Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 40 (1993)

Heft: 3

Artikel: Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares Moralprinzip?

Autor: Wolf, Jean-Claude

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761380

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Jean-Claude Wolf

Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares Moralprinzip?

An «Ehrfurcht vor dem Leben» wird häufig appelliert, insbesondere in aktuellen Beiträgen zur Medizinethik und zur ökologischen Ethik. Doch der Hinweis auf die Häufigkeit des Vorkommens einer Parole ist keine Antwort auf die Titelfrage. Die statistische Häufigkeit des Gebrauchs könnte sogar ein Indiz dafür sein, daß es sich – ähnlich wie bei der vielbeschworenen Menschenwürde[1] – um eine Leerformel handelt, die allgemein zustimmungsfähig bleibt, solange man sie nicht spezifiziert. Solche Leerformeln befriedigen den common sense und bestätigen zugleich Hegels These, daß der Alltagsverstand abstrakt denkt, wenn er im Mörder nur den Mörder, im Bedienten nur den Bedienten usw. sieht, statt seine ganze Herkunftsgeschichte und seine übrigen Persönlichkeitsmerkmale in Rechnung zu stellen.[2] Abstraktheit kennzeichnet die Ferne zur Konkretion und zur Anwendbarkeit. Der Verdacht der Abstraktheit läßt sich auf die Parole der Ehrfurcht vor dem Leben übertragen: Diese Ehrfurcht könnte darin bestehen, daß man einen Mörder aus Ehrfurcht vor seinem Leben begnadigt oder daß man ihn mit Rücksicht auf sein Opfer hinrichtet.[3] Die leitende Frage:

[1] Vgl. dazu die scharfsinnigen Analysen von B. Schöne-Seifert: Philosophische Überlegungen zur «Menschenwürde» und Fortpflanzungs-Medizin, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990) 442–473, und B. Schüller: Die Personenwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik, in: *Theologie und Philosophie* 53 (1978) 538–55; W. Wolbert: Der Mensch als Mittel und Zweck – die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987.

[2] G. W. F. Hegel: Wer denkt abstrakt? (1807), in: Hegel: Werke Bd. 2: Jenaer Schriften, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, 575.

[3] Vgl. J.-C. Wolf: Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien, München, Freiburg i. Br. 1992 , Kap. 9, wo ich darlege, warum sich aus dem Appell an Ehrfurcht vor dem Leben keine eindeutige Stellungnahme zur Todesstrafe ergibt.

Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares moralisches Kriterium? ist zu verneinen.

Der Appell an Ehrfurcht vor dem Leben erfüllt eine ähnliche Funktion wie der Slogan «Recht auf Leben» in der Abtreibungsdiskussion: Wer könnte im Ernst gegen Ehrfurcht und Achtung vor dem Leben sein? Wer sähe sich nicht gezwungen, der Liebe zum Leben Lippenbekenntnisse zu zollen? Wer wäre für Mißachtung des Rechts auf Leben und Freigabe von Mord? Doch die Kehrseite dieser Zustimmungsfähigkeit ist die Eignung solcher Leerformeln als Aushängeschild für verdeckte ideologische Interessen. So gesehen scheint Ehrfurcht vor dem Leben ein leeres Schlagwort zu sein.

Der Mut zu «zoophilen» (im Gegensatz zu nekrophilen) Bekenntnissen soll nicht verächtlich gemacht werden. Doch das Bekenntnis bleibt vage, wenn wir nicht zwei Fragen klären. Die erste lautet: Ist Ehrfurcht vor dem Leben in dem Sinn, in dem sie Albert Schweitzer im Rahmen seiner Kulturethik und innerhalb seiner Vision von absoluter Ethik dargelegt hat, ein brauchbares Moralprinzip? Die zweite Frage weist über Schweitzer hinaus und bezieht sich auf den Stellenwert einer biozentrischen Ethik. Sie lautet: Läßt sich eine biozentrische Ethik, d. h. eine Ethik der unterschiedslosen Achtung vor allem Leben, plausibel vertreten?

1. *Ist Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben ein denknotwendiges Prinzip?*

Die geistesgeschichtliche Herkunft der Formel von der «Ehrfurcht vor dem Leben» ist nicht restlos geklärt. Vielleicht hat Schweitzer in seiner Pariser Zeit eine Anregung aus der Lektüre von Henri Bergson empfangen.[4] Tatsächlich hat sich Schweitzer in der Kulturethik wiederholt zur Bergson geäußert, doch seine Kommentare sind sehr abfällig. Bergson habe nie seine in Aussicht gestellte Ethik geschrieben. Schweitzer beurteilt die Möglichkeit, von der – wie er meint – epigo-

[4] Für diesen Hinweis danke ich der Redaktion der *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Tatsächlich wurde der Begriff «Ehrfurcht vor dem Leben» bereits zwanzig Jahre zuvor von Christian Wagner geprägt. Vgl. den Hinweis in E. Grässer: Ethik bei Albert Schweitzer, in: Albert-Schweitzer-Studien, hrsg. von R. Brüllmann, Bern und Stuttgart 1989, 60.

nalen Naturphilosophie Bergsons, Eduard von Hartmanns und Hermann Keyserlings zur Ethik zu gelangen, sehr skeptisch. Vielleicht müssen wir Schweitzers autobiographische Notiz:

> «Da kam ich, in meiner großen Müdigkeit und Verzagtheit, plötzlich auf das Wort ‹Ehrfurcht vor dem Leben›, *das ich, soviel ich weiß, nie gehört und nie gelesen hatte.*»[5]

als autoritativ betrachten. Doch ist nicht auszuschließen, daß es Vorbilder für diese Formel gibt, die Schweitzer selber nicht bewußt waren, sind doch auch seine Bemerkungen zu Schopenhauer, von dessen Naturdeutung Schweitzer deutlich geprägt ist, auf irreführende Weise hart. Nachwirken dürfte auch die Lektüre von Goethes Wanderjahren, in deren Pädagogischer Provinz die religiös gefärbte Tugend der Ehrfurcht (veneratio) eine prominente Rolle spielt.

Schweitzer geht in der Darlegung seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben von einer Grundintuition aus – er nennt sie die doppelte Erfahrung des Willens zum Leben in mir und des Willens zum Leben außer mir. Dieser Ausgangspunkt erinnert auffällig an Schopenhauers metaphysische Ausdeutung der Natur. Diese Parallele zu Schopenhauer verliert jedoch an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß Schweitzer die Willensmetaphysik scheinbar mühelos in theologische Spekulation zurückbuchstabieren kann – während die Pointe von Schopenhauers Willensmetaphysik gerade darin besteht, daß sie den schöpfungstheologischen Rahmen, in dem bisher die teleologische Ausdeutung der Natur stattgefunden hat, definitiv verabschiedet.[6] Für Schopenhauer gibt es zwar noch Absichten in der Natur, doch verweisen sie keineswegs – wenn auch noch so indirekt und verklausuliert – auf göttliche Absichten. Ganz anders sieht es bei Schweitzer aus. In seinem Essay «Das Christentum und die Weltreligionen» schreibt er:

[5] [EL], 20 (Hervorhebung von mir); vgl. [LD], 131f. (Die Werke von Albert Schweitzer werden nach den in der Bibliographie angegebenen Siglen zitiert.) Noch 1947 glaubte Schweitzer an die «Neuschöpfung» dieses Begriffs der «Ehrfurcht vor dem Leben». Vgl. H. W. Bähr (Hg.): Albert Schweitzer. Leben, Werk und Denken 1905–1965. Mitgeteilt in seinen Briefen, Heidelberg 1987, 182. Im schriftlichen Nachlaß findet sich dagegen die Notiz einer Stelle bei Jean Paul, in der Schweitzer den Begriff nachträglich gefunden hat. Diese Information verdanke ich dem Nachlaß-Verwalter und Herausgeber der «Philosophischen Schriften» Johann Zürcher.

[6] Vgl. J.-C. Wolf: Schopenhauers Konzeption einer asketischen Tugendethik, in: *Conceptus* 24, 62 (1990) 99–113.

