

Peter Berne

ETHISCHER PANTHEISMUS

Einige Bemerkungen zu den Gedanken Albert Schweitzers als Beitrag zur Begründung einer ethisch-religiösen Weltanschauung

Copyright 2015 by Peter Berne

Schon lange, bevor der totale Zusammenbruch ethischer Werte, den wir heute erleben, sichtbar wurde, hatte Albert Schweitzer den Verfall der westlichen Kultur festgestellt und das Fehlen einer allgemein anerkannten ethischen Weltanschauung für diese negative Entwicklung verantwortlich gemacht. „*Als das Wesentliche der Kultur*“ - so schrieb er bereits in den Zwanzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts- „*ist die ethische Vollendung der einzelnen wie der Gesellschaft anzusehen.*“ Und die Kernfrage lautet daher: „*Wie konnte es geschehen, daß die neuzeitliche Weltanschauung der Welt- und Lebensbejahung sich aus einer ursprünglichen ethischen in eine nicht-ethische verwandelte?*“ Denn dies sei der Grund dafür, daß die jetzige europäische Menschheit „*von einem Fortschrittsglauben*“ geleitet werde, „*der veräußerlicht ist und die Orientierung verloren hat.*“¹ Über diese Frage dachte Schweitzer sein ganzes Leben lang nach. Denn er war davon überzeugt, daß das Problem des Kulturverfalls ein Problem der Weltanschauung war. Zwar besitze, so Schweitzer, der westliche Mensch sowohl in seinem philosophischen als auch in seinem religiösen Erbe einen großen Vorrat an ethischen Ideen und Impulsen; doch es sei bisher weder der Philosophie noch der Religion wirklich gelungen, die gefühlsmäßig als richtig empfundenen ethischen Ideale durch das Denken zu begründen. Dies sei jedoch für eine Menschheit, die ins Stadium der geistigen Mündigkeit eingetreten ist, unbedingt notwendig. Es genüge nicht mehr, daß man nur aufgrund eines inneren Gefühls oder eines von außen kommenden Gebotes ethisch handelt. Die Zeit sei gekommen, wo man dieses Gefühl und dieses Gebot mit dem Nachdenken über die Welt und das Leben, wie sie sich unserer prüfenden Beobachtung zeigen, in Einklang bringen müsse.

Schweitzer hat soviel über dieses Problem nachgedacht und auch soviel darüber geschrieben, daß man fast Scheu davor empfindet, die Gedanken des großen Philosophen und Theologen zu ergänzen oder gar zu revidieren. Ein Weiterdenken von Schweitzers Gedanken liegt jedoch ganz in seinem Sinne. Denn zum einen forderte er die Menschen immer wieder dazu auf, selber auf „*elementare*“ Weise über die großen Fragen des Seins nachzudenken; und zum anderen war er keineswegs der Meinung, daß er selbst letzte Lösungen gefunden habe. Vielmehr habe er erst ein Tor aufgestoßen, das den Blick auf einen langen Weg freigibt, der noch zu beschreiten sei. „*Ein Weg bleibt zu begehen*“ - so schreibt er in seinem aus dem Nachlaß veröffentlichten Werk „*Kultur und Ethik in den*

¹ Zitiert nach: Harald Steffahn, Albert Schweitzer, Reinbek bei Hamburg, 1979, S. 94.

Weltreligionen“ -; und: „Wie viel fehlt insbesondere, daß die ethische Lebensanschauung zu Ende gedacht worden ist!“²

Ich möchte in dieser kleinen Schrift versuchen, Schweitzers Gedanken über die Ethik auf meine Art „*elementar*“ weiterzudenken. Ich gehe dabei von der Überzeugung aus, daß das Abendland schon früher eine Weltsicht hervorgebracht hat, die eine Lösung für jenes als unlösbar empfundene Problem anbietet. Diese Weltsicht ist in den Gedanken der deutschen Klassik, sowie in Wagners „Ring“ zu finden.

*
* *

Das Grundproblem besteht für Schweitzer darin, daß es den Menschen bisher nicht gelungen ist, Weltanschauung und ethische Ideale miteinander in Einklang zu bringen. Warum ist dies aber überhaupt so wichtig?

