

Veneratio et contemplatio vitae

Albert Schweitzers Intuition der Ehrfurcht vor dem Leben

MICHAEL VON BRÜCK

Das Verhältnis von *vita contemplativa* zu *vita activa* ist zwar spätestens seit der benediktinischen Regel (*ora et labora*) Thema des europäischen Geistes gewesen, doch bis in die Gegenwart hinein ist unklar, wie die beiden aufeinander bezogenen Lebensformen konkret gelebt werden sollen und warum das eine im anderen nicht nur als Postulat, sondern aus der Sache selbst heraus seine Erfüllung findet. Die Verdächtigungen der Sozialreformer, Mystiker entzogen sich letztlich doch dem Leben der politischen Herausforderungen, prägen nach wie vor die gegenwärtige Debatte. Umgekehrt beteuern Mystiker zwar, dass die geistige Erfahrung „auf dem Marktplatz“ personalisiert und konkret gelebt werden müsse, doch ihre Kritik an den Sozialreformern, dass deren Intentionen an der institutionellen Oberfläche stecken blieben, wo doch erst ein verändertes Bewusstsein auch den Umgang mit den Institutionen und ihr Leben darin verbessern könne, sind ebenfalls schwer von der Hand zu weisen. Genau in dieser Spannung ist der Ansatz und die Lebenspraxis Albert Schweitzers (1875–1965) von Interesse, der wie kaum ein anderer großer Geist des 20. Jahrhunderts beide Seiten in seiner Person repräsentiert und mit weltweiter Ausstrahlung gelebt hat.

Schweitzer war ein Universalgenie klassischen Ranges: Musiker und Musikwissenschaftler (sein Buch über J. S. Bach), Theologe („Die Mystik des Apostels Paulus“), Arzt, Mystiker, Kulturphilosoph, Entwicklungspolitiker – eine einzigartige Verbindung. Darum saß er auch „zwischen den Stühlen“, d. h. er war in keiner der professionellen Lebenswelten ganz beheimatet, und das wohl macht seine geistige Weite aus. Weltweit bekannt ist er vor allem für seine Formel von der „Ehrfurcht vor dem Leben“ (*veneratio vitae*) geworden. Weniger bekannt ist, dass dieser Begriff nicht einer spekulativen Ethik des Sollens und Müssens entspringt, sondern einer kontemp-

lativen Erfahrung (*contemplatio vitae*), die aber nicht ein einziges Erlebnis blieb. In seiner bedeutenden Kulturphilosophie entwickelt Schweitzer vielmehr eine „mystische Ethik“ oder „ethische Mystik“, der ein lebenslanger Erfahrungs- und Denkprozess zugrunde liegt.

1. Das Erlebnis

Albert Schweitzer berichtet erstmals 1931 in einer autobiographischen Skizze „Aus meinem Leben und Denken“ eine Art „Bekehrungserlebnis“: Er habe im April 1915 angesichts des Kulturverfalls über eine grundsätzlich neue Begründung von Ethik nachgedacht, die einerseits genügend allgemein und formal (wie Kants kategorischer Imperativ), andererseits aber für die alltägliche Lebensführung genügend konkret sein solle, sei aber über „Liebe“ und „Mitleid“ im klassischen Sinne zunächst nicht hinausgekommen. Auf einer Flussfahrt über den Ogowe im September 1915 habe er plötzlich eine Herde Nilpferde erblickt und angesichts dieser Naturschönheit und Kraft eine Intuition empfangen, die er als unmittelbare Befreiung aus seinem Gedankendilemma erfahren habe. Diese Intuition habe sich für ihn zu der Einsicht von der „Ehrfurcht vor dem Leben“ verdichtet. So sei von ihm die Formel „Ehrfurcht vor dem Leben“ regelrecht geschaut worden. Schweitzer fügt hinzu, dass ihm dieses Erlebnis so unmittelbar einleuchtend gewesen sei, ohne jeden Zweifel und ohne dass rationale Argumente nötig gewesen wären. Daraus schließt er, dass die „Ehrfurcht vor dem Leben“ etwas unmittelbar Gegebenes ist, das jedem Menschen in seinem wachen sowie tätigen Lebensvollzug denknotwendig vorgegeben sei. Es handelt sich um ein unableitbares und nicht weiter begründbares oder begründungspflichtiges Prinzip. Die Ehrfurcht vor dem Leben ist damit eine allgemeine unmittelbare Intuition und Aufgabe für die Praxis. Im Februar 1919 hat er dann anlässlich zweier Predigten in Straßburg seine Intuition erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt, um sie dann später in kulturphilosophischen Vorlesungen zu entfalten.