Das Rätsel der Religion ist, daß wir Gott in uns anders erleben, als er uns in der Natur entgegentritt. In der Natur erfassen wir ihn nur als unpersönliche Schöpferkraft, in uns aber als ethische Persönlichkeit.[7]

Alle Probleme der Religion gehen zuletzt auf eines zurück: daß ich Gott in mir anders erlebe, als ich ihn in der Welt erkenne. In der Welt tritt er mir als rätselhafte, wunderbare Schöpferkraft entgegen; in mir offenbart er sich als ethischer Wille. In der Welt ist er unpersönliche Kraft, in mir offenbart er sich als Persönlichkeit. Der Gott, der in dem Denken über die Welt erkannt wird, und der, den ich als ethischen Willen erlebe, lassen sich nicht zusammenbringen. Beide sind eins; aber wie sie es sind, verstehe ich nicht. Welches aber ist die entscheidende Erkenntnis Gottes? Die, die ich als ethischen Willen erfahre. Unsere Erkenntnis Gottes aus der Natur ist immer unvollkommen und inadäquat, weil wir die Dinge in der Welt nur von außen erschauen. Ich sehe den Baum wachsen, grünen und blühen. Aber die Kräfte, die dies bewirken, verstehe ich nicht. Ihre formende Fähigkeit bleibt mir rätselhaft.

In mir aber erkenne ich die Dinge von innen. In mir offenbart sich die schöpferische Kraft, die alles, was ist, hervorbringt und erhält, in einer Art, wie ich sie sonst nicht erkenne, als ethischer Wille, als etwas, das in mir schöpferisch sein will. Dieses erlebte Geheimnis ist für mein Denken, Wollen und Verstehen entscheidend. Daraufhin darf ich alle Geheimnisse der Erkenntnis der Welt und meines Seins in ihr zuletzt als ungelöst und unlösbar dahingestellt sein lassen. Mein Leben ist vollständig und sicher durch das eine, in mir erlebte Geheimnis bestimmt, daß Gott als ethischer Wille sich in mir offenbart und von meinem Leben Besitz ergreifen will.

Lassen Sie mich ein Gleichnis gebrauchen. Es gibt einen Ozean. Kaltes Wasser, unbewegt. In dem Ozean aber ist der Golfstrom, heisses Wasser, das vom Äquator zum Pole fließt. Fragen Sie alle Gelehrten, wie es physikalisch vorstellbar ist, daß zwischen den Wassern des Ozeans, wie zwischen zwei Ufern, ein Strom heißen Wassers fließt, bewegt in dem Unbewegten, heiß in dem Kalten. Sie können es nicht erklären. So ist der Gott der Liebe in dem Gott der Weltkräfte eins mit ihm, und doch so ganz anders als er. Von diesem Strome lassen wir uns ergreifen und dahintragen.[8]

Diese Stellen bezeugen, daß Schweitzers Ethik auf religionsphilosophischen Grundlagen fußt. Die Ehrfurcht vor dem Leben ist demnach nicht eine rein säkulare oder religiös neutrale Einstellung zur Welt – etwa die Haltung der ästhetischen Bewunderung –, obwohl Schweit-

[7] [CW], 46.
[8] [CW], 58f.

zer ausdrücklich für eine Integration der ästhetischen Bewunderung in die Ehrfurcht vor dem Leben plädiert.[9] Mit dem glücklich gefundenen Ausdruck «Ehrfurcht vor dem Leben» hat er den Schlüsselbegriff für seine nachdenkliche und theologisch gefärbte Weltfrömmigkeit gefunden.

In der zweibändigen Kulturethik, die 1923 erschienen ist, verzichtet Schweitzer weitgehend auf die Rede von Gott. Doch nennt er die Ehrfurcht vor dem Leben selber tief religiös und mystisch, ja er traut ihr eine Erneuerung der Kirche zu.[10] Für Schweitzer gibt es einen unauflöslichen Zusammenhang zwischen einem nichteschatologisch verstandenen Reich Gottes und einem dem Kulturliberalismus verpflichteten Fortschrittsideal. Diese moraltheologischen Zusammenhänge sollen hier nicht weiter untersucht werden, denn seinem Anspruch nach will Schweitzer die Ethik aus dem Denken entwickeln, so daß sie auch für Nicht-Christen und Atheisten nachvollziehbar und akzeptabel ist. Sollte das möglich sein, dann wären theologische oder spezifisch christliche Prämissen zur Begründung der Ethik überflüssig.

In einigen der bekannten und viel zitierten Passagen appelliert Schweitzer an plausible Wahrnehmungen. Er schreibt:

> 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.[11]
>
> Wahre Philosophie muß von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewußtseins ausgehen. Diese lautet: «Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das Leben will.» Dies ist nicht ein ausgeklügelter Satz ... Mystik ethischen Einswerdens mit dem Sein wächst aus ihm hervor.
>
> Wie in meinem Willen zum Leben Sehnsucht ist nach dem Weiterleben und nach der geheimnisvollen Gehobenheit des Willens zum Leben, die man Lust nennt, und Angst vor der Vernichtung und der geheimnisvollen Beeinträchtigung des Willens zum Leben, die man Schmerz nennt: also

[9] Auch ästhetische Ehrfurcht, insbesondere Ausschluß von Vandalismus, möchte Schweitzer in die Moral aufnehmen. Vgl. [KE], 101 und die Stelle über den Kristall [KE], 201. Diesen Aspekt hat Singer in seiner Kritik an Schweitzer unterschätzt. Vgl. P. Singer: Praktische Ethik, Stuttgart 1984, 126 und meine Anmerkung.

[10] [KE], 262.

[11] [KE], 201.

auch in dem Willen zum Leben um mich herum, ob er sich mir gegenüber äußern kann, oder ob er stumm bleibt.

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. Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen ...

Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgend etwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt. Wenn er im Sommer nachts bei der Lampe arbeitet, hält er lieber das Fenster geschlossen und atmet dumpfe Luft, als daß er Insekt um Insekt mit versengten Flügeln auf seinen Tisch fallen läßt.[12]

Auch ich bin der Selbstentzweiung des Willens zum Leben unterworfen. Auf tausend Arten steht meine Existenz mit anderen im Konflikt. Die Notwendigkeit, Leben zu vernichten und Leben zu schädigen, ist mir auferlegt. Wenn ich auf einsamem Pfade wandle, bringt mein Fuß Vernichtung und Weh über die kleinen Lebewesen, die ihn bevölkern. Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Haus wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können. Meine Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren. Mein Glück erbaut sich aus der Schädigung der Nebenmenschen ...

Nur subjektive Entscheide kann der Mensch in den ethischen Konflikten treffen. Niemand kann für ihn bestimmen, wo jedesmal die äußerste Grenze der Möglichkeit des Verharrens in der Erhaltung und Förderung von Leben liegt. Er allein hat es zu beurteilen, indem er sich dabei von der aufs höchste gesteigerten Verantwortung gegen das andere Leben leiten läßt.

Nie dürfen wir abgestumpft werden. In der Wahrheit sind wir, wenn wir die Konflikte immer tiefer erleben. Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels.[13]

Die subjektiv, extensiv und intensiv ins Grenzenlose gehende Verantwortlichkeit für alles in seinen Bereich tretende Leben, wie sie der innerlich

[12] [KE], 229f.
[13] [KE], 237f.

von der Welt freigewordene Mensch erlebt und zu verwirklichen sucht: dies ist Ethik.[14]

Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, daß die Tür zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkommt und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen.[15]

Diese zum Teil berühmten Zitate vermitteln einen Eindruck von den wichtigsten Intuitionen der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Wenn Schweitzer das Prinzip der Ehrfurcht das denknotwendige Grundprinzip nennt, so legt diese Formulierung nahe, daß es sich dabei

1. um ein vernünftig begründbares Prinzip handelt;
2. daß es sich um ein allgemeines Kriterium zur Unterscheidung von moralisch richtigen und moralisch falschen Verhaltensweisen handelt:
3. daß es sich um das eine und einzige Grundprinzip der Moral handelt, daß Schweitzer also einen Prinzipienmonismus vertritt, der besagt, daß es keine moralischen Forderungen gibt, die sich nicht aus dem Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben ableiten ließen.