Ethik zielt nicht nur auf Vollendung der eigenen Persönlichkeit, sondern auch auf Verbesserung und Veredelung der äußeren Zustände, die den anderen Wesen erst die Möglichkeit geben, sich selbst zu entfalten und zu vollenden. Sie ist also nicht nur Individualethik, sondern auch Sozialethik oder, wie Schweitzer sagt, „*Kulturethik*“. Eine Tätigkeit, die zur Verbesserung der irdischen Zustände ausgeübt wird, setzt aber voraus, daß man dem irdischen Leben einen unbedingten Wert beimißt; wie käme man sonst dazu, nicht nur seine Kräfte für dessen Veredelung einzusetzen, sondern auch große persönliche Opfer dafür zu bringen? Um es mit einem Wort zu sagen: Ethik setzt Welt- und Lebensbejahung voraus. Wenn man jedoch die natürliche Welt, die uns umgibt, unvoreingenommen ansieht, kommt die naive Weltbejahung sehr schnell ins Wanken. Kann man wirklich sagen, daß diese Welt gut ist? Schweitzer verneint diese Frage. Denn er findet, daß die natürliche Welt eine unethische sei, in der die Natur selbst völlig rücksichtslos mit dem Leben umgehe. Wie soll aber- so lautet die nächste Frage - ein ethisch empfindender Mensch etwas als höchsten Wert ansehen, das kein Ethos enthält? Oder theologisch ausgedrückt: Wenn das Ethische das höchste Attribut der Gottheit ist, wie kann man dann die natürliche Welt, in der Ethik gar nicht vorkommt, als gottgeschaffen oder gar göttlich ansehen? Hier scheint tatsächlich die weltbejahende Weltsicht in scharfem Gegensatz nicht nur zur Vorstellung eines ethischen Gottes, sondern zu unserem ethischen Empfinden überhaupt zu stehen. Dieser Gegensatz, der nach Schweitzers Meinung bisher kaum zur Kenntnis genommen worden ist, ist für die heutige Menschheit kein bloß denkerisches Problem, sondern hat mittlerweile existentielle Wichtigkeit erlangt. Denn nur, wenn wir zu einer Weltanschauung gelangen, die der natürlichen Welt einen durch nichts anderes zu überbietenden, höchsten Wert beimißt, nur wenn wir lernen, diese uns umgebende Welt als etwas Heiliges anzusehen, kann der

² Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*, München, 2001, S. 173.

Lebenszerstörung, die mittlerweile den Bestand des irdischen Lebens selbst zu bedrohen beginnt, Einhalt geboten werden.

Wenn wir nach der religiösen Weltsicht fragen, die das größte Ausmaß an Weltbejahung in sich schließt und deshalb am ehesten dazu geeignet ist, die Menschen zu einem verantwortungsbewußten Umgang mit der Natur zu führen, so ist diese ohne Zweifel die pantheistische, die die Welt nicht nur als Schöpfung Gottes ansieht, sondern als dessen unmittelbare Selbstoffenbarung. Allein diese Weltsicht stellt das Leben auf dieselbe Stufe mit Gott; und deshalb ist allein sie auch imstande, jene aus Geschichte und Gegenwart leider nur allzu bekannten Grausamkeiten, die im Namen eines angeblich von Gott stammenden Gebotes oder Dogmas gegen das Leben verübt werden, zuverlässig und in allen Fällen zu verhindern.

Der Pantheismus bildet nicht nur die Grundlage aller östlichen Religionen, sondern hat auch im abendländischen Denken eine lange Tradition, die von den antiken Stoikern über Giordano Bruno und Spinoza bis zu den Dichtern der deutschen Klassik reicht. Auch Schweitzer weiß um den großen Wert der pantheistischen Weltanschauung und beklagt deren durch das Christentum bewirkten Verlust. Wie er bedauernd feststellt:

„Indem es alle pantheistische und naturhafte Religiosität ablehnt, nimmt das Christentum eine freiwillige Armut auf sich. Es verzichtet auf das Elementare und Innerliche, das in dem einfachen Fühlen gegeben ist und in dem tiefsten Denken wiederkehrt. Es bringt den Menschen in Entfremdung zur Welt und zu sich selber...“³

Mit dem Verlust des Pantheismus geht aber der Verlust der Mystik einher; denn Mystik bedeutet, wie Schweitzer sagt, „geistiges Aufgehen des Einzelnen im Urgrund der Welt“ und ist deshalb *der tiefste Ausdruck pantheistischer Weltanschauung*⁴. Und das ist ein weiterer Grund für den Vorzug dieser Weltanschauung. Denn jeder Mensch braucht Geborgenheit im Größeren, Umfassenden, braucht die Gewißheit, daß es etwas Unvergängliches gibt, das ihn trägt und in das er sich vertrauensvoll hineinfallen lassen kann. Wenn man dieses Größere nur in einem jenseitigen Gott erblickt, führt das zur Weltentfremdung; das Urvertrauen in die unmittelbar gegebene Umgebung, in das Hier und Jetzt schwindet. Und das ist ein Verlust, der, wie man weiß, zu schwerer psychischer Erkrankung führen kann.

Schweitzers Grundproblem stellt sich also in seiner zugespitzten Form als einen Gegensatz zwischen pantheistischer Weltanschauung und ethischem Gottesbegriff dar. Um die Kernfrage noch einmal zu wiederholen: Wie kann man als ethisch empfindender Mensch eine Welt bejahen oder gar als göttlich ansehen, in der kein Ethos vorhanden ist? Schweitzer selbst ist von diesem totalen Fehlen des Ethischen in der Natur zutiefst überzeugt. Vor allem ist es die unleugbare Tatsache der Nahrungskette, die diese pessimistische Weltsicht begründet. Mit bewegten Worten - die bezeichnenderweise das Vokabular Schopenhauers übernehmen - beschreibt er das Leid der Kreatur:

³ Ebenda, S. 158.

„Der große Wille zum Leben, der die Natur erhält, ist in rätselhafter Entzweiung mit sich selbst. Die Wesen leben auf Kosten des Lebens anderer Wesen. Die Natur läßt sie die furchtbarsten Grausamkeiten begehen. Sie leitet Insekten durch Instinkt an, mit ihrem Stachel Insekten anzubohren und ihre Eier in sie hineinzulegen, daß das, was sich aus dem Ei entwickelt, von der Raupe leben und sie damit zu Tode quälen soll. Sie leitet die Ameisen an, sich zusammenzutun und ein armes kleines Wesen anzufallen, um es zu Tode zu hetzen. Schau der Spinne zu! Wie grauenvoll ist das Handwerk, das sie die Natur gelehrt!“⁵

Damit scheint die Welt tatsächlich in absolutem Gegensatz sowohl zu unseren eigenen edelsten Trieben, als auch zum Begriff eines ethischen, gütigen Gottes zu stehen. Und deshalb stellt Schweitzer die geradezu hilflos klingende Frage:

„Warum gehen Naturgesetz und Sittengesetz so auseinander? Warum kann unsere Vernunft nicht einfach übernehmen und fortbilden, was ihr als Äußerung des Lebens in der Natur entgegentritt, sondern muß mit ihrem Erkennen in einen so ungeheuren Gegensatz zu allem, was sie sieht, kommen? Warum muß sie ganz andere Gesetze in sich entdecken als die, die die Welt regieren? Warum muß sie mit der Welt zerfallen, wo sie den Begriff des Guten erreicht? (...) Und weiter. Gott ist die Kraft, die alles erhält. Warum ist der Gott, der sich in der Natur offenbart, die Verneinung von allem, was wir als sittlich empfinden, nämlich zugleich sinnvoll Leben aufbauende und sinnlos Leben zerstörende Kraft? Wie bringen wir Gott, die Naturkraft, in eins mit Gott, dem sittlichen Willen, dem Gott der Liebe...?“⁶

Vor diesen Fragen muß Schweitzer kapitulieren. Paulus zitierend, sagt er resignierend: *„Unser Wissen ist Stückwerk“*. Je mehr man nachdenke, so Schweitzer, desto mehr gewinne man *„Einsicht in unlösbare Gegensätze“*.⁷ Deshalb verzichtet er zuletzt auf das seiner Meinung nach fruchtlose Bemühen, Ethik aus Anschauung der Welt zu gewinnen. und verkündet stattdessen seine Idee der *„Ehrfurcht vor dem Leben“*. Diese gewinnt er nicht aus der Betrachtung der Welt, sondern durch elementares Nachdenken über die fundamentalste und unmittelbarste Tatsache, die der Mensch angesichts seines eigenen Daseins in der Welt erlebt: *„Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“*⁸ Wenn dieses Leben auch *„etwas Unergründliches“*⁹ ist, so ist es da, ist die elementarste Wahrnehmung, die ein Mensch haben kann. Und der Mensch fühlt, daß dieses Leben, das er in sich selbst erlebt, nichts anderes ist, als das Leben, das er außerhalb seiner selbst wahrnimmt: *„Überall, wo du leben siehst - das bist du!“*¹⁰ Daraus leitet Schweitzer

⁴ Ebenda.

⁵ Albert Schweitzer Lesebuch, herausgegeben von Harald Steffahn, München, 1984, S. 213

⁶ Ebenda, S. 214-5.

⁷ Ebenda, S. 215.

⁸ Steffahn, Albert Schweitzer, S. 98.

⁹ Albert Schweitzer Lesebuch, S. 208.

¹⁰ Ebenda, S. 209.

dann die menschliche Verantwortung für alles Leben ab und gelangt schließlich zu seiner berühmten Definition des sittlichen Menschen:

„Als gut gilt ihm, Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen. Als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, universelle, absolute Grundprinzip des Ethischen.“¹¹

Schweitzers Idee der „Ehrfurcht vor dem Leben“ ist meiner Meinung nach nicht nur einer der größten Errungenschaften des menschlichen Geistes, sondern auch der Schlußpunkt und Gipfel der geistigen Entwicklung des Abendlandes. Ja, mehr noch: In ihr liegt vielleicht der einzige Schlüssel zur Überwindung der lebensbedrohenden Krise der heutigen Menschheit. Man kann Schweitzers denkerische Leistung also gar nicht hoch genug einschätzen. Und dennoch ist sie mit einem Makel behaftet; denn sie war nicht imstande, das Problem der Verbindung von Weltanschauung und ethischem Empfinden zu lösen. Wie H. Keßler in seiner Rezension über Hans Lenks Buch „Albert Schweitzer - Ethik als konkrete Humanität“ schreibt:

„In den Tropennächten von Lambarene hat er über 2000 Seiten philosophischer Kommentare und Entwürfe angehäuft, aber die Kluft zwischen ‘dem vorfindlichen Gesetz des Dschungels in der Natur und den Forderungen der Moral, die wir in der Natur nicht finden können, in ein rationalistisches Gesamtkonzept zu bringen, die Ethik vom obersten Prinzip herzuleiten und dieses Prinzip vernünftig aus der Naturordnung zu begründen’, das Vorhaben Schweitzers ist gescheitert.“¹²

Wie gesagt, bin ich der Meinung, daß es doch eine Möglichkeit gibt, diese Kluft zu überwinden. Im Folgenden will ich zeigen, wie das pantheistische Weltbild, wie wir es in der deutschen Klassik und in Wagners „Ring“ vorfinden, Schweitzers geistiges Ringen zu seinem Ziel hinführen kann.

*
* *

Bevor wir uns der Weltanschauung der deutschen Klassik, die eine religiöse Weltanschauung war, zuwenden, wird es sich lohnen, wenn wir uns einige fundamentale Gedanken über die Berechtigung einer solchen Art, die Welt anzusehen, machen.

Viele Menschen neigen heute, im Zeitalter der Wissenschaft, dazu, wissenschaftliche Weltanschauung und wissenschaftliche Erkenntnis als die einzig mögliche Form der Weltanschauung und der Erkenntnis überhaupt anzusehen. Dabei vergessen sie, daß die wissenschaftliche Art, die Welt zu betrachten, nur eine von verschiedenen Möglichkeiten der

¹¹ Steffahn, Albert Schweitzer, S. 98.

¹² In: Albert Schweitzer Rundbrief Nr. 93, herausgegeben vom Deutschen Hilfsverein für das Albert-Schweitzer-Spital in Lambarene, Dezember 2002, S. 89.

Weltbetrachtung ist. Denn die Voraussetzung der wissenschaftlichen Weltsicht - nämlich die Behauptung, daß allein das, was mit den Sinnen wahrgenommen, durch den Verstand erklärt und in Zahlen ausgedrückt werden könne, als Wirklichkeit gelte - ist ein willkürliches Postulat, das vom Menschen einfach *a priori* gesetzt wird, ohne daß es dafür eine logische Begründung gäbe. Zwar haben wir die Erkenntnisse, die die Wissenschaft innerhalb einer so festgesetzten Wirklichkeit erlangt hat, zu respektieren; wir können in ihnen jedoch keineswegs die einzigen möglichen Erkenntnisse sehen, genauso wenig, wie wir die wissenschaftliche Definition der Wirklichkeit als die einzige mögliche Definition dessen, was wir für wirklich halten, ansehen dürfen. Es liegt allein in unserem Ermessen, ob wir unsere Erkenntnis der Welt und des Menschen durch eine so enge Definition einschränken, oder ob wir neben dem Greif- und Meßbaren auch das Unsichtbare, Geistige, logisch Nicht-Erfaßbare in unser Welt- und Menschenbild aufnehmen. Konkret gesagt: Es ist genauso berechtigt, die Existenz einer Gottheit zu postulieren und die Welt als eine Selbstoffenbarung dieser Gottheit anzusehen, als zu behaupten, daß die Welt, mitsamt dem Leben, *nur* eine Folge chemisch-physikalischer Prozesse sei. Denn weder das eine noch das andere läßt sich beweisen oder widerlegen.

Allerdings darf eine Hypothese, soll sie glaubhaft sein, nie im Gegensatz zur empirischen Wirklichkeit stehen, und wir dürfen nichts gelten lassen, was unserer sinnlichen Wahrnehmung und unserem logischen Denken widerspricht. So ist die Behauptung, die Welt sei vor soundso vielen Jahren innerhalb von sechs Tagen entstanden, abzulehnen, da sie im Gegensatz zu unseren Erkenntnissen über die Evolution steht. Dagegen ist die Ansicht, daß sich diese Evolution nicht bloß zufällig geschehen ist, sondern von einer dem Leben innewohnenden Kraft oder Tendenz vorangetrieben wurde, durchaus zulässig, da sie weder beweisbar noch widerlegbar ist.

Hier sind es andere Kriterien, die zu entscheiden haben, welche Art der Weltanschauung wir unserem Weltbild zugrunde legen, z.B. der Wert, den eine solche für das Leben besitzt. Und hier muß man sich fragen, ob es richtig ist, unter den verschiedenen Möglichkeiten, die man hat, den Begriff der Wirklichkeit zu bestimmen und das Weltgeschehen zu erklären, ausgerechnet diejenige zu bevorzugen, die nicht nur unserem eigenen Leben den Sinn nimmt und alles andere Leben zur bloßen Materie degradiert, sondern auch unserem innersten Gefühl widerspricht. Denn wer vermag angesichts eines herrlichen Naturerlebnisses das Lebendige, das er mit allen Sinnen wahrnimmt, wirklich als bloße Chemie und Physik abzutun? Taucht da nicht etwas aus der Tiefe der ahnenden Seele herauf, das uns das wunderbare Wort „göttlich“ zuflüstert? Und warum sollten Ahnung und Intuition keine gültigen Wege zur Erkenntnis sein - sobald man sich klar macht, daß es andere Erkenntnisformen als die empirisch-logische gibt?

„Was fruchtbar ist, allein ist wahr“ schreibt Goethe in seinem „Vermächtnis“. Und im selben Gedicht steht auch der Satz: „Das Wahre war schon längst erfunden, hat edle Geisterschar verbunden“. Von diesen beiden Aussprüchen ermutigt, möchte ich im folgenden einige

Hauptgedanken der pantheistisch-teleologischen Weltanschauung der deutschen Klassik darstellen - Gedanken, die - so will es mir scheinen - nicht nur keineswegs veraltet sind, sondern sogar ein noch völlig unerschlossenes Potential an „Fruchtbarkeit“ enthalten, das gerade für eine Zeit wie die unsere von größter Bedeutung sein könnte.

Das religiös-philosophische Denken Herders, Goethes und Schillers beruhte auf einem Weltbild, das das Vorhandensein einer Gottheit voraussetzte, diese jedoch, im Gegensatz zum jenseitigen Gottesbild der christlichen Theologie, als eine Wesenheit oder Kraft auffaßte, die *innerhalb* der natürlichen Welt ist und wirkt. Genau das wollte Goethe anschaulich machen, als er schrieb:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Am konsequentesten bekannte sich Schiller zur pantheistischen Weltsicht, indem er die in Zeit und Raum erscheinende Welt mit der Gottheit *gleichsetzte*:

„Gott und Natur“ - so können wir bei ihm lesen - „sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Tätigkeit, die in der göttlichen Substanz zusammen existiert, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck) ist ein unendlich geteilter Gott.“¹³

Auch dem „Ring“ liegt ein solches pantheistisches Weltbild zugrunde. Dort erscheint der Urgrund der Welt im mythischen Bild der schaffenden Allmutter Erda, die das Weltgeschehen als unendlichen Traum aus sich hervorbringt. Diese Vorstellung, die die sichtbare Welt als eine sich in jedem Augenblick von neuem vollziehende Emanation aus dem Seinsursprung ansieht, kommt in Wagners Kunstwerk auch in der Musik zum Ausdruck. Im Vorspiel zum „Rheingold“ erlebt der Zuhörer den Strom des Weltgeschehens als ein unaufhörliches Ausfließen aus jenem uranfänglichen, unteilbaren, unausdenkbaren Urgrunds, der im tiefen „Es“ der Kontrabässe Klang geworden ist.¹⁴

In allen diesen Worten, Bildern und Klängen wird also ein Weltbild aufgestellt, das in irgendeiner Form die Heiligkeit oder Göttlichkeit der natürlichen Welt postuliert. Damit ist jedoch noch wenig erreicht. Denn so sehr ein solches Weltbild auch unser Gefühl befriedigen

¹³ H. A. Korff, Geist der Goethezeit, Darmstadt 1979, II. Teil Klassik, S. 31.

¹⁴ Vgl. dazu das Kapitel über das „Rheingold“-Vorspiel im I. Teil von Peter Berne, Untergang und Neugeburt, Wagners „Ring“ und die Krise der heutigen Menschheit (noch nicht veröffentlicht).

und unser Verhältnis zur Natur positiv beeinflussen mag: die Vorstellung der Göttlichkeit der Welt kann vom *denkenden* Menschen nur dann angenommen werden, wenn das Problem gelöst wird, das Schweitzer soviel Kopfzerbrechen verursachte. Wie kann - so müssen wir uns hier noch einmal fragen - eine Welt, in der das Ethische scheinbar gar keine Rolle spielt, als göttlich bezeichnet werden?

Jetzt ist es aber an der Zeit, eine Gegenfrage zu stellen. Ist denn die Welt wirklich so völlig ohne Ethos, wie Schweitzer meinte? Sobald wir die Natur unter dem Aspekt des von Goethe so oft hervorgehobenen Prinzips der *Polarität* betrachten, fällt die Antwort auf diese Frage anders aus. Die Idee der Polarität geht davon aus, daß alles Leben ein Schwingen zwischen Gegensätzen ist - Gegensätze, die sich gegenseitig bedingen, beide gleich wichtig sind, und die erst zusammen jenes Übergeordnete ergeben, das wir das Lebendige nennen. Wenn wir das Leben so betrachten, erscheint manches sofort in einem anderen Licht. Vor allem Leid und Tod gewinnen dann eine neue Bedeutung. Wie könnte man Freude oder Lust empfinden, wenn man nicht vorher Traurigkeit oder Schmerz erlebt hätte? Und wie sollte sich die Persönlichkeit eines Menschen in ihrer vollen Kraft und Tiefe entfalten, wenn sie nicht durch leidvolle Erlebnisse zu Kampf und Selbstüberwindung gezwungen würde? Ebenso verhält es sich mit dem Tod. Dieser ist nicht das Gegenteil des Lebens, sondern dessen notwendige Ergänzung. Wie würde denn das Leben auf der Erde aussehen, wenn es keinen Tod gäbe? Tatsächlich ist der Tod des Einzelnen die Voraussetzung für die Verjüngung des Lebens als Ganzheit. Man stelle sich vor, welche Zustände auf der Erde herrschen würden, wenn sie ewig von denselben Wesen bevölkert würde. Diese würden nicht nur selber immer älter und hilfloser werden, sondern würden auch dem jungen Leben den Platz wegnehmen, den es zu seiner eigenen Entfaltung brauchte.

So erscheinen Leid und Tod des Einzelnen als etwas *Notwendiges*, als etwas, das dem Leben in seiner Ganzheit förderlich ist. Insofern stehen sie auch nicht in absolutem Gegensatz zur Ethik; denn sie dienen demselben Zweck wie diese, nämlich der Erhaltung und Steigerung des Lebens. Die Aufgabe ethischen Handelns kann nicht darin bestehen, Leid und Tod vollkommen aus der Welt zu eliminieren, sondern *unnötiges* Leid und *unnötiges* Sterben zu vermeiden; sobald diese jedoch dem Fortbestand und der Höherentwicklung des Lebens dienen, sind sie zu bejahen. Deshalb kann man auch sagen, daß die Natur überall dort, wo sie zum Zwecke des Gedeihens der Ganzheit Einzelnes opfert, das Grundprinzip der Ethik nicht nur nicht verrät, sondern dieses Prinzip selbst verwirklicht. Schweitzer definierte Ethik einmal treffend als „*Lebensverneinung in Lebensbejahung*“ und als „*zweckvolle Hingabe, Negation einer Existenz zur Bejahung anderer*“¹⁵. Ethisches Handeln bedeutet demnach, daß sich ein Einzelner zugunsten anderer, bzw. des Ganzen einschränkt oder, wenn nötig, aufopfert. Besteht aber das Urprinzip der Natur nicht gerade darin, daß überall einzelnes Leben „*verneint*“ wird, um das Leben als Ganzheit zu „*bejahen*“? Dieses Grundprinzip kann der Mensch, wie mir scheint, sehr wohl aus der Natur lernen.

¹⁵ Schweitzer, Kultur und Ethik in den Weltreligionen, S. 99.

Freilich ist damit der Gegensatz zwischen natürlicher Welt und dem ethischen Empfinden des Menschen noch keineswegs aufgelöst. Denn erstens sind Leid und Tod, wie sie in der Natur vorkommen, nicht immer nötig. Die Natur ist offensichtlich nicht im geringsten darum bemüht, Schmerz und Sterben auf dasjenige Maß zu beschränken, das für das Gedeihen des Ganzen und für die einzelnen Wesen selbst notwendig ist. Vielmehr geht sie absolut rücksichtslos und verschwenderisch mit dem Leben um. Das grausame Spiel der Katze mit der Maus: Ist das notwendig? Und ist es notwendig, daß bei einem Erdbeben tausend unschuldige Kinder umkommen? Wie Goethe in seinem Gedicht „Das Göttliche“ sagt:

Denn unführend
Ist die Natur:
Es leuchtet die Sonne
Über Bö's' und Gute,
Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem besten
Der Mond und die Sterne.

Wind und Ströme,
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg
Und ergreifen
Vorüber eilend
Einen um den anderen.

Genauso schwerwiegend ist der andere Einwand, den man vom Standpunkt der Ethik aus gegen die Natur vorbringen muß, nämlich daß in ihr das Leid und der Tod *ohne Bewußtsein* geschehen. Denn das entscheidende Merkmal einer ethischen Handlung besteht darin, sie *bewußt* und *in Freiheit* vollzogen wird. Dies ist nicht zuletzt deswegen wichtig, weil der bewußt handelnde Mensch aufgrund seines Denkens imstande ist, die Notwendigkeit seines Opfers und damit dessen Sinn zu erkennen, und diese Erkenntnis vermag wiederum das Leid in Freude zu verwandeln. Damit wird dieses aber aufgehoben. Das Tier dagegen - das ohne Zweifel Schmerz und Angst genauso stark empfindet wie der Mensch - leidet unbewußt. Es ist nicht imstande, in seinem Schmerz einen Sinn zu erkennen, und deshalb bleibt sein Leid einfach nacktes Leid.

Tatsächlich ist das Leiden der unschuldigen, zum Denken unfähigen oder noch nicht erwachten Wesen - also der Tiere und Kinder - das zentrale Problem einer Weltanschauung, die die Heiligkeit oder Göttlichkeit der Natur begründen will, und nicht umsonst waren es oft gerade jene Menschen, die von einem tiefen Mitgefühl für Tiere erfüllt waren, wie Schopenhauer, Wagner oder Schweitzer, die sich dazu veranlaßt fühlten, die Sinnhaftigkeit der Welt in Frage zu stellen. Tatsächlich kann eine Welt, in der - um einen Ausdruck

Wagners zu gebrauchen - soviel „Erlösungs-loses Leiden“¹⁶ vorkommt, für den Menschen auf keinen Fall ein vollkommenes ethisches Vorbild sein. Zwar ist in ihr, wie wir gesehen haben, das Grundprinzip der Ethik, nämlich die Einschränkung oder Aufopferung des Einzelnen zugunsten anderen Lebens, enthalten; doch da die Natur kein denkendes Bewußtsein besitzt, ist sie nicht bemüht, unnötiges Leid zu vermeiden, und deshalb gelangt die Ethik in ihr nicht zur vollen Verwirklichung. Um es mit einem Wort zu sagen: Die Welt ist in ethischer Hinsicht *unvollkommen*.

Ist dieser Zustand der Unvollkommenheit aber ein Grund, die Welt als ungöttlich oder Gottfern abzulehnen? Muß die Weltbejahung an der bekannten Frage der Teodicee-Diskussion: „Wenn Gott mit der Welt etwas zu tun hat, wie kann er es dann zulassen, daß die kleinen Kinder im Krieg sterben“ - muß sie an dieser Frage endgültig scheitern? Hier kann uns zunächst elementares Denken weiterhelfen. Selbstverständlich ist die Welt, wie wir sie vorfinden, unvollkommen. Aber wie könnte es anders sein? Ist ein Zustand der Vollkommenheit überhaupt denkbar und wäre ein solcher Zustand wünschenswert? Leben ist gleichbedeutend mit Bewegung; jede Bewegung muß aber ein Ziel haben, auf das sie zustrebt. Wäre die Welt vollkommen, dann würde Stillstand eintreten; sie würde aufhören, lebendig zu sein. Wer eine vollkommene Welt wünscht, wünscht damit zugleich auch das Aufhören des Lebens. Wer dagegen das Leben als höchsten Wert ansieht: gerade er kann sich keine endgültige Vollkommenheit wünschen.

Es gibt also in jedem lebendigen System nur einen jeweils verschiedenen Grad der Unvollkommenheit. Auch die natürliche Welt ist als ein solches System anzusehen. Ganz gleich, in welchem Stadium ihrer Entwicklung sie sich befindet: sie wird immer ein Unvollkommenes sein, das in Bewegung ist. Aus den Erkenntnissen, die wir über die Evolution gewonnen haben, wissen wir aber, daß diese Bewegung nach oben führt. Und das legt die Ansicht nahe, daß sie aus dem Zustand der Unvollkommenheit nach immer größerer Vollkommenheit strebt. Um wieder einen Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen: Der Welt wohnt eine Tendenz zur *Steigerung* inne.

Diese Idee der Steigerung ist ein Schlüsselbegriff der Naturanschauung der deutschen Klassik und beinhaltet auch, wie mir scheinen will, den Schlüssel zur Lösung des Theodicee-Problems. Denn das pantheistische Weltbild Herders, Goethes und Schillers faßte die Welt zwar als eine Selbstoffenbarung Gottes auf - aber als eine Selbstoffenbarung, die sich in der Zeit vollzieht, und zwar als *fortschreitende Höherentwicklung*. Die einfache pantheistische Gleichsetzung von Gott und Welt erfährt also eine Differenzierung; es heißt jetzt nicht mehr: „Gott ist die Welt“, sondern: „Die Welt ist ein *werdender* Gott“. Eine kühne Idee, die sich aber aus dem Begriff der Steigerung ergibt, die zwangsläufig zu der Vorstellung führt, daß, wie H. A. Korff in seinem „Geist der Goethezeit“ schreibt,

¹⁶ Richard Wagner an Mathilde Wesendock - Tagebücher und Briefe, Berlin, 1904, S. 53 (Brief vom 1.10.1858).

„die Welt in der Tat nicht schlechthin Gott, sondern Gott in seiner Entwicklung ist und daß das eigentliche Göttliche dieser Welt in ihrer Entwicklungstendenz, in dem Emporstreben nicht nur des Menschengeschlechtes, sondern der gesamten Natur nach immer höheren Stufen der Göttlichkeit besteht. Die Welt ist nicht Gott, sondern ein werdender Gott. Sie ist die Geschichte Gottes in seinem Emporsteigen zu sich selbst.“¹⁷

Auf die Ethik bezogen, heißt das: Die natürliche Welt, wie wir sie jetzt vorfinden, ist ethisch unvollkommen; doch sie ist nicht unethisch, sondern hat die in ihr enthaltene ethische Tendenz noch nicht voll zur Entfaltung gebracht. Sie befindet sich also erst auf dem Weg zur ethischen Vollendung. Tatsächlich finden wir in der Natur fast alle Elemente der Ethik. Beide, sowohl das Wirken der Natur, als auch das ethische Handeln, verfolgen das gleiche Ziel, nämlich die Erhaltung und Steigerung des Lebens als Ganzheit bei gleichzeitiger Selbstentfaltung der einzelnen Wesen; beide verwenden das gleiche Mittel, um dies zu erreichen, nämlich die Einschränkung, bzw. Aufopferung des einen Wesens zugunsten der anderen und des Einzelnen zugunsten der Ganzheit. Beide „arbeiten“ also nach dem gleichen Prinzip, das Schweitzer mit den Worten definierte: *„Negation einer Existenz zur Bejahung anderer ... Lebensverneinung in Lebensbejahung“*. Was in der Natur fehlt, ist das denkende Bewußtsein, das der rücksichtslosen Verschwendung des Lebens Einhalt gebietet und durch Erkenntnis Leid in Freude verwandelt.

Dieses Bewußtsein existiert jedoch - und zwar im Menschen! Der Mensch erfaßt das bereits in der Natur vorkommende ethische Grundprinzip und verwandelt es durch sein bewußtes Denken in echte Ethik. Zwar erkennt er die Notwendigkeit des Leidens und des Todes und ist keineswegs bestrebt, diese abzuschaffen; aber er setzt seine Kräfte dafür ein, daß jedes *unnötige* Leid und jedes *unnötige* Sterben - d.h. solche, die das Leben mehr hemmen und schädigen als fördern und steigern - unterbunden wird. Er weiß, daß das große Ziel der Natur die Erhaltung und Steigerung des Lebens als Ganzheit ist; da er aber auch weiß, daß die Ganzheit des Lebens aus unzähligen individuellen Wesen besteht, empfindet er Ehrfurcht vor jedem einzelnen dieser Wesen und geht deshalb rücksichtvoll mit allen Lebenserscheinung um. Seine größte Leistung besteht jedoch in der völligen Umdeutung des Prinzips des Opfers. Während im Bereich der Pflanzen und Tiere die einzelnen Wesen willenlos *hingeeopfert* werden, um das Gedeihen das Ganzen zu gewährleisten, ist der ethisch handelnde Mensch bereit, *sich selbst freiwillig aufzuopfern*, um anderes Leben zu beschützen oder zu fördern. Und die Liebe, die er zu anderem Leben empfindet, sowie die Erkenntnis der Sinnhaftigkeit seines Tuns hebt sein Leid auf und verwandelt es in Freude.

So wird der Mensch zum bewußten Vollstrecker des Naturgeschehens und vollendet die in der natürlichen Welt von Anfang an vorhandene Tendenz zur Ethik. Seine Ethik steht also nicht im Gegensatz zum Naturgeschehen, sondern ist eine Steigerung desselben. Wenn Jesus, der die Liebe an die Stelle des Gesetzes setzte, sagen konnte: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen“, so kann auch der ethisch

¹⁷ Korff, Geist der Goethezeit, I. Teil Sturm und Drang, S. 19.

handelnde Mensch sagen: „Durch meine Handlungsweise wird die Natur nicht aufgehoben, sondern ihrer Vollendung entgegengeführt.“

Dieser ganze Gedankengang erfährt nun seine Krönung durch die Überzeugung, daß der Mensch, in dem das Ethische voll zur Verwirklichung gelangt, nicht außerhalb der Natur steht, sondern ein Teil von ihr ist. Nach Ansicht der deutschen Klassiker - eine Ansicht, die sich mit der modernen Evolutionstheorie deckt - ist der Mensch, mitsamt seinem denkenden Bewußtsein, nicht als etwas Fremdes von außen in die natürliche Welt hineingekommen, sondern im Laufe einer langen Entwicklung aus der Natur selbst entstanden. „In der Schöpfung unserer Erde herrscht eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte“, schreibt Herder; „vom Stein zum Kristall, vom Kristall zu den Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Tier, von diesem zum Menschen sahen wir die Form der Organisation steigen.“¹⁸ Und Goethe sagt: „Das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur ist der schöne Mensch“¹⁹.

Diese Vorstellung, die Korff in dem Satz zusammenfaßt: „Im Menschen also kommt die Natur zu Freiheit und Vernunