, ist immer bestrebt, dem anderen Leben zu helfen. Schweitzer meint nicht eine „harmonische Mystik, die davon ausgeht, daß das Sein eine große Einheit ist, in der letztlich keine Störung ist ... Die reale Elementarerfahrung ist ihm gerade die praktische Zerspalteneheit des erscheinenden Seins, das, was er die grausige Selbstentzweiung des Willens zum Leben nennt“ (Neuenschwander). Keine Harmonie im Universum also: weltanschaulich ist Schweitzer Pessimist, er denkt nicht im Sinne einer optimistisch-ethischen Deutung

des universalen Seins. Aber er glaubt daran, den Sinn menschlicher Existenz aus dem Lebenswillen herleiten zu können. Insofern denkt er doch holistisch.

Einerseits denkt Schweitzer von der Einheit des Seins im Lebenswillen her, andererseits nimmt er die Zerspaltenheit dieses Willens wahr. Ist für ihn Gott in der Natur oder außerhalb? Ist er Pantheist oder Theist?

8. Zwischen Pantheismus und Theismus

Pantheismus liegt Schweitzer nahe: Gott ist der universale Lebenswille. Als solcher ist er in Menschen, Tieren und Pflanzen gegenwärtig. „Pantheistisch ist jedes lebendige Christentum insoweit, als es alles, was ist, als in dem Urgrund des Seins seiend ansehen muß“ (ALD 155). Der Theismus ist „unlebendig“, weil er Gott und die Natur trennt und der Natur keine Unmittelbarkeit zu Gott zuschreibt. Immer steht der durch das Wort Gottes vermittelte Glaube zwischen Gott und Natur. Allenfalls kann dann die Natur „transparent“ sein für Gott oder ein Gleichnis Gottes. In heutigen schöpfungstheologischen Konzeptionen nehmen diese Begriffe eine Mittelstellung ein zwischen einer absoluten Transzendenz Gottes (Wort-Gottes-Theologie) und einer absoluten Immanenz (die Religionsgemeinschaft der Unitarier beispielsweise). Die Natur ist nicht mit Gott identisch, aber sie weist in ihrer Schönheit etc. über sich hinaus auf Gott hin; Gott kommt in der Natur zur Erscheinung, ohne mit seinem Wesen in sie einzugehen, er bleibt ihr voraus. Transparenz meint also ausdrücklich nicht Evidenz, denn Gott kann in der Schöpfung nur indirekt wahrgenommen werden, da er aller Erfahrung voraus ist (Christian Link). Eine andere Konzeption ist die der „Sakramentalität der Schöpfung“. Durch die Präsenz des Heiligen Geistes verleiht Gott ihr Heiligung. Er geht in sie ein, aber nicht die Schöpfung wird verehrt, sondern der letztlich doch transzendente Gott (Daecke). Der Pantheismus wird abgelehnt, weil er harmonistisch ist - alles ist gut, ist göttlich - und die Schöpfung nicht mehr differenziert wahrnimmt.

Beide Konzeptionen gehen den „Umweg“ über die biblische Offenbarung. Ohne sie ist über die Natur gar nichts zu sagen, ist Natur profan. Schweitzer dürfte das nicht ausreichen, um seine naturmystischen Erfahrungen adäquat auszudrücken. Er braucht nicht erst die Bibel, um das Wunder der Schöpfung zu fühlen, zu feiern, zu preisen. Täglich wandelt er sich darin in der überschwenglichen Fülle der Natur am Ogowe im Kongo (ZuW 26f). Und dennoch weiß er um die Differenz von Gut und Böse in der Natur.

In der westlichen Theologie wird der Pantheismus abgelehnt. Ganz anders ist das im Osten. Der japanische Buddhist Daisaku Ikeda, ein Verehrer Schweitzers, führt aus, daß durch den christlichen Monotheismus Gott zu etwas „Übersinnlich-Abstraktem“ geworden ist. „Die monotheistische Haltung des Westens ist vielleicht auf dem beschränkten Gebiet der wissenschaftlichen Technik von Wert für die künftige materielle Entwicklung der Menschheit ... Wenn es jedoch darum geht, ... der Umweltzerstörung Einhalt zu gebieten, scheint mir die östliche Auffassung wertvoller.“ Wichtig ist seine Schlußfolgerung: „Aber die beiden Standpunkte sollten so verknüpft werden, daß die Mängel der einen oder anderen kompensiert werden könne.“ (43) Damit sind wir bei Schweitzer.