Ob Ehrfurcht vor dem Leben ein begründbares Prinzip ist, kann hier nicht grundsätzlich entschieden werden; daß Schweitzer diese Ehrfurcht nicht vernünftig begründet, ist jedoch offensichtlich. Vielmehr appelliert er an grandiose Intuitionen, deren Faszination übrigens nicht bestritten werden soll. Was er suggeriert, ist eine voluntaristische Auffassung der Natur – die man teilen kann oder nicht. Nach dieser Auffassung bin ich Wille zum Leben, umgeben von Wille zum Leben. Ob man – wie Kant – mehr die Vernunftnatur oder – wie Schopenhauer – mehr die Willensnatur der Menschen hervorhebt, ist wie gesagt Auffassungssache. Doch selbst, wenn man die voluntaristische Vision von Schopenhauer und Schweitzer teilt, läßt sich aus der Tatsache, daß ich Wille zum Leben bin, umgeben von Wille zum Leben, keine Verhaltensnorm logisch ableiten – jedenfalls nicht ohne zusätzliche Prämisse, die bereits ein normatives Element enthielte. Die Besinnung auf den Lebenswillen in und um uns braucht nicht einmal eine spezifische

[14] [KE], 225.

[15] [KE], 215. Beispiele für die Bedeutung des Tierschutzes in außereuropäischen Kulturen gibt Schweitzer in «Philosophie und Tierschutzbewegung», abgedruckt in [EL], 92–98.

Haltung nahezulegen. «Denknotwendig»[16] ist jedenfalls der Zusammenhang zwischen der lebensphilosophischen und voluntaristischen Vision einerseits und der geforderten Ehrfurcht vor dem Leben andererseits nicht. Vielmehr ist denkbar, daß jemand auf die Einsicht der Selbstentzweiung des Willens mit einem selbstinteressierten und konkurrenzbewußten Verhalten antwortet. Weder die mitfühlende und hilfsbereite Reaktion noch das robuste Konkurrenzverhalten sind «denknotwendige» Folgen aus der Wahrnehmung bzw. Deutung des Naturgeschehens.

In einem Brief vom 12. Oktober 1923 schreibt Schweitzer an Martin Werner:

> Ich will durchdenken, wie weit das voraussetzungslose Denken von sich aus zu ethischen und religiösen Gedanken kommt. Ich glaube zu zeigen, daß wenn man das Denken bis ans Ende zu denken wagt, es zur absoluten Ethik Jesu und Mystik kommt. Dies ist das Entscheidende für mich. Die tiefsten Überzeugungen des Christentums sind denknotwendig. Aber weil ich zu dieser Gewißheit durchgedrungen bin, rede ich so kalt und nüchtern wie möglich, um nicht mit den gewöhnlichen Apologeten des Christentums, die gar nicht überzeugen können, verwechselt zu werden. Mein Beruf ist, diesen Gedanken der Denknotwendigkeit der Grundideen des Christentums zu Ende zu denken und zu erweisen, daß alles consequente Denken religiös und ethisch wird! eine unausgesprochene, schlichte Christlichkeit umschwebt meine Philosophie. Viele sind irritiert, weil ich nun mein Verhältnis zum Christentum nicht präcisiere. Aber die andern sollen meine Gedanken mit dem Christentum auseinandersetzen, nicht ich.[17]

[16] Zur Kritik an der prätendierten «Denknotwendigkeit» vgl. auch W. Picht: Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung, Hamburg 1960, 122; U. H. J. Körtner: Ehrfurcht vor dem Leben – Verantwortung für das Leben. Bedeutung und Problematik der Ethik Albert Schweitzers, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988) 329–348. Unhaltbar ist dagegen der Rettungsversuch von U. Kern: «Es ist uns aber bestimmt, von Überzeugungen, die wir aus innerer Notwendigkeit denken, zu leben» – Albert Schweitzers elementares ethisches Vernunftdenken, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992) Bd. 1–2, 77–104, insb. 103: «Dessen Denknotwendigkeit ergibt sich eben aus dem unbedingten Ausgeliefertsein der denkenden Vernunft in bezug auf das Leben.» «Ausgeliefertsein» ist nur ein anderes Wort für «denknotwendig», ohne explikativen oder argumentativen Wert. Kern geht gar nicht auf die bei Groos zusammengestellten Einwände im Detail ein, verharmlost schwere Widersprüche und Inkonsistenzen zu «Unausgewogenheiten» und vergleicht am Schluß seines Aufsatzes das Prinzip der Ehrfucht vor dem Leben – offenbar ohne Unbehagen – mit einer leeren Tafel.

[17] Zitiert nach E. Grässer: Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979, 260.

An anderen Stellen und in seinen autobiographischen Schriften vermittelt Schweitzer jedoch den Eindruck, daß der Weg, auf dem er zur Ehrfurcht des Lebens gelangte, v.a. erlebnishaft und intuitiv ist. Das Wort «Ehrfurcht» weist auf eine religiöse Ergriffenheit hin und läßt sich daher nicht mit Ausdrücken wie «Achtung», «Respekt» oder «Wertschätzung» übersetzen.[18] Rationale Argumente für eine solche Haltung – wenn es sie überhaupt gibt – lassen sich bei Schweitzer nicht finden. Damit soll nicht etwa gesagt werden, die Ehrfurcht vor dem Leben sei per se irrational. Wir können das Leben so sehen und wertschätzen, wie das Schweitzer tut, aber es gibt keine vernünftigen Gründe, die besagen, daß wir die Ehrfurcht vor dem Leben annehmen müssen.

2. *Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein Kriterium zur Unterscheidung von Richtig und Falsch?*

Diese Frage läßt sich rasch beantworten. Ehrfurcht vor dem Leben ist kein allgemeines Kriterium zur Unterscheidung von moralisch richtigen und moralisch falschen Verhaltensweisen. Ehrfurcht ist primär ein Motiv, eine Haltung oder Einstellung, und nicht ein spezifisches Verhalten. Ehrfurcht kann sich in ganz verschiedenen Handlungen manifestieren. Ein Verhalten aus dem Motiv oder der Einstellung der Ehrfurcht vor dem Leben ist nicht das Gegenstück zu einem moralisch falschen Verhalten, sondern es bildet das Gegenstück zu einem gedankenlosen Verhalten. Schweitzer hebt immer wieder hervor, daß Ehrfurcht vor dem Leben die Überwindung von Gedankenlosigkeit, Routine und Abstumpfung bedeutet. Daraus geht hervor, daß Ehrfurcht vor dem Leben keine konkrete Handlungsdirekte enthält. Vielmehr ist Ehrfurcht ein expressives Moment; ein und dieselbe Gesinnung manifestiert sich in einer Mannigfaltigkeit von Handlungsweisen. Als Wertschätzung bezieht sie sich auf einen Wert oder ein Gut, eine «Würde» oder Qualität. Diese Wertbegriffe artikulieren einen «Ausblick», doch sie leiden an normativer Schwäche. Im Unterschied zu einer Verbots-

[18] Auf weitere geistesgeschichtliche Hintergründe verweist Otto F. Bollnow: Die Ehrfurcht vor dem Leben als ethisches Grundprinzip (1976), wieder abgedruckt in: Ders.: Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze, Aachen 1988, 92–114.

tafel oder einer Geschwindigkeitslimite setzen sie keine klaren Grenzen oder Schwellenwerte.[19]

Eine differenzierte Auffassung von Respekt bzw. Achtung vertritt in jüngster Zeit Stephen D. Hudson.[20] Er unterscheidet nämlich zwischen mindestens vier Typen von Achtung: 1. Wertschätzungs-Respekt, der eine Sache des Grades ist und sich auf Verdienste (merits) bezieht (z. B. Achtung vor einem Sportler); 2. Anweisungs-Respekt, der sich auf Vorgabe von klaren Limiten bezieht (z. B. eine Geschwindigkeitsbeschränkung respektieren); 3. Hindernis-Respekt (z. B. einem bissigen Hund ausweichen); 4. Institutionen-Respekt, der sich auf Ämter, Einrichtungen sowie ihre Repräsentanten und Symbole erstreckt.