Die Art und Weise, wie Schweitzer seine Erfahrung beschreibt, lässt keinen Zweifel daran, dass es sich um ein die ganze Person ergreifendes Erlebnis handelt. Es ist eine kontemplative Erfahrung,

die sich am Objekt der Naturgewalt in Gestalt der Nilpferde kristallisiert, aber doch weit über dieses Objekt hinausreicht. Sie wird ihm zum Schlüssel der Deutung des Lebens überhaupt.

2. Hintergrund und Umfeld

Schweitzers Denken steht im Kontext der „Lebensphilosophie“, wie sie von Nietzsche, Dilthey und Bergson entwickelt worden war und bis zu Klages und Bollnow reicht. Bei Schweitzer kommt aber ein scharfer zivilisationskritischer Zug hinzu, weil er erkennt, dass die moderne Industriegesellschaft eine kognitive und affektive Entfremdung des Menschen von seinen natürlichen Lebensbedingungen erzwingt, die den Menschen krank macht und letztlich in Aggressionen treibt, wie sie sich im Ersten Weltkrieg entladen haben. An dieser Stelle trifft sich Schweitzer mit Tolstoi, den amerikanischen Transzendentalisten und Gandhi. Sie alle wenden sich gegen einen *rationalistisch und technologisch verengten Fortschrittsbegriff*.

Schopenhauer und Nietzsche hatten die Lebensphilosophie angesichts der Analyse des „Willens“ entfaltet (Wille zum Leben, Wille zur Macht, Drang), während Georg Simmel, Ernst Troeltsch und Oswald Spengler die Geistes- und Kulturgeschichte als Lebensprinzip auffassten („Leben“ von Kulturen in den Phasen von Entfaltung – Reife – Sterben). Bergson und Klages ging es hingegen um eine auch die außermenschliche Natur einschließende biologisch-physikalische, kosmogonisch wirkende Lebensbewegung, die sich in der Ekstase zeigt (Bergson nennt dies „Intuition“, Klages spricht von „*Erlebnis-Erleidnis*“). Diese Anschauungen wiederum haben ihre Wurzeln bei Schelling, Friedrich Christoph Oetinger und Jakob Böhme, d. h. sie reichen in die deutsche Mystik zurück.

Schweitzers Philosophie und Lebenshaltung ist eine Kritik der Kultur, in der er lebt. Nicht zufällig geht er nach Afrika und erwartet hier – aus dem Urwald – neue Impulse und neues Leben. Dabei ist der Urwald der reale Ort seiner Intuition, aber auch Symbol für die Kraft des Lebens, die menschliches Handeln und Urteilen übersteigt. Schweitzer klagt, dass das Denken in Europa, die Philosophie vor allem, nichts beigetragen habe, um den kulturellen und moralischen Verfall aufzuhalten. *Im Gegenteil, sie habe ihn mit verursacht, denn*

wir Europäer hätten uns daran gemacht, „... statt im Denken Vernunftideale mit Beziehung auf die Wirklichkeit zu schaffen, die Ideale der Wirklichkeit zu entnehmen“;⁴⁰ und in dieser unbegreiflichen Geistlosigkeit handelten wir „wie Knaben, die auf einem Gefährt den Berg hinuntersausen und sich mit Freude den natürlich wirkenden Kräften überlassen, ohne sich zu fragen, ob sie das Fahrzeug bei der nächsten Biegung oder bei dem nächsten Hindernis noch genügend werden lenken können“.⁴¹

Schweitzer sieht klar, dass Besserung nicht aus einer Veränderung der Institutionen kommen kann, denn es kommt auf den Geist an, der – in welcher Institution auch immer – wirkt. Er schreibt: „*Unsere Institutionen versagen, weil der Geist der Unkultur in ihnen wirkt.*“⁴² Und deshalb ist es der Geist, der transformiert werden muss. Und der Inhalt dieser Transformation ist für Schweitzer das, was er unter einer ethischen Mystik versteht.

3. Albert Schweitzers Kulturphilosophie

Schweitzers *Lehre* von der Ehrfurcht vor dem Leben ist eine Entwicklung des Lebensbegriffs, die er in seiner Kulturphilosophie entfaltet. Auf Einladung des schwedischen Erzbischofs Nathan Söderblom, der zugleich Professor an der Universität Uppsala war und 1912–14 als Gastprofessor in Leipzig wirkte, hielt Schweitzer 1920 an der Universität Uppsala eine Vorlesungsreihe zur Kulturphilosophie. Diese erschien 1923 bei C. H. Beck in München in zwei Bänden, war aber ursprünglich auf vier Bände angelegt gewesen. Band 3 sollte Band 2 ins Grundsätzliche ergänzen, während Band 4 eine Analyse des Wesens des Kulturstaats beinhalten sollte. Schweitzer konnte dieses gewaltige Projekt nicht vollenden; aus dem Nachlass ist aber in jüngster Zeit ein dritter Band der Kulturphilosophie erschienen.

⁴⁰ A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie Erster Teil*, Berlin: Union Verlag (Albert Schweitzer Ausgabe in fünf Bänden), Bd. 2, 1971, S. 49.

⁴¹ Schweitzer, a.a.O., 50.

⁴² Schweitzer, a.a.O., 62.

Die ersten Entwürfe zu Band 1 „Verfall und Wiederaufbau der Kultur“ (Kulturphilosophie I) gehen bis ins Jahr 1900 zurück, ausgearbeitet wurde das Werk aber erst 1914–17 „im Urwald Afrikas“, wie Schweitzer – räumlich-utopisch – in der Vorbemerkung schreibt. Die ersten drei Sätze enthalten das Programm in die klare Diagnose der Zeit übersetzt und in höchst prägnanter Form: „Wir stehen im Zeichen des Niedergangs der Kultur. Der Krieg hat diese Situation nicht geschaffen. Er selber ist nur eine Erscheinung davon.“

In diesen Sätzen zeigt sich eine teils zustimmende, teils kritische Auseinandersetzung mit Oswald Spenglers These vom „Untergang des Abendlands“. Zustimmung zur Analyse, dass die (europäische) Kultur in einer totalen Krise angekommen ist und zum Untergang tendiert, Kritik, weil Spengler den „Untergang des Abendlands“ als Automatismus versteht, der unaufhaltsam sei. Schweitzer hingegen meint, dass durch Einsicht und Umkehr dieser Verfallsprozess aufgehalten und schließlich überwunden werden könne.

In der Kulturphilosophie II, die „Kultur und Ethik“ überschrieben ist, nimmt Schweitzer eine Ethisierung des Mystikbegriffs vor, die seine neutestamentlichen Arbeiten, besonders das Buch „Die Mystik des Apostels Paulus“ von 1930, beeinflussen sollte. Bereits in seinem Buch zur Leben-Jesu-Forschung von 1901 bzw. 1906 hatte Schweitzer den neutestamentlichen Gedanken vom Reich Gottes der Eschatologie entzogen und auf die Gegenwart des Reiches Gottes verwiesen. Dies wird nun in der Mystik bei Paulus konsequent weitergeführt. Und es ist kein Zufall, dass auch das 1924 erschienene Buch „Das Christentum und die Weltreligionen“ in der Ethik zu seinen wesentlichen Aussagen über Kriterien für die Zuordnung und Beurteilung von Religionen kommt.

Schweitzers Kulturphilosophie nimmt ihren Ausgangspunkt in der Kritik am platten rationalistisch-mechanistischen *Fortschrittsbegriff*, der die Kultur an den Rand des Abgrundes geführt habe. Schweitzer schreibt dazu:

„Bei den bisherigen Ansätzen zur Kultur handelt es sich durchweg um Prozesse, in denen die Kräfte des Fortschritts auf fast allen Gebieten beteiligt waren. Große Leistung gän-

gen mit einem geistigen Aufschwung, der eine höhere Weltanschauung hervorbrachte in Kunst, Bauwesen, Verwaltung, Wirtschaft, Industrie, Handel und Kolonisbrachte, einher. Das Nachlassen der Kulturbewegung zeigte sich sowohl auf dem Gebiete des Materiellen wie auch dem des Ethisch-Geistigen, und auf dem ersteren gewöhnlich früher als auf dem letzteren. So tritt in der griechischen Kultur der unbegreifliche Stillstand der Naturwissenschaften und der politischen Leistungsfähigkeit schon zur Zeit des Aristoteles ein, während die ethische Bewegung erst in den folgenden Jahrhunderten, in dem großen Erziehungswerk, das die stoische Philosophie in der antiken Welt unternimmt, ihre Vollendung erreicht. In der chinesischen, indischen und jüdischen Kultur ist das materielle Können von Anfang an und dauernd hinter den geistig-ethischen Bestrebungen zurückgeblieben.

In der Kulturbewegung, die mit der Renaissance anhebt, waren bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts hinein materielle und geistig-ethische Fortschrittskräfte wie im Wettstreit nebeneinander wirksam. Nachher aber ereignete sich, was bisher nie eingetreten war, dass die ethischen Energien nachließen, während die Errungenschaften des Geistes auf dem materiellen Gebiete in der glänzendsten Weise weitergingen. Noch jahrzehntelang erfuhr dann unsere Kultur die großen Vorteile der materiellen Fortschritte, ohne vorerst noch die Folgen des Nachlassens der ethischen Bewegung eindringlich zu verspüren. Man lebte in der durch die ethische Kulturbewegung geschaffenen Situation weiter, ohne sich darüber klar zu werden, dass sie nun unhaltbar geworden war, und ohne auf das, was sich zwischen den Völkern vorbereitete, auszublicken. So kam unsere Zeit, gedankenlos wie sie war, zu der Meinung, dass Kultur vornehmlich in wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Leistungen bestehe und ohne Ethik oder mit einem Minimum von Ethik auskommen könne.

Autorität erlangte diese veräußerlichte Auffassung von Kultur in der öffentlichen Meinung dadurch, dass sie durchgän-

gig auch von Personen vertreten wurde, denen nach ihrer gesellschaftlichen Stellung und nach ihrer wissenschaftlichen Bildung Kompetenz in Sachen des geistigen Lebens zuzukommen schien.“⁴³

Wenn man aus heutiger Sicht auch nicht allen historischen Urteilen Schweitzers, besonders dem über die Leistungen der indischen und chinesischen Kulturen, wird zustimmen können, so ist doch der Duktus seiner Ausführungen geeignet, gegenwärtige Debatten um Werteverlust und Werteverchiebung in ein historisches Licht zu rücken. Im Übrigen sind Schweitzers Anschauungen denen Mahatma Gandhis über die britische Kultur nicht unähnlich, die dieser in seinem Buch „Hind swaraj“ von 1909 geäußert hatte.

Schweitzer beklagt, dass die Vorbilder falsch, die Pädagogik verkommen und der Geist träge seien, denn selbst wider besseres Wissen halte nicht nur die öffentliche Meinung, sondern die Anschauung der meisten Gebildeten am Fortschrittsmythos fest:

„Weil wir immanente Fortschrittsprinzipien in den Tatsachen annahmen, sahen wir das Fortschreiten der Geschichte, in der sich unser Schicksal bereitete, als Fortschritt der Kultur an, obwohl die Entwicklung gegen diesen Optimismus sprach. Selbst jetzt, wo Tatsachen furchtbarster Art sich laut dagegen erheben, sträuben wir uns, unser Credo aufzugeben. Es will uns zwar nicht mehr recht einleuchten. Aber das andere, das den Optimismus auf den Glauben an den ethischen Geist gründet, bedeutet eine solche Revolution in unserer Anschauungsweise, dass wir Mühe haben, es in Betracht zu ziehen.“⁴⁴

Heute würde man, im Anschluss an den Wissenschaftstheoretiker Thomas Kuhn, von einem Paradigmenwechsel sprechen. Und genau das ist der angemessene Begriff, um Schweitzers ethische Mystik als neues Paradigma für eine zukünftige Gesellschaft zu beschreiben.

⁴³ Schweitzer, a.a.O., 48f.

⁴⁴ Schweitzer, a.a.O., 61.

Wir müssen nun aber den Begriff des „Fortschritts“ unter heutigen Bedingungen genauer in den Blick nehmen: Das Problem des „Fortschrittsdenkens“ hängt zusammen mit der Gewichtung, die den Möglichkeiten des menschlichen Handelns in der Geschichte gegeben wird, mit dem Problem der Freiheit also. Ist alles von Gott oder einem Weltgesetz determiniert, läuft die Weltuhr gesetzmäßig ab, und es gibt keinen Fortschritt im Sinne des modernen Pathos dieses Begriffs. Der Fortgang der Geschichte kann zwar alternativ zum Heil oder zur Katastrophe sein, aber der Mensch ist diesen Prozessen ausgesetzt. Erst, wo der Mensch zum Subjekt seiner eigenen Geschichte wird, ist der Übergang vom Fortgang zum Fortschritt vollzogen, hier wiederum zum Heil oder Unheil.

Das moderne Bewusstsein vom Fortschritt wurzelt in der Renaissance, der Entdeckung der Perspektive, in der Raum und Zeit auf das Subjekt bezogen werden: Die Wahrnehmung des menschlichen Subjekts, seine Interessen und Handlungsräume sind der Mittelpunkt der Welt. Der Mensch entwirft das, was wir Welt nennen. Der Renaissance-Mensch ist aber noch in einen religiösen Kosmos eingebunden, er sucht – platonisch – die Macht Gottes in der Einheit und Schönheit der Natur (Kepler, Giordano Bruno) und bleibt weitgehend der dualistischen christlich-kirchlichen Metaphysik verpflichtet, die vom Weltgericht am Ende der Zeit spricht (Dante). Die Aufklärung entklerikalisiert das gewachsene Weltbild geistes- und politikgeschichtlich. Es ist die Vernunft, die das *Humanum* begründet, das keine politischen oder religiösen Grenzen kennt. Sie setzt auf den freien Vernunftgebrauch des Menschen, der jedem durch Bildung (Lessing, Kant) ermöglicht werden soll. Das Pathos der Französischen Revolution spricht von einem neuen Zeitalter, ja einer neuen Zeitrechnung. Fortschritt ist Freiheit aus der Unmündigkeit. Während in Frankreich bereits Ende des 18. Jh. dieser Satz das Lebensgefühl bestimmt, wird er in Deutschland erst ca. um 1830 zum Weltgefühl. Trotz der jahrhundertelangen Prägung durch ein pessimistisches christliches Menschenbild (Erbsünde), das aber in der Mystik bewusstseinsformend, im Calvinismus gesellschaftsformend bereits herausgefordert worden war, bildet sich ein Zukunftsoptimismus heraus, der sich durch die rasanten naturwissenschaftlichen, medizinischen und sozialen Entwicklungen bestätigen ließ.

Es entstehen neue Geschichtstheorien und -konzeptionen, die die christliche Eschatologie ersetzen. Diese Veränderungen kulminieren in Hegels Geschichtsphilosophie. Hier werden Geist, Recht und Wirtschaft verschmolzen zu einer „innerweltlichen Heilsgeschichte“, die im Staat Preußen Erfüllung finden soll. Der Geschichtsablauf *ist* die göttliche Logik als Selbstentfaltung des Geistes, d. h. was bisher in Weltliches und Überweltliches (die platonische Diastase) getrennt war, wird als ein einziges Geschehen betrachtet. Bei Hegel allerdings scheint keine weitere Entwicklung möglich zu sein, d. h. er kann keinen offenen Fortschritt denken. So ist Hegel einerseits Voraussetzung für das Fortschrittsdenken (in Deutschland), andererseits dessen Widerpart.

Besonders in Deutschland verlief die Entwicklung zum Evolutionsdenken in der Geschichte und der Idee des Fortschritts keineswegs geradlinig und un widersprochen. Die Romantik (bis hin zum Gesamttheater Wagners), die Naturphilosophie Schellings, das Erbe Schleiermachers und die Geschichtsphilosophie Leopold von Ranke in der Mitte des 19. Jh. zeigten an, dass weite Kreise von Intellektuellen und Künstlern anders dachten und empfanden. Ranke betrachtet die Einzelphänomene in der Geschichte und misst ihnen individuelle Bedeutung zu, sie seien „unmittelbar zu Gott“ und gerade nicht in einem Evolutionsschema zu interpretieren.

Wie bereits angedeutet, steht eine breite Front von Intellektuellen und Künstlern besonders seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Widerspruch zu dem wissenschaftlich-technisch-gesellschaftlichem Fortschrittsdenken. Hier werden Orientierung an der Zeitlosigkeit der Mythen, die Langsamkeit des Beschauens und die „stehende Zeit“ zum höchsten Gut stilisiert. Richard Wagners Triumphe beruhen darauf, dass seine „Kunstreligion“ eine Rebellion gegen den technisierten Zeitgeist ist, der Wagner-Rausch gerade in den USA war und ist ein (gewolltes oder unbewusst gesuchtes) Gegengewicht gegen das Fortschrittsdenken. Nicht nur die Themen der Wagnerschen „Bühnenweihen“, sondern auch der musikalische Duktus machen dies deutlich: in Wagners Musik scheint die Zeit zu stehen, die Übergänge sind endlos lang und oft kaum bemerkbar, es gibt kein „Fortschreiten“, sondern die überzeitliche Wahrheit *offenbart* sich in der entzeitlichten musikalischen Figuration. Eine interessante Son-

derstellung nimmt Nietzsche ein: Er will, so scheint es, die beiden geistigen Strömungen der mechanisch-zeitlichen und der platonisch-überzeitlichen Denkformen verbinden, um sowohl die Sklavenmentalität des Christentums als auch die Heuchelei der bürgerlichen Kultur zu überwinden. Und er verweist damit in Richtung einer interkulturellen Perspektive, die im 20. Jahrhundert unter der Metapher der „Begegnung von Ost und West“ vielfach fruchtbar werden sollte. Nietzsche schreibt:

„Ich imaginire zukünftige Denker, in denen sich die europäisch-amerikanische Rastlosigkeit mit der hundertfach vererbten asiatischen Beschaulichkeit verbindet: eine solche Combination bringt das Welträtsel zur Lösung.“⁴⁵

Auch bei Nietzsche wird deutlich, dass eine Zukunft als Fortschritt geschaut wird, die sich dem Heutigen gegenüber verhält wie die „Lösung“ zum „Problem“. Die Weltkriege des 20. Jh. und das Bewusstsein der ökologischen, demographischen und sonstigen Krisen haben das Problembewusstsein eher verschärft. Die Alternative von Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“ (1918–22) und Jean Gebsters „Bewusstseinswandel“ (vgl. sein Hauptwerk „Ursprung und Gegenwart“, 1949) ist akut geblieben und hat zumindest in Europa (weniger, aber auch in den USA) breite Bevölkerungskreise von einem ungebrochenen Fortschrittsmythos entfernt. Während Spengler die Kulturen als Organismen verstehen wollte, die dem Zyklus von Werden und Vergehen unterlägen und somit einander ablösten, versuchte Gebster, eine Kultur übergreifende Bewusstseinsrevolution ausfindig zu machen und interdisziplinär zu beschreiben. Die gegenwärtige Krise ist bei ihm weniger Ankündigung eines Endes, als vielmehr Ankündigung einer neuen Bewusstseinsstufe des a-perspektivischen, dia-phanen Bewusstseins, das die rationale Bewusstseinsform ablösen würde. Gebster glaubte, dass sich dieses Bewusstsein in den jüngsten Entwicklungen der Kunst (Picasso, Atonalität), der Philosophie (Symbolismus und Mythostheorien) und der Kultur (Begegnung mit Asien) dokumentiere.

⁴⁵ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Nr. 17 (1873), in Colli/Montinari (Hg.), Bd. III, 4, Berlin 1978, S. 402.

4. Albert Schweitzers Lösungsvorschlag

Wie sieht nun Albert Schweitzers Lösungsvorschlag aus? Er steht Jean Gebser näher als Oswald Spengler, indem er die Krise für überwindbar hält, wie wir bereits oben festgestellt haben, allerdings nicht – wie Gebser – durch einen sich mehr oder weniger zwangsläufig vollziehenden Bewusstseinswandel, sondern durch die Einsicht, die zu einer neuen Ethik führt, die wiederum die *Tat* motiviert.

Schweitzers Modell ist nicht irrational, sondern er will eine weitere Vernunftbasis finden, die allgemein ist, so dass alle Menschen, die vernunftbegabt sind, den Prinzipien zustimmen können. Auf der Basis von Lotzes und Windelbands Unterscheidung von *Werturteilen*, die sich auf das Gelten der Sinngehalte bzw. Werte der Dinge beziehen, und *Seinsurteilen*, die sich auf das Sein der Dinge beziehen (die Unterscheidung geht zurück auf Leibniz, der mit seinen *vérités de fait* und *vérités de raison* ein grundsätzliches erkenntnistheoretisches Problem ansprechen wollte), darf auch für Schweitzer die Ethik nicht aus Naturerkenntnis abgeleitet werden, sondern muss selbständig, in einem „elementaren Denken“ verwurzelt sein und in dem „Willen zum Leben“ selbst gründen. Schweitzers Reden, in denen er dieses Modell entfaltet, hören sich fast an wie Erweckungspredigten: Er beschwört eine Renaissance der „Gesinnung der Humanität“ und eine „Erneuerung der Gesinnung“ der Menschheit.

Die klassische (und notwendige) Verbindung von Ethik und Fortschrittsglaube würde bei Hegel aufgelöst: Hier geschehe der Fortschritt rein immanent nach einer im Wesen der Geschichte liegenden Dynamik. Immanenter Fortschritt sei aber kein „enthusiastischer Fortschrittsglaube“ mehr, und so verkümmere die Ethik. Hegel, so Schweitzers Resümee, glaube mehr an den Fortschritt, als dass er an ihm arbeiten würde.

Das Ethische ist bei Schweitzer der Inbegriff eines ausgeglichenen Selbst-Welt-Verhältnisses, und zwar in zwei Perspektiven: in der Form der *Hingebung* und auch des *Vollkommenerwerdens*. Beides ist für Schweitzer wesentlich, und er formuliert in der aus dem Nachlass herausgegebenen Kulturphilosophie:

„Das Ethische besteht aber nicht bloß in Hingebung, obwohl dieses Motiv im Vordergrund steht. Neben ihm ist ein anderes wirksam, das in der von uns empfundenen Nötigung eines Vollkommenerwerdens besteht. Unser Verhalten und Handeln ist nicht nur durch die Absicht, den anderen wohl zu tun, bestimmt, sondern auch durch ein Ideal des rechten Menschentums, das wir in uns tragen. Ethik besteht nicht nur in dem rechten Verhalten zu den andern, sondern auch zu uns selbst.“⁴⁶

Der Lebenswille tut sich im Denken unmittelbar kund, und diesen Sachverhalt bezeichnet Schweitzer als „irrationalen“ Erlebnisgrund im Denken. Dies ist aber ein unglücklicher Begriff, denn dieser Erlebnisgrund ist nicht irrational, sondern transrational. Wie bereits oben erwähnt, will Schweitzer die allgemeine vernünftige Einsehbarkeit und appelliert an die Vernunft:

„Die Kultur ist ihrem Wesen nach also zwiefach. Sie verwirklicht sich in der Herrschaft der Vernunft über die Naturkräfte und in der Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen.“⁴⁷

Letztere Vernunft ist primär, weil die erstere ambivalent ist, da Naturbeherrschung auch humanitäts-zerstörend ist und damit ihre Nachteile und Gefahren zeigt. Deshalb kann der Mensch nur durch Beherrschung der Gesinnung seine Kräfte so gebrauchen, dass er sie nicht gegen sich selbst und gegen die Humanität richtet, wie dies im Krieg allzu deutlich der Fall ist. So fährt Schweitzer fort und kommentiert seine Unterscheidung selbst so:

„Worin besteht die Herrschaft der Vernunft über die Gesinnungen? Darin, dass die einzelnen und die Kollektivitäten ihr Wollen durch das materielle und geistige Wohl des Ganzen und der vielen bestimmt sein lassen, das heißt ethisch

⁴⁶ A. Schweitzer, Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III/3 & 4, C. Günzler/J. Zürcher (Hg.), München 2000, S. 130.

⁴⁷ A. Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie Erster Teil, a.a.O., 46.

sind. Der ethische Fortschritt ist also das Wesentliche und das Eindeutige, der materielle das weniger Wesentliche und das Zweifelhafte in der Kulturentwicklung. Diese moralistische Auffassung der Kultur mutet rationalistisch-altmodisch an. Im Geiste unserer Zeit liegt es mehr, die Kultur als eine natürliche, ach so interessant komplizierte Lebenserscheinung in der Entwicklung der Menschheit aufzufassen. Aber nicht auf das, was geistreich, sondern auf das, was wahr ist, kommt es an. In diesem Falle ist das Einfache die Wahrheit ... die unbequeme Wahrheit, mit der wir uns abzarbeiten haben.“⁴⁸

Und diese Einfachheit der Wahrheit hängt mit dem zusammen, was die mystische Erfahrung zeigt. Mystische Erfahrung ist im tiefsten Grunde des zur Ruhe gekommenen Geistes ein *Gewahrsein* von dem, was ist. Das, was ist, erscheint in der mystischen Erfahrung nicht strukturiert und gefiltert durch rationale Kognitionsmuster, sondern in einer unmittelbaren Gesamtschau, die das, was dem Verstand unterschieden und gar widersprüchlich erscheint, ganzheitlich wahrnimmt. Und auch für Schweitzer ist, wie wir sahen, die ethische Selbstbestimmung ein „elementares Denken“. Das ethische „Wissen vom Leben“ erreicht dann jenes Erkennen, das in „denkendes Erleben“ übergeht. Dieses denkende Erleben ist nun eher ein *Gewahrsein* als ein reflektierendes Ableiten von Sätzen aus Prämissen, und so ist ein *anschauendes Gewahrsein* die Grundlage für Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben“, die „Lebens- und Weltbejahung“ konkretisiert sich in dieser „höchsten Idee“.

4. Die Ehrfurcht vor dem Leben (*veneratio vitae*)

Schweitzer präsentiert eine klare Definition für die „Ehrfurcht vor dem Leben“. In seiner Kulturphilosophie schreibt er, dass sich diese durch Hingabe an anderes Leben auszeichne, und genau darin zeige sich der tiefste Impuls der Bestimmung des Lebens, das in der Ehr-

⁴⁸ Schweitzer, a.a.O., 47.

furcht vor dem Leben realisiere, dass ich mein Leben in Gott lebe. Hier scheint sich mir die tiefste Erfahrung von Schweitzers Intuition auszudrücken, und deshalb sei der entscheidende Abschnitt zusammenhängend zitiert:

„Ehrfurcht vor dem Leben, veneratio vitae, ist die unmittelbarste und zugleich tiefste Leistung meines Willens zum Leben. In der Ehrfurcht vor dem Leben geht mein Erkennen in Erleben über. Die unbefangene Welt- und Lebensbejahung, die in mir ist, weil ich ja Wille zum Leben hin, braucht also nicht mit sich selbst in Konflikt zu treten, wenn mein Wille zum Leben denkend wird und den Sinn der Welt nicht versteht. Trotz des negativen Resultats des Erkennens habe ich Welt- und Lebensbejahung festzuhalten und zu vertiefen. Mein Leben trägt seinen Sinn in sich selber. Er liegt darin, dass ich die höchste Idee lebe, die in meinem Willen zum Leben auftritt ... die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben. Daraufhin gebe ich meinem Leben und allem Willen zum Leben, der mich umgibt, einen Wert, halte mich zum Wirken an und schaffe Werte.

Die Ethik wächst mit der Welt- und Lebensbejahung aus derselben Wurzel hervor. Denn auch Ethik ist nichts anderes als Ehrfurcht vor dem Leben. 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. Bejahung der Welt, das / heißt Bejahung des Willens zum Leben, der um mich herum in die Erscheinung tritt, ist nur dadurch möglich, dass ich mich selber an anderes Leben hingebe. Aus innerer Nötigung, ohne den Sinn der Welt zu verstehen, wirke ich Werte schaffend und Ethik ühend in der Welt und auf die Welt ein. Denn in Welt- und Lebensbejahung und in Ethik erfülle ich den Willen des universellen Willens zum Leben, der sich in mir offenbart. Ich lebe mein Leben in Gott, in der geheimnisvollen ethischen Gottespersönlichkeit, die ich so in der Welt nicht erkenne, sondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe.

Das voraussetzungslose Vernunftdenken endet also in Mystik. Sich zu den vielgestaltigen Erscheinungen des Willens zum Leben, die miteinander die Welt ausmachen, in der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben zu verhalten, ist ethische Mystik. Alle tiefe Weltanschauung ist Mystik. Das Wesen der Mystik ist ja, dass aus meinem unbefangenen naiven Sein in der Welt durch das Denken über das Ich und über die Welt geistige Hingebung an den geheimnisvollen unendlichen Willen wird, der im Universum in die Erscheinung tritt ...

Von meiner Jugend an war es mir gewiß, dass alles Denken, wenn es sich zu Ende denkt, in Mystik ende. In der Stille des Urwaldes Afrikas war ich fähig, diesen Gedanken durchzuführen und auszusprechen.“⁴⁹

Aus diesem Geist will Schweitzer eine Erneuerung der Kultur und der Religion. Denn das hier Gesagte ist für ihn auch die ethische Wesensbestimmung der Religion, an der sich die konkreten Religionen messen und beurteilen lassen müssen. Für Schweitzer ist dieser Maßstab aber nicht der Maßstab der Aufklärung, die nur eine Religion gelten lassen wollte, die „vor dem Richterstuhl der menschlichen Vernunft vorbei defilieren“ könne. Denn das, was Schweitzer Vernunft nennt, ist gerade nicht ableitbar aus der sinnlichen Erkenntnis in ihrem Zusammenwirken mit Verstandeskategorien, sondern eher eine mystische Ur-Offenbarung, die neben Natur und Vernunft gültig ist.

Mystik ist also für Schweitzer zuerst „Sein in Gott“. Aber dies nicht im Sinne des Verschmelzens in einem überindividuellen, überweltlichen Eins (das wäre für ihn Akosmismus, den er ablehnt), sondern des Einswerdens in der Hingabe an das konkrete, individuelle Andere. Jede transzendente Abstraktion des Allgemeinen hinter den konkreten Erscheinungen der Wirklichkeit lehnt er ja ab. Das Allgemeine, Eine ist vielmehr nur im je Konkreten, Individuellen gegenwärtig. Darum muss sich die Mystik vom Allgemeinen verabschieden und eine „Bekehrung zur Mystik der Wirklichkeit“ durch-

⁴⁹ Schweitzer, a.a.O., 108 f.

machen. Diese Mystik, so schreibt er „suche ... sich in lebendiger Natur zu erleben.“⁵⁰

Sodann bedeutet Mystik für Schweitzer, *meine* Verantwortung in je *meinem* Bereich wahrzunehmen. Es geht ihm um Achtsamkeit gegenüber allem, was sich um uns herum ereignet. In dieses Ereignis ist das kleinste Wesen, jede Mücke auch, eingeschlossen. Allerdings gilt es zu erkennen, dass die Natur ihre eigene Dynamik hat und Leben erzeugt wie verschlingt. Mein Wille zum Leben gilt in *meinem* Bereich, d. h. meine Verantwortung ist unbegrenzt, aber sie bezieht sich auf den menschlich-begrenzten Horizont. Diese Aussage ist Schweitzer wichtig, denn sonst wäre die Ethik entweder eine sinnlose Überforderung oder sie bliebe wieder nichts sagend allgemein!

Drittens bleibt ihm Religion ein Geheimnis, sie dient nicht der Erklärung der Welt. So schreibt er: „Den Sinn des Ganzen zu verstehen – und darauf kommt es der Weltanschauung an! – ist uns unmöglich. Die letzte Einsicht des Erkennens ist also, dass die Welt uns eine in jeder Hinsicht rätselhafte Erscheinung des universellen Willens zum Leben ist.“⁵¹

Viertens schließlich bedeutet ethische Mystik, das Reich Gottes zu gestalten durch „Ergriffensein“ vom Geist Jesu. Er schreibt dazu in seinem Buch „Das Christentum und die Weltreligionen“ (1924): „So nimmt Gott auch uns wie die ersten Christen in die furchtbare Schule des Wortes: ‚Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken.‘ Er verlangt von uns das Schwere, dass wir dem Reiche Gottes treu sind als solche, die nicht sehen und doch glauben. Wir vermögen es, wenn wir von ihm ergriffen sind.“⁵²

⁵⁰ A. Schweitzer, Kultur und Ethik. Sonderausgabe der Kulturphilosophie I & II in einem Band, München 1990, S. 326.

⁵¹ A. Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kulturphilosophie Erster Teil, a.a.O., 105.

⁵² A. Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen, Berlin: Union Verlag (Albert Schweitzer Ausgabe in fünf Bänden), Bd. 2, 1971, S. 713 f.