Die Schwäche des Pantheismus ist, die Ambivalenz des Seins nicht oder nicht genügend wahrzunehmen, indifferent alles als heilig zu erklären. Wenn „Gott = Natur“ (Spinoza) ist,

dann geschieht alles Natürliche mit Notwendigkeit; dem Menschen bleibt, seine Seelenruhe zu finden, indem er sich einschwingt in diese kosmische Harmonie. Eine Ethik der Tat erhält zu wenig Impulse von einem pantheistischen statischen Welt- und Gottesbild. Wie soll begründet werden, daß die Welt zu erneuern ist, daß sie so, wie sie ist, unzureichend ist, wenn der vollkommene transzendente Gott nicht der unvollkommenen Schöpfung als voraus gedacht wird?

Schweitzer hat den Riß, der durch die Schöpfung geht, so ernst genommen, daß er eine Erklärung des Gesamtsinns der Welt für unmöglich hielt (Neuenchwander in CuW 115). Für Leibniz' Weltbild („die beste aller möglichen Welten“) hatte er kein Verständnis. Diese Erkenntnis aber hat ihn nicht resignieren lassen, sondern hat ihn auf die Suche nach Motivation für eine Ethik der Tat geführt. Motivation liegt in der Sicht Gottes als ethische Persönlichkeit. Der außerweltliche Gott ist anders als die Welt, er will deshalb ihre Veränderung. Schweitzer betritt nun den Boden des Dualismus. „Der Urgrund des Seins, wie er in der Natur in Erscheinung tritt, ist uns immer etwas Unpersönliches. Zum Urgrund des Seins aber, der als Wille zur Liebe in uns offenbar wird, verhalten wir uns als zu einer ethischen Persönlichkeit. Der Theismus steht nicht im Gegensatz zum Pantheismus, sondern erhebt sich aus ihm als das ethisch Bestimmte aus dem naturhaft Unbestimmten.“ (ALD 177)

Gott ist in verschiedenen Graden im Sein präsent: in niedrigerem im natürlichen Willen, in höherem im ethischen (von verschiedenen Graden der Präsenz spricht Moltmann in seiner Schöpfungstheologie). Beides aber ist Gott. Der transzendente Gotteswille will aber das Leben aller, der immanente hingegen nur das Überleben der Stärksten auf Kosten der Schwachen. So ist Gott „zugleich Inbegriff der Natur wie außerhalb“. (K 2, 206)

Es gibt eine Analogie dazu, einen zweifachen göttlichen Willen zu denken. Neuenchwander weist auf Luthers Schrift *De servo arbitrio* hin. Dort unterscheidet Luther den offenbaren und verborgenen Gott, den Gott, der sowohl tötet als auch lebendig macht (mit 1. Samuel 2, 6). Schweitzer steht also mit seinem paradoxen Gottesbegriff nicht alleine da, er hat gute Gesellschaft.

Theismus ist nicht der Gegensatz zu Pantheismus, sondern seine Ergänzung. Schweitzer denkt einen Pan-en-theismus. Damit hat er sich in Japan viele Freunde gemacht. Keiji Kasai beschreibt die japanischen Sympathien: „Gerade darum folgen wir ... Schweitzers Haltung. Er will dem Pantheismus keinen Widerstand leisten. Er will nicht leugnen, daß die Kraft in der Natur eine göttliche ist. Aber schließlich geht er auch nicht den Weg des Pantheismus, weil dieser keinen ethischen Charakter hat und unpersönlich ist ... Weil Schweitzer das Göttliche in der Natur nicht so einfach verneint, und gleichzeitig den Weg zum persönlichen Gott zeigt, können wir ihm von ganzem Herzen zustimmen.“ (44)