Schweitzer hingegen analysiert den Begriff nicht. Doch er verlangt von ihm 1. daß er alles, was lebt, gleich bewertet und daß er 2. dem Handeln als Richtschnur dienen kann. Es ist naheliegend, daß Ehrfurcht vor dem Leben, so verstanden, in dilemmatischen Fällen eine von diesen beiden Funktionen einbüßen muß. Schweitzer läßt im Konfliktfall die zweite, normative Funktion fallen und überläßt den Akteur der subjektiven Gewissensentscheidung. Es wird auch nicht festgelegt, ob sich Ehrfurcht auf individuelle Lebewesen oder auf Leben als metaphysischen Weltgrund bezieht. Und schließlich ist es alles andere als offensichtlich, was Mißachtung oder mangelnde Ehrfurcht ist: Ist es Schädigung, Rechtsverletzung, oder Haß und Gedankenlosigkeit, also gar nicht unbedingt eine spezifische Handlung?

Aus diesen Überlegungen folgt, daß Ehrfurcht vor dem Leben keine Norm und daher kein Element einer normativen Ethik ist. Sie löst keine Normierungsprobleme. Schweitzer scheint vielmehr die normative

[19] Obwohl die Ausdrücke «Achtung» und «Respekt» nicht religiös gefärbt sind, leiden sie an derselben normativen Schwäche. Vgl. W. Frankena: The Ethics of Respect for Persons, in: *Philosophical Topics* 14,2 (1986) 149–167; vgl. auch die Sondernummer zum Thema Respect for Persons, in: *Tulane Studies in Philosophy* 31 (1982). Im Unterschied zu Kant, der Achtung aufs Sittengesetz bezieht, wird Achtung in der zeitgenössischen Literatur v.a. auf Personen bezogen – und zwar sowohl auf andere als auch auf die eigene Person (Selbstachtung). Zentral ist Selbst-Achtung etwa für die Kantianische Position von Th. E. Hill Jr.: Autonomy and Self-Respect, Cambridge UP 1991.

[20] S. D. Hudson: The Nature of Respect, in: *Social Theory & Practice* 6,1 (1980) 69–90. Eine Konzeption der universalen und gleichen Achtung entwickelt U. Wolf: Das Problem des moralischen Sollens, Berlin/New York 1984, Kapitel 6 & 7. In: Das Tier in der Moral (Frankfurt a.M., 1990) zieht die Autorin radikale Konsequenzen aus ihrer Position des generalisierten Mitleids. Sie unterscheidet klar zwischen Biozentrik und Pathozentrik und argumentiert für letztere.

Ethik zu untergraben und in eine diffuse Haltungsethik aufzulösen; moralische Entscheidungen sind demnach «subjektiv», «Sache des Gewissens», und lassen sich keiner verbindlichen Lösung entgegenführen.

3. *Prinzipienmonismus*

Schweitzer sagt, daß es sich bei der Ehrfurcht vor dem Leben um *das* Grundprinzip der Sittlichkeit handle. Das kann man so verstehen, daß Ehrfurcht vor dem Leben das einzige Prinzip, oder daß sie das einzige Grundprinzip in einer lexikalischen Ordnung von (Grund-)Prinzipien, oder daß sie im Konfliktsfall das dringlichste Prinzip (causa urgens) sei.

Die These, daß Ehrfurcht vor dem Leben das einzige Prinzip der Moral sei, steht in Widerspruch zur Adäquatheitsforderung, die jede Moraltheorie erfüllen muß. Zur Adäquatheitsforderung gehört die Forderung, daß eine Theorie die wichtigsten und wohl erwogenen Urteile der Alltagsmoral repräsentiert. So gesehen ist eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben inadäquat. Sie verabsolutiert eine einseitige Haltung und bildet eine Art von «altmodischer Ärztemoral», in der die Ideale des Helfens und Schonen, Rettens und Bewahrens dominieren. Sie blendet dagegen eine Reihe anderer Probleme aus, welche den Schutz der Patientenautonomie betreffen. Die Forderung, nur in Einklang mit der informierten Zustimmung des Patienten zu handeln, läßt sich nicht unter eine pauschale Ehrfurcht vor dem Leben subsumieren. Schweitzer schwankt bezeichnenderweise zwischen einer engeren Fassung der Ehrfurcht vor dem Leben, welche v.a. für Probleme des Tötens und des Am-Leben-Erhaltens relevant ist, und einer weiteren Fassung der Ehrfurcht vor dem Leben, welche eine Achtung aller kulturellen Werte und personalen Leistungen einschließt. Nur in der zweiten Bedeutung schließt Ehrfurcht vor dem Leben auch Respekt vor der Autonomie von Personen ein.

Die bisher genannten Schwierigkeiten dürften genügen, um die Frage, ob Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares Moralprinzip ist, zu verneinen. Schweitzer zeigt nirgends, wie sich ein solches Prinzip vernünftig begründen ließe, aber er macht auch nicht plausibel, daß es entweder nicht vernünftig begründbar ist und/oder keiner Begründung bedarf. Vielmehr appelliert er an Erlebnisse und Traditionen und gibt

Rechenschaft darüber, wie er lebensgeschichtlich zur Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben gelangte. Obwohl er sie das Grundprinzip der Ethik nennt, verteidigt er gleichwohl die Auffassung, daß es keine allgemeinen Kriterien zur Unterscheidung von moralisch richtigem und falschem Verhalten gibt und daß moralische Entscheidungen letztlich eine persönliche Angelegenheit, d. h. «Gewissenssache» sind.

4. Die wichtigsten Einwände gegen eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben

Nimmt man Schweitzers Absicht zu begründen ernst, so drängen sich folgende Einwände auf:

1. Ehrfurcht vor dem Leben bedeutet eine notorische Überforderung des Menschen;
2. Ehrfurcht vor dem Leben verwickelt den Menschen permanent in unvermeidbare Schuld;
3. Ehrfurcht vor dem Leben ist zu grobmaschig, um daraus spezifische, inhaltlich bestimmte Handlungsanweisungen abzuleiten;
4. Ehrfurcht vor dem Leben ignoriert die von der Organisation des Lebens vorgegebenen, moralisch relevanten (Wert-)Unterschiede;
5. Ehrfurcht vor dem Leben wird der Sonderstellung des Menschen nicht gerecht;
6. Ehrfurcht vor dem Leben verabsolutiert bloßes Am-Leben-Sein als höchsten Wert – eine Auffassung, die nicht nur in sich unhaltbar ist, sondern auch zu unannehmbaren Schlußfolgerungen führt.

Schweitzer soll einmal gesagt haben: «Kritik läuft an mir ab wie das Wasser an der Gans.»[21] Obwohl er die genannten Einwände, die Helmuth Groos[22] später zusammengefaßt hat, im Wesentlichen bereits gekannt hat, hielt er trotzdem an seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben fest. Man kann darin – ähnlich wie in seiner Ablehnung der formgeschichtlichen Methode in der Theologie – den Ausdruck einer methodischen Unbekümmertheit sehen. Doch der tiefere Grund liegt vielleicht darin, daß Schweitzer von der paränetischen Wirksamkeit des von ihm verkündigten und vorgelebten Ethos fest überzeugt war. Auf-

[21] Zitiert nach H. Steffahn: Du aber folge mir nach. A. Schweitzers Werk und Wirkung, Bern und Stuttgart 1974, 167.

[22] H. Groos: Albert Schweitzer. Größe und Grenzen, München 1974, 502–597.

schlußreich ist nicht nur die ergreifende Schilderung, wie Schweitzer zu seiner grandiosen Vision gelangte, sondern auch die Tatsache, daß ihre erste öffentliche Darlegung in einer Predigt zu St. Nicolai in Strassburg am 23. Februar 1919 stattfand. Die Ehrfurcht vor dem Leben wurde als Appell ans Mitgefühl und Aufruf zur Umkehr des Menschen verstanden, denn «Die Natur kennt keine Ehrfurcht vor dem Leben.»[23] Auf den Aspekt des paränetischen und pädagogischen Gebrauchs der Ehrfurcht vor dem Leben werden wir im nächsten Abschnitt zurückkommen. In der Tat sind es die Glaubwürdigkeit von Schweitzers Person und die Faszination seiner Predigt, welche die Schwächen seiner Begründung verschleiern.