Es ist nicht Schweitzers Interesse, einen einheitlichen Gottesbegriff zu entwerfen. Und dennoch stellt er wie nebenbei die Frage: „Wohin führt die in mir begonnene Evolution?“ (K 2, 334) Das ethische Denken und Fühlen hat sich im Verlauf der geistesgeschichtlichen Evolution stetig höher entwickelt, bis hin zur Ehrfurchts-Erfahrung. Ist es für Schweitzer denkbar, daß auch die Natur durch Evolution dieses Niveau erreichen kann? Daß also das göttliche Sein in der Natur noch zu dem wird, was das transzendente Sein Gottes schon immer ist? Er scheint es offen zu lassen: „Was die in uns stattfindende Entwicklung in der Totalität der Weltentwicklung bedeutet, lassen wir als unerforschlich dahingestellt.“ Die Kultur trägt ihren Wert in sich selbst, von daher muß sie auch gar nicht von einer Weltanschauung her definiert werden. Andererseits hat Schweitzer auffällige Sympathien für

Denker wie Fouillée und Goethe (G 496f), die gerade damit spekulieren. Nach Goethe, so Schweitzer, gebe es nicht nur eine geistige, sondern auch eine physische Evolution in der Natur. Und es ließe sich in diesem Sinne weiterdenken: Wenn Gottes Liebe ethischer Ursprung des Seins ist, wohin anders könnte die Entwicklung verlaufen als auf das Ziel einer Durchdringung allen Seins mit vollkommener Liebe?

9. Gefühl und Hingabe gegen Intellektualismus und Apathie

Schweitzers Denken ist aktuell und für die Kirchen-Theologie relevant. Eine Rezeption Schweitzers kann den Kirchen helfen, ihre „gestörte Balance von Vernunft und Gefühl, Mensch und Natur, Subjekt und Außenwelt ...“ (45), Gottes Transzendenz und Immanenz, von Glaube und mystischer Erfahrung, von Aktion und Kontemplation zu überwinden. Einseitigkeiten scheinen dem Wesen des Menschen nicht gerecht werden zu können, sie führen zu Verkümmierungen vorhandener Anlagen und in der Folge zu seelischen Problemen wie Schizoidität und Aggressivität. Riemann hat aufgezeigt, wie Menschen, die letztlich keine echten Erfahrungen mehr machen und die Fähigkeiten der Teilnahme an anderen Dingen, überhaupt die Hingabe verlieren, an sich selbst und an der Welt leiden. Gerade solcher Leidensdruck ist für manchen Anlaß, sich dem New Age zuzuwenden und durch ein neues Paradigma authentisches Leben zu entdecken.

Schweitzers Ethik ist aktuell und überzeugend, weil sie sich zur Aufgabe stellt, den einzelnen zu Erfahrungen hinzuführen. Sie motiviert dazu, sich in die vielfältigen Lebensformen um sich her einzufühlen und dabei Glück zu empfinden. Aus dem staunenden Umgang mit dem Geheimnis des Lebens ergibt sich wie von selbst das Gefühl der Ehrfurcht und der Verantwortung. Allerdings entstehen Gefühle nicht zwangsläufig bei jedem, sie können nicht „gemacht“ werden. Das kommt auch in dem Schweitzer-Verriß von Türcke (s. S. 2) zum Ausdruck. Gegen Schweitzers Erfahrungen beschreibt er die Natur als „vegetieren“, „blindes Vertrauen“, „Grausamkeit“, „Gnadenlosigkeit“ ... und bringt es nicht zu einem Lobgesang auf ihre Schönheit, Vielfalt und Zweckhaftigkeit. Durch eine solche einseitige Sichtweise wird der Grund gelegt für grenzenlose Gewaltanwendung gegen die Natur.

Das letzte Wort sollen der japanische Buddhist Daisaku Ikeda und der englische Historiker Arnold Toynbee haben. Über 400 Seiten führen sie einen interkulturellen und interreligiösen Dialog und waren sich am Ende einig. Ikeda: Ich glaube mit Albert Schweitzer, der höchste Wert liegt in der Würde des Lebens als dem allgemein gültigen Standard. Es kann keinen größeren Wert als die Würde des Lebens geben; und jeder religiöse oder gesellschaftliche Versuch, etwas anderes höher zu stellen, führt letzten Endes zur Unterdrückung der Menschlichkeit.“ Toynbee: „Wir dürfen den Begriff Leben nicht auf die Lebewesen beschränken, zu denen wir gehören. Das ganze Universum und alles darin ist lebendig in dem Sinne, daß es Würde hat. Auch die sogenannten unbelebten und anorganischen Teile der Natur haben Würde; es ist Würde in der Erde und in der Luft, im Wasser und in den Felsen, Quellen, Flüssen und Meeren. Verletzen wir Menschen diese Würde, dann verletzen wir auch unsere eigene Würde.“ (46)

Abkürzungen für die Werke Albert Schweitzers

- ALD Aus meinem Leben und Denken, Frankfurt/M., Neuauflage 1980
- B Albert Schweitzer, Leben, Werk und Denken 1905 - 1965, mitgeteilt in seinen Briefen. Hg. H. W. Bähr, Heidelberg 1987
- CuW Das Christentum und die Weltreligionen. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie:
1. Das Christentum und die Weltreligionen
2. Das Problem der Ethik in der Höherentwicklung des menschlichen Denkens (PE)
- G Goethe Gedenkrede vom 22.3.1932, in: Albert Schweitzer: Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. 5, Hg. R. Grabs, München
- K 1, K 2 Kulturphilosophie; K 1: Verfall und Wiederaufbau der Kultur, K 2: Kultur und Ethik, München 1990
- SP Straßburger Predigten. Hg. U. Neuenschwander, München 1986²
- WID Die Weltanschauung der indischen Denken, München, Neudruck 1987
- ZuW Zwischen Wasser und Urwald, München 1963

Anmerkungen

- 1) Vgl. Besier, G.: Religion - Nation - Kultur - Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 173
- 2) Ziegler, Th.: Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Berlin 1911, S. 629
- 3) Ebd., S. 622
- 4) Graf, F. W.: Rettung der Persönlichkeit - Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: vom Bruch, R./Graf, F. W./Hübinger, G. (Hg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, Stuttgart 1989, S. 107
- 5) vom Bruch, R./Graf, F. W./Hübinger, G.: Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900, in: dies., a.a.O., S. 14
- 6) Lohfink G./Pesch, R.: Tiefenpsychologie und keine Exegese - Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann, Stuttgart 1987, S. 40
- 7) Bonhoeffer, D.: Ethik, München 1988¹², S. 152
- 8) Albert-Schweitzer-Gespräch, Basel 1967, in: Evangelische Zeitstimmen 42/43, S. 93
- 9) Laing, R. D.: Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt/M. 1969, S. 11ff
- 10) Vgl. Riemann, F.: Grundformen der Angst - eine tiefenpsychologische Studie, München/Basel 1991, S. 20-47
- 11) Barie, H.: in: Evangelische Kommentare 1989, Nr. 9
- 12) Bakur, H.: Zum Verständnis der Ehrfurcht vor dem Leben, in: Brüllmann, R.: Albert-Schweitzer-Studien 2, Bern/Stuttgart 1991, S. 40
- 13) Vgl. Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1985, S. 28, 39
- 14) unitarische blätter - für ganzheitliche Religion und Kultur, Mai/Juni 1986, Heft 3, S. 129
- 15) Rössler, A.: „Ehrfurcht vor dem Leben“ bei Albert Schweitzer und „Gottes Liebe zur ganzen Schöpfung“ im konziliaren Prozeß, in: Ökumenische Rundschau, 1991, 40. Jg., Heft 2, S. 150
- 16) Schopenhauer, A.: in: Bücher des Wissens, Frankfurt/M. und Hamburg 1956 (Fischer-Bücherei, Hg. Schneider, R.), S. 168
- 17) Gräßer, E.: Ethik bei Albert Schweitzer, in: Albert Schweitzer-Studien 1, a.a.O., S. 62

- 18) Sölle, D.: Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung, Stuttgart 1981⁶, S. 40, 48
- 19) Werner, H. J.: Eins sein mit der Natur, München 1986, S. 93
- 20) Hemminger, H. (Hg.): Die Rückkehr der Zauberer. New Age - Eine Kritik, Reinbek 1987, S. 27
- 21) Descartes, R.: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs, Reclam/Leipzig, Zweite verbesserte Auflage, S. 75-78
- 22) Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1984, S. 22
- 23) Schleip, H.: Fragen eines Ungläubigen, in: ders.: Zurück zur Naturreligion? Freiburg i. Br. 1986, S. 21
- 24) Zimmer, H.: Philosophie und Religion Indiens, Zürich 1979³, S. 144, 279
- 25) Gerlitz, P.: Die Ethik des Buddha, in: Ratschow, C. H.: Ethik der Religionen, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 291
- 26) Lanczkowski, G.: Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980, S. 74
- 27) Paul Deussen in Radhakrishnan, S.: Die Gemeinschaft des Geistes - Östliche Religionen und westliches Denken, Darmstadt/Genf 1952, 9. Kapitel
- 28) Vgl. Albert-Schweitzer-Gespräch, a.a.O., S. 42
- 29) Vgl. Grabs, R.: Sinnggebung des Lebens, in: Zweig, S./Feschotte, J./Grabs, R.: Albert Schweitzer, Genie der Menschlichkeit, Hamburg 1955, S. 190f
- 30) Drewermann, E.: Der tödliche Fortschritt: Von der Zerstörung der Erde und der Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1989⁵, S. 111f
- 31) Singer, P.: Praktische Ethik, Stuttgart 1979, S. 103
- 32) Vgl. ebd., S. 119ff
- 33) Ebd., S. 134
- 34) Ebd., S. 115
- 35) Ebd., S. 122ff
- 36) Günzler, C.: Prinzipielle Einwände gegen Schweitzers Ehrfurchtsethik, in: 63. Rundbrief für alle Freunde von Albert Schweitzer, herausgegeben vom Deutschen Hilfsverein für das Albert-Schweitzer-Spital Lambarene, März 1987, S. 49-59
- 37) Fromm, E.: Die Kunst des Liebens, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1980, S. 85ff

- 38) Neuenschwander, U.: Albert Schweitzer, in: Albert Schweitzer: Das Christentum und die Weltreligionen; zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie, München 1978, S. 114
- 39) Barth, K.: Ethik 1, in: Gesamtausgabe, 2.: Akademische Werke, Zürich 1973, S. 230ff
- 40) Moltmann, J.: in: Evangelische Kommentare, 1988, Nr. 1
- 41) Vgl. ebd., 1986, Nr. 1, S. 8
- 42) Teutsch, B. M.: Schweitzers Beitrag zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung: Von der mitmenschlichen zur mitgeschöpflchen Humanität, in: Brüllmann, a.a.O., Bd. 2, S. 135
- 43) In: Toynbee, A./Ikeda, D.: Wähle das Leben, Düsseldorf 1982, S. 363ff
- 44) Kasai, K.: Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert Schweitzer und Paul Tillich, Bern/Stuttgart 1980, S. 65
- 45) Hummel, R.: in: Hemminger, H. (Hg.): Die Rückkehr der Zauberer, a.a.O., S. 57
- 46) Toynbee, A./Ikeda, D.: Wähle das Leben, a.a.O., S. 413

(S. 29 Werbung; die Redaktion)

(S. 30 Werbung; die Redaktion)

Volker Keller, geb. 1959 in Bremen, Studium der evang. Theologie und Religionswissenschaft in Hamburg und Bremen, theologisches Diplom 1990. Lehrvikar in der Bremischen Evangelischen Kirche, dort das 2. theologische Examen und Ordination zum Pfarrer 1993. Seit 1992 an der Universität Bremen Doktorand mit einer Arbeit zum Thema dieses Heftes.

(S. 32 Spendenbitte; die Redaktion)