Den ersten Einwand – sein Ethos führe zur Überforderung – hat Schweitzer lebenspraktisch beantwortet: Er hat sich selber das Äußerste an Arbeitsleistung abgezwungen, aber er hat sich auch «Rekreation des Gemüts» (ein alter Ausdruck für die Wirkungen der Musik) gegönnt, ohne den Einwand der Überforderung auf der Ebene der Theorie grundsätzlich zu widerlegen. Man darf nicht über Schweitzer reden, ohne seine Liebe zur Orgelmusik von Bach zu erwähnen. Müssen wir annehmen, daß Schweitzer, während er dem Orgelspiel fröhnte, an heftigen Schuldgefühlen über unterlassene Pflichten gelitten hat? Wohl kaum. Schweitzers Hang zu Maximalforderungen und Selbstaufopferung sowie seine Abneigung gegen Kompromisse und laue Zugeständnisse entspringen seiner Bewunderung für die Ethik Jesu, die er zwar nicht gemäß dem Selbstverständnis von Jesus als eschatologische Interimsethik übernimmt, sondern als von menschlicher Anstrengung zu realisierende Kulturarbeit umdeutet, der er aber gleichwohl nichts von ihrer «Unbedingtheit» und Radikalität nehmen möchte.

Eng verbunden mit dem ersten Einwand ist der zweite, der besagt, daß die Ehrfurcht vor dem Leben eine Forderung sei, welche den Menschen permanent in unvermeidbare Schuld verwickle. Dieser Einwand trifft u.a. auch eine Unklarheit des Begriffs der Schuld, denn im Rahmen der Theologie wird Schuld auf Sünde, d.h. auf Abwendung von Gott zurückgeführt; der moralische Schuldbegriff wird theologisiert. Erträglich ist ein Leben in unvermeidbarer Schuld nur in der Hoffnung auf einen gnädigen Gott. Schweitzer gewinnt keine Klarheit darüber, ob z.B. das gedankenlose Zerdrücken einer Spinne Sünde,

[23] [EL], 32.

sittliche Schuld oder ein Amalgam von beidem ist. Denn die für eine moralische Beurteilung wichtige Frage, wer geschädigt werden kann, liegt im Falle der Spinne nicht auf der Hand.

Wird Ethik hauptsächlich als Appell, Anruf und Erweckung des Menschen verstanden und praktiziert, so mag es einen guten Sinn ergeben, hohe Ideale und unvermeidbare Schuldverstrickung in Erinnerung zu rufen. Ob eine Ethik, die dem Menschen keine schuldfreien, moralisch indifferenten Handlungsspielräume zubilligt und es zu einem Gewissensentscheid macht, ob ich z. B. Orgel spiele oder an den Wohltätigkeitsbazar gehe, zu größeren Anstrengungen und Leistungen motiviert, ist allerdings zweifelhaft. Zu hohe Forderungen können kontraproduktiv sein. Die Moralisierung aller Lebensbereiche erregt eher Überdruß an der Moral, als daß sie anspornt. Wie bereits angedeutet wurde, hat sich Schweitzer zwar in der Praxis, aber nicht mit Argumenten vor diesem Einwand geschützt.

Angesichts der ersten beiden Einwände gegen Überforderung und Verwicklung in unvermeidbare Schuld muß man sich vor Augen halten, daß Schweitzers Kulturethik nicht tout cour und eindeutig Normierungstheorie, sondern primär eine Vision und Anregung zur Gestaltung eines sinnvollen Lebens in einer Welt des sinngefährdenden und sinnzerstörenden Lebenskampfes ist. Ehrfurcht vor dem Leben verknüpft – im Widerstand gegen die Selbstentzweiung des Willens[24] – die Dämpfung des eigenen Willens zum Ausleben auf Kosten anderer mit der Rücksichtnahme auf anderes Leben, das leben will. Wie Schopenhauer sucht auch Schweitzer nach einem ethischen Gleichgewicht zwischen Selbstverneinung und Selbstbejahung. Dieser Balanceakt vereinigt Resignation bezüglich der eigenen gedankenlosen Lebensgier und Anerkennung und Förderung des «Guten» in uns, kurz: sittliche Selbstverwirklichung. Schweitzer vermittelt eine Anleitung dazu, den Sinnabgrund des «sich selber fressenden Willens» in der Natur – so lautet das drastische Epitheton Schopenhauers – zu ertragen und aktiv zu verarbeiten. Dieser Sinnabgrund ist auch für solche Leser, welche weder eine

[24] «Der große Wille zum Leben, der die Natur erhält, ist in rätselhafter Selbstentzweiung mit sich selbst» [EL], 32. Der Ausdruck «Selbstentzweiung des Willens» kommt häufig bei Schopenhauer vor; die Tatsache, daß er bereits im Text von Schweitzers Strassburger Predigt auftaucht, und eine Reihe stilistischer Merkmale der Charakterisierung des blinden, sinnlosen Treibens in der Natur sind Indizien dafür, wie sehr er von Schopenhauer inspiriert ist. Überdies schließen sie ein bloß ästhetisches Verständnis der Ehrfurcht vor dem Leben aus. Die Würdigung Schopenhauers in der Kulturethik (vgl. [KE], 153–161) ist dagegen oberflächlich und unfair.

Schopenhauerische Diagnose noch eine christliche Weltdeutung goutieren, erfahrbar. Wenn wir uns über alle Meinungs- und Wertungsstreite hinaus über etwas einig sind, dann über die Schrecken und Übel von Hunger, Krieg und Repression. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist daher mehr als eine Normierung unseres Handelns – sie ist ein Aufruf zu Trotz, Hoffnung und Aktivität gegen das «Vergeblich» und «Umsonst».

Auch der dritte Einwand ist nur unter der Annahme zugkräftig, daß Schweitzer – was er ja auch immer wieder beteuert – einen Beitrag zur normativen Ethik, insbesondere zur Begründung und Anwendung des Tötungsverbotes leisten wollte. An diesem Anspruch gemessen, ist Schweitzers Ethik ein «non-starter», denn der primäre oder direkte moralische Grund für das Tötungsverbot liegt in der Schädigung des Opfers und nicht im Mangel an Ehrfurcht vor dem Leben auf seiten des Täters. Nicht die Ausdruckshandlung, sondern die Wirkhandlung steht im Vordergrund der moralischen und gesetzlichen Normierung. Schweitzer hat über die Aufgabenstellung seiner Kulturethik keine letzte Klarheit zu geben vermocht. Insbesondere hat er es unterlassen, eine Linie zu ziehen zwischen der Normierung von Handlungen, der Paränese und der Erörterung von Sinnfragen.

Aufschlußreich sind die drei letzten Einwände. Schweitzer hat die Existenz einer objektiven Wertskala bestritten. Ehrfurcht vor dem Leben ist unterschiedslose Ehrfurcht vor allen Lebewesen, unabhängig von ihrer evolutionären Entwicklungsstufe, ihren Qualifikationen und Leistungen. Er schreibt:

> Besonders befremdlich findet man an der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, daß sie den Unterschied zwischen höherem und niederem, wertvollerem und weniger wertvollem Leben nicht geltend mache. Sie hat ihre Gründe, dies zu unterlassen.
>
> Das Unternehmen, allgemeingültige Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zu statuieren, läuft darauf hinaus, sie danach zu beurteilen, ob sie uns Menschen nach unserm Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen, was ein ganz subjektiver Maßstab ist. Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat?
>
> Im Gefolge dieser Unterscheidung kommt dann die Ansicht auf, daß es wertloses Leben gäbe, dessen Schädigung und Vernichtung nichts auf sich habe. Unter wertlosem Leben werden dann, je nach den Umständen, Arten von Insekten oder primitive Völker verstanden.[25]

[25] [LD], 193f.

Schweitzer verzichtet nicht etwa auf den Wertbegriff; vielmehr verwendet er einen Wertbegriff, der nicht graduierbar ist und jedem Lebewesen als solchem gleichermaßen zukommt. Warum Leben als solches, bzw. jedes lebende Individuum diesen Wert hat, sagt Schweitzer nicht ausdrücklich, doch er scheint anzunehmen, daß ihm dieser Wert aufgrund seines Lebenswillens zukommt. Und weil es keine objektiven Anhaltspunkte für die Begründung einer Werthierarchie gibt und der Wille zum Leben das einzige Merkmal ist, das allen Lebewesen unterschiedslos zukommt, besteht Ehrfurcht vor dem Leben in der Ehrfurcht vor dem Lebenswillen ohne jede Diskrimination.

An dieser Stelle muß nochmals auf die Inadäquatheit der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben hingewiesen werden. Andere relevante Eigenschaften wie Leidensfähigkeit oder Autonomie lassen sich nicht unter die Protektion des Lebenswillens subsumieren. Mit Rücksicht auf diese Eigenschaften gibt es sehr wohl signifikante Unterschiede zwischen verschiedenen Lebewesen.

Der Vorwurf, Schweitzer verabsolutiere den Wert des Am-Leben-Seins, wird durch den Wortlaut seines Prinzips nahegelegt. Doch es gibt bei Schweitzer eine engere und eine weitere Bedeutung von «Leben». Die engere Bedeutung bezieht sich auf den puren Lebenswillen und auf das Tötungsverbot, während die weitere Bedeutung auch andere Präferenzen (z.B. für «Wohl und Wehe», Freiheit u.a. Qualitäten des Lebens), d.h. eine umfassende Rücksichtnahme auf Elemente des Wohls und Lebensqualitäten umfaßt. Ehrfurcht vor dem Leben kann sich demnach verschieden manifestieren: einerseits als Absehen von der Vernichtung und Rettung vor dem Tod. Diese Ehrfurcht, welche sich v.a. im Tötungsverbot zusammenfassen läßt, müßte sich unterschiedslos auf alle Lebewesen erstrecken. Schweitzer scheut nicht vor dieser ungemein radikalen Forderung zurück. Ehrfurcht vor dem Leben bezieht sich andererseits nicht nur auf bedrohtes Leben, sondern ebenso sehr auf Leiden. Sie scheint Sympathie und Mitleid einzuschließen. Ja sie wird als praktische Antwort auf die quälenden Fragen der Theodizee betrachtet, wenn Schweitzer schreibt:

> Pessimistisch bin ich darin, daß ich das nach unseren Begriffen Sinnlose des Weltgeschehens in seiner ganzen Schwere erlebe. Nur in ganz seltenen Augenblicken bin ich meines Daseins wirklich froh geworden.[26] Ich konnte

[26] Ein ähnlicher Ausspruch wird von Goethe überliefert.

nicht anders als alles Weh, das ich um mich herum sah, dauernd miterleben, nicht nur das der Menschen, sondern auch das der Kreatur. Mich diesem Mit-Leiden zu entziehen, habe ich nie versucht.[27] Es erschien mir selbstverständlich, daß wir alle an der Last von Weh, die auf der Welt liegt, mittragen müssen.[28]

5. *Der paränetische Gebrauch der Ehrfurcht vor dem Leben*

Wie wir gesehen haben, steht Ehrfurcht vor dem Leben bei Schweitzer für eine umfassende «Wertantwort». Obwohl Schweitzer die Ehrfurcht vor dem Leben so einführt, als handle es sich dabei um das Grundprinzip einer normativen Ethik, so macht er davon hauptsächlich paränetischen Gebrauch. Paränese ist Ermunterung und Ermahnung; sie dient der Stärkung der Verzagten, soll die Gedankenlosen aufrütteln, die Hartherzigen erweichen und die Verstockten bedrohen. Paränese unterscheidet sich von Begründung, obwohl sie oft mit ihr verwechselt oder vermischt wird.[29] Während Begründung das zu Begründende nicht einfach voraussetzen darf, setzt Paränese das Wissen des Richtigen und Falschen voraus und motiviert dazu, es auch wirklich und unermüdlich zu tun. Von bloßem Befehlen unterscheidet sie sich dadurch, daß sie ausspricht, warum jedes Individuum einen persönlichen Grund hat und warum es dem Leben einen Sinn verleiht, moralisch zu sein.[30] Dieser persönliche Grund liegt nach Schweitzers eigenem Bekenntnis in der unerträglichen Absurdität der ungebrochenen Teilnahme an einem sinnwidrigen Lebenskampf. Die Folgen der Konkurrenz bestehen in

[27] «From this community of suffering I have never tried to withdraw myself.» So übersetzt H. Clark: The Ethical Mysticism of Albert Schweitzer, Toronto 1962, 48.

[28] [LD], 200.

[29] Vgl. B. Schüller: Ermahnen, Verurteilen, Argumentieren, in: Ders.: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ²1980, 15–57.

[30] Die Frage «Warum moralisch sein?» ist mehrdeutig. So sind z. B. die Fragen zu unterscheiden, warum es eine «Institution» der Moral geben soll und warum auch ich mich in propria persona an die Regeln der Moral halten soll, selbst wenn es mir keinen Vorteil bringt, ich bei Zuwiderhandlung keine Sanktionen zu befürchten habe und die Schädigung anderer vielleicht gar nicht registrierbar ist. Eine andere (aber verwandte) Frage lautet, ob und in welchem Maße es rational ist, Opfer für andere zu erbringen. Vgl. K. Nielsen: Why Be Moral? Prometheus Books, Buffalo, New York 1989. In der Paränese werden auch diese Fragen kaum grundsätzlich diskutiert; es wird vorausgesetzt, daß es «sinnvoll», «vernünftig» oder «für den Handelnden selber das Beste» ist, moralisch zu sein.

Gefühls- und Gedankenlosigkeit und in Verrohung unserer Fähigkeiten zur Identifikation und Sympathie. Hinter dem robusten Egoismus und seiner kurzfristigen Triumphe lauert der Abgrund einer langfristigen Vergeblichkeit: Das kosmische Umsonst des Willens zur Macht, das Schopenhauer mit dem Rad des Ixion verglichen hat.[31] In der Unterdrückung von Menschen und Tieren und in der Umweltzerstörung endet das ungezügelte Ausleben des menschlichen Willens zum Leben.

In der paränetischen Suggestion liegt die eigentliche Stärke der Ehrfurcht vor dem Leben. Das geht bereits daraus hervor, daß es sich dabei weniger um ein Prinzip oder eine Norm als vielmehr um eine «Tugend» handelt. Der Appell an Ehrfurcht vor dem Leben wird zu einem Mittel und Weg der Ermahnung, nicht gedankenlos, nicht abgestumpft über Leben und Tod zu entscheiden, kein Lebewesen als ersetzbares Ding oder als Wegwerfware zu betrachten, moralische Konflikte nicht aus der Welt zu disputieren oder zu ignorieren, das Gute, ja das Best-Mögliche zu tun und das Böse zu meiden, ohne einem falschen Lohn- oder Verdienstdenken zu verfallen.

Paränese als literarisches Genus spielt eine wichtige Rolle im Neuen Testament. «Dem Gewissen eines anderen einzuschärfen, es komme darauf an, aus selbstloser Liebe zu handeln, das ist eine Umschreibung dessen, was hier unter ‹Paränese› verstanden ist.»[32] Ein typisches Beispiel für die Erweiterung der Paränese zu Aussagen über das gute Leben ist z.B. der Wehruf Jesu über die Reichen in Luk. 6,24 und 25.[33] Das biblische Denken hat zwar Platz für eine moralische Werkfreudigkeit, aber nicht für «pharisäische» Werkgerechtigkeit. Eine besonders scharfe Zurückweisung des selbstgefälligen Verdienstdenkens findet man etwa in Lukas 17,6–10. Die biblische Ethik fordert, daß wir das Äußerste tun und uns trotzdem nicht anders sehen, als hätten wir lediglich unsere Schuldigkeit getan. Sie schwankt zwischen der Fixierung sozialer Pflichten und enthusiastischer Endzeitstimmung, in der die Gebote der Reinheit von allen erfüllt werden. Schweitzers Ethik spiegelt dieses Spannungsverhältnis zwischen sozialer Ethik und Ent-

[31] SCHOPENHAUER, Sämtliche Werke, hg. von Arthur Hübscher, Wiesbaden 1972, Bd. II, 231.

[32] W. WOLBERT: Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf 1981, 42.

[33] [NT], 142.

husiasmus der charismatischen Selbstüberwindung. Seine Texte oszillieren zwischen dem Bemühen um Begründung und Verkündigung des Reiches Gottes, in dem wir das Gute nicht mehr tun sollen, sondern tun werden.

6. Läßt sich eine biozentrische Ethik plausibel vertreten?

Bei Schweitzer finden sich zwei Stränge zur Öffnung der Ethik für nicht-menschliche Lebewesen. Der eine Strang besteht in der Mitleidsethik. Der andere Strang besteht in der gleichen Ehrfurcht vor allem Leben, das leben will. Der Bereich des Mitleids ist enger als der Bereich der Ehrfurcht vor dem Leben, denn Mitleid ist nur möglich gegenüber Organismen, die zur Subspezies der leidens- oder empfindungsfähigen Wesen gehören. Daß sich Mitleid über unsere Spezies hinaus auf leidende Tiere erstreckt, ist ein wichtiges Faktum, auf das Schweitzer im Anschluß an Schopenhauer eindrücklich verwiesen hat. Er schreibt:

> Ein so bedeutender Denker wie Wilhelm Wundt entstellt seine Ethik durch folgende Sätze: «Das einzige Objekt des Mitgefühls ist der Mensch ... Die Tiere sind für uns Mitgeschöpfe, ein Ausdruck, durch welchen die Sprache schon darauf hinweist, daß wir nur mit Bezug auf den letzten Grund alles Geschehens, die Schöpfung, hier eine Art Nebenordnung anerkennen. So können denn auch den Tieren gegenüber Regungen entstehen, die dem Mitgefühl einigermaßen verwandt sind; aber zum wahren Mitgefühl fehlt immer die Grundbedingung der inneren Einheit unseres Willens mit dem ihren.» Als Krönung dieser Weisheit stellt er zum Schlusse die Behauptung auf, daß von einer Mitfreude mit Tieren jedenfalls nicht die Rede sein könne, als hätte er nie einen durstigen Ochsen saufen sehen.[34]

Im Blick auf elementare Bedürfnisse, keine Schmerzen zu empfinden, nicht verängstigt oder isoliert zu werden etc., trägt uns das Argument der Goldenen Regel, das uns auffordert, uns in die Lage der von unseren Handlungen Betroffenen zu versetzen, über die Speziesbarriere hinaus. Die Grenze, die der traditionelle ethische Humanismus zwischen empfindenden Wesen, die der Spezies homo sapiens angehören, und nicht-menschlichen empfindungsfähigen Lebewesen zieht, ist willkürlich. Die Kritik am «Speziesismus» führt wie von selbst zum Patho-

[34] [KE], 216.

zentrismus, d.h. zur direkten Beachtung von Leiden, unabhängig von der Spezieszugehörigkeit des leidenden Individuums.

Doch wenn die Schranken der Spezies gesprengt werden – fallen dann nicht alle Schranken? Gibt es nicht einen fließenden Übergang vom Pathozentrismus zum Biozentrismus, d.h. zur gleichen Beachtung aller Organismen? Haben wir m.a.W. nicht auch gegenüber nichtempfindungsfähigen Lebewesen, d.h. primitiven Tieren (z.B. Einzellern) und Pflanzen direkte Pflichten? Diese Überzeugung ist die Konsequenz der Ehrfurcht vor allem Leben. Wie wir sahen, beruht diese Ausweitung auf der gleichen Bewertung des Willens zum Leben. Denn, so wurde gesagt, das einzige Merkmal, das allen Lebewesen zukommt, ist der Wille zum Leben, und für die Höherbewertung des Lebenswillens einiger Wesen gibt es keinen objektiven Anhaltspunkt. Weshalb sollte der Lebenswille einer Person einen höheren Wert haben als der Wille einer Tulpe? Für eine erwachsene Person selber mag zwar der Wert ihres Lebens wichtiger sein, doch vom «Standpunkt des Universums» ist das möglicherweise nicht der Fall.

Die Rede vom «Willen» ist allerdings zweideutig. Wenn eine Person leben will, dann handelt es sich um einen bewußten Willen. Wir können uns in diesen Willen «versetzen», wir können verstehen oder nachempfinden, was in einer Person vorgeht. Auch bei vielen Tieren ist uns das ohne weiteres möglich. Die Ehrfurcht vor dem Lebenswillen eines Wesens, das sein eigenes Wohl und Wehe empfindet, deckt sich mit dem Mitleid mit einem Wesen, dem es etwas ausmacht, ob es leben, sich frei bewegen und Lust und Schmerz empfinden kann. Doch wie verhält es sich mit der Ehrfurcht vor einem «empfindungslosen Willen», dem es nichts ausmachen kann, ob er befriedigt oder frustriert wird? Ist es überhaupt sinnvoll, Wesen, die nicht empfindungsfähig sind, einen Willen in Analogie zu einem bewußten Willen zuzuschreiben? Oder involviert dieser Analogieschluß vom bewußten Willen auf den «Willen in der Natur» eine metaphysische Konstruktion, nämlich eine empirisch nicht überprüfbare Annahme einer «Wesensverwandtschaft» allen Lebens?[35] Wie Schopenhauer hat auch Schweitzer den Willen nicht nur in die biologische, sondern auch in die physikalische

[35] Schopenhauer setzt Empfindungen mit Affektionen des Willens gleich; dabei werden die Empfindungsqualitäten unterschlagen und eine fragwürdige Basis für den sog. Analogieschluß gelegt. Zur Kritik vgl. D. W. Hamlyn: Schopenhauer, Routledge, London, Boston and Henley, 1980, 83f.

Natur projiziert. Für Schopenhauer sind z. B. die Gravitationsgesetze Manifestationen des Willens in der Natur, für Schweitzer die Wachstumstendenz von Kristallen. Wenn es das Mitleid und die Goldene Regel ist, welche uns über die eigene Spezies hinausführt, stößt sie angesichts von Wesen ohne Empfindungsfähigkeit nicht auf eine undurchdringliche Mauer?

Diese Fragen sollen verdeutlichen, daß der Schritt vom Pathozentrismus zum Biozentrismus kein selbstverständlicher Schritt ist, sondern einer metaphysischen Zusatzannahme bedarf. Diese Zusatzannahme versteckt sich in der Vorstellung vom «Standpunkt des Universums». Schweitzers Frage lautet: «Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat?»[36] Wer kann diesen Standpunkt einnehmen und von ihm aus werten? Wenn wir annehmen, daß Gott diese Stellung einnehmen könnte, dann würde das heißen, daß Gott die Dinge nicht nur von seinem Standpunkt aus bewertet und sich daran berauscht, was die Dinge ihm lieb und wert sind, sondern daß er sie von ihrem Standpunkt aus bewertet. (Andernfalls hätte die Schöpfung nur einen instrumentellen Wert, der z. B. darin besteht, Gottes Langeweile zu vertreiben.) Gott müßte sich in sie versetzen und erkennen, was für sie, aus ihrer Perspektive, gut und schlecht ist. Damit bleibt die Frage weiter bestehen, welche Wesen einen eigenen Standpunkt und ein eigenes «Bewußtsein» haben können. Wertungen setzen ein «Zentrum» voraus, d. h. eine Instanz, für die Dinge gut und schlecht sind. Das «Universum» ist jedoch kein solches Zentrum. Und Gott ist hoffentlich nicht das einzige Zentrum. Gott ist vielleicht gar kein Zentrum von Wertungen in dem uns bekannten Sinne, in dem nämlich Wertungen Empfindungsfähigkeit voraussetzen.

Diese unscheinbare Bemerkung, daß Werten aus der «Perspektive des Ganzen» möglicherweise etwas ganz anderes bedeutet als Wertungen in unserem Sinne, sticht in ein theologisches Wespennest. Denn in der Bibel gibt es auch ein Mitleidsverbot. Die Strafgerechtigkeit Gottes darf nicht von Mitleid aufgeweicht werden.[37] Wer glaubt, das Mitleidsverbot unterscheide den Gott des Alten Testaments von dem Gott des

[36] [LD], 193.

[37] «Und du sollst in dir kein Mitleid aufsteigen lassen: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß.» 5 Mos. 19,21. Die Aufforderung wird wiederholt und steht auch in 19,13.

Neuen Testaments, irrt sich, denn das Problem kehrt im Neuen Testament wieder, nämlich angesichts des unvermeidbaren Leidensweges Jesu. Gott darf kein Mitleid haben mit seinem Sohn oder mit dessen weinender Mutter; Mitleid würde den Gang der Heilsgeschichte aufhalten.[38] Daß der Gott der Liebe gleichwohl Erbarmen hat, kann nur so erklärt werden, daß es unparteiliches Erbarmen mit allen Leiden ist, und nicht parteiische Begünstigung seines Sohnes. Dies führt zum scheinbaren Paradox, daß er seinen Sohn wie alle anderen Menschen sterben läßt. Überspitzt formuliert: «So sehr hat Gott seinen Sohn geliebt, daß er ihn am Kreuz verdursten ließ.» Diese Unparteilichkeit erstreckt sich auf «die ganze Schöpfung». «Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.»[39] Doch die Rede von der «ganzen Schöpfung» kann sich sinngemäß nur auf die leidensfähigen Wesen beziehen. Obwohl sich das Versprechen der Erneuerung der Schöpfung auf alles, was ist, beziehen läßt, wäre die Rede von «seufzenden Bäumen» oder «seufzenden Felsen» wohl nur metaphorisch zu verstehen. Auch der Rekurs auf Gott als höchste Instanz des unparteiischen Erbarmens gibt uns keinen Aufschluß über den Sinn eines Erbarmens mit Dingen und Wesen, für die selber nichts gut oder schlecht sein kann.

Empfindungsfähige Wesen sind Zentren von Wertungen. Für sie sind Dinge gut und schlecht, unabhängig davon, ob diese Wesen für

[38] Auf das theologische Problem, daß die Emotion des Mitleidens unsere Einsicht in den Heilsplan Gottes trüben könnte, verweist U. Kronauer: Vom Nutzen und Nachteil des Mitleids. Eine Anthologie, hrsg. von U.K., Frankfurt a.M. 1990, Einleitung. Müßte ein mitleidiger Gott angesichts der Leiden der Tiere nicht «verzweifeln»? Eine philosophische Mitleidsethik beruht nicht auf vereinzelten Aufwallungen des Mitleids, sondern auf generalisiertem Mitleid. Der Streit um die Bewertung des Mitleids dreht sich u.a. um den Gegensatz zwischen parteilichem und unparteilichem Mitgefühl. Ein weit schwierigeres theologisches Problem, wie Gott, der kein Nervensystem hat, gleichwohl in der Lage ist, Schmerzen «nachzuempfinden», kann hier nicht erörtert werden. Eine interessante theologische Konsequenz angesichts der Leiden der Tiere hat der katholische Philosoph Peter Geach gezogen. Die physischen Leiden der «niedrigeren Tiere» brauchen ihn gar nicht zu kümmern. Gott kümmert sich nur um das «Heil». Er schreibt: «One virtue, if I am right, that God cannot share with his creatures is the virtue of sympathy with physical suffering.» B. Geach: Providence and Evil, Cambridge UP 1977, 79. Meine Schlußfolgerung aus dieser Bemerkung ist allerdings anders als die von Geach. Wenn Gott so radikal andere Standards der Bewertung hätte, dann brauchten wir uns zur Lösung unserer Wertungsprobleme, sofern sie nicht die spirituelle Erlösung betreffen, in keiner Weise auf Gott zu beziehen. Die Rolle Gottes als eines moralischen Gesetzgebers wäre ausgespielt!

[39] Paulus, Der Brief an die Römer 8,22.

andere einen Wert haben. Sie sind daher auch mögliche Empfänger, Adressaten oder «Nutznießer» unserer Handlungen. Ob z.B. Bäume solche Empfänger sind, ob sie «irgendwie froh» sind, wenn wir sie hegen, ob es ihnen egal ist, wenn wir sie schneiden, ob sie am Waldsterben «leiden», bleibt im Dunkeln.[40]

Zitierte Literatur

BÄHR, Hans Walter, (Hg.) Albert Schweitzer. Leben, Werk und Denken mitgeteilt in seinen Briefen, Heidelberg 1987.

BOLLNOW, Otto Friedrich: Die Ehrfurcht vor dem Leben als ethisches Grundprinzip (1976), wieder abgedruckt in: DERS.: Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze, Aachen 1988, 92–114.

BRÜLLMANN, R.: (Hg.): Albert-Schweitzer-Studien, Bern und Stuttgart 1989.

CLARK, Henry: The Ethical Mysticism of Albert Schweitzer, Toronto 1962.

FRANKENA, William: The Ethics of Respect for Persons, in: *Philosophical Topics* 14,2 (1986) 149–167.

GEACH, Peter: Providence and Evil, Cambridge UP 1977.

GRÄSSER, Erich: Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979.

GROOS, Helmut: Albert Schweitzer. Größe und Grenzen, München 1974.

HAMLYN, David W.: Schopenhauer, Routledge, London, Boston and Henley 1980.

HEGEL, G.W.F.: Wer denkt abstrakt? (1807) In: Hegel: Werke Bd. 2: Jenaer Schriften, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.

HILL Jr., Thomas E.: Autonomy and Self-Respect, Cambridge UP 1991.

HUDSON, Stephen D.: The Nature of Respect, in: *Social Theory and Practice* 6 (1980) 69–90.

KERN, Udo: «Es ist uns aber bestimmt, von Überzeugungen, die wir aus innerer Notwendigkeit denken, zu leben» – Albert Schweitzers elementares ethisches Vernunftdenken, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992) Bd. 1–2, 77–104.

KÖRTNER, U.H.J.: Ehrfurcht vor dem Leben – Verantwortung für das Leben. Bedeutung und Problematik der Ethik Albert Schweitzers, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988) 329–348.

[40] Eine biozentrische Position verteidigt P. W. TAYLOR: Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics, Princeton UP 1986. Doch Taylor grenzt sich scharf von einer Mitleidsethik ab und betont, daß «der Grund für Respekt nicht im emotionalen Appell liegt, den Lebewesen für uns haben mögen» (S. 91).

KRONAUER, Ulrich: Vom Nutzen und Nachteil des Mitleids. Eine Anthologie, hrsg. von U.K., Frankfurt a.M. 1990.

KUHSE, Helga: The Sanctity-of-Life-Doctrine in Medicine. A Critique, Clarendon Press, Oxford 1987.

NIELSEN, Kai: Why Be Moral? Prometheus Books, Buffalo, New York 1989.

PICHT, Werner: Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung, Hamburg 1960, 122.

RACHELS, James: The End of Life. Euthanasia and Morality, Oxford UP 1986.

SCHÖNE-SEIFERT, Bettina: Philosophische Überlegungen zur «Menschenwürde» und Fortpflanzungs-Medizin, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990) 442–473.

SCHOPENHAUER, Arthur: Sämtliche Werke, Leipzig (Brockhaus) 1922.

– Sämtliche Werke, hrsg. von Arthur Hübscher, Wiesbaden 1972.

– Preisschrift über das Fundament der Moral, Hamburg (Meiner) 1979.

SCHÜLLER, Bruno: Die Personenwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik, in: *Theologie und Philosophie* 53 (1978) 538–55.

– Ermahnen, Verurteilen, Argumentieren. In: DERS.: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ²1980.

SCHWEITZER, Albert: Strassburger Predigten, Bern 1966 = [SP].

– Das Christentum und die Weltreligion. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie, München 1978 = [CW].

– Kultur und Ethik, München 1960, Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur, München 1960 = [KE].

– Aus meinem Leben und Denken, Hamburg 1959 = [LD].

– Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, im Auftrag des Verfassers hg. von H.W. Bähr, München 1966 und 1976 = [EL].

– Gespräche über das Neue Testament, hg. von Winfried Döbertin, Esslingen, München 1988 = [NT].

– Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme, Heidelberg ²1986 = [WT].

SINGER, Peter: Praktische Ethik, übers. von J.-C. Wolf, Stuttgart 1984.

SPAEMANN, Robert: Über den Begriff der Menschenwürde, in: *Scheidewege 15, 6* (1985) 20ff.

STEFFAHN, Harald: Du aber folge mir nach. A. Schweitzers Werk und Wirkung, Bern und Stuttgart 1974.

TAYLOR, Paul W.: Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics, Princeton UP 1986.

WOLBERT, Werner: Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf 1981.

– Der Mensch als Mittel und Zweck – die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987.

WOLF, Jean-Claude: Schopenhauers Entwurf einer asketischen Tugendethik, in: *Conceptus* 24, 62 (1990) 99–113.

– Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien, München, Freiburg i. Br. 1992.

WOLF, Ursula: Das Problem des moralischen Sollens, Berlin/New York 1984.

– Das Tier in der Moral, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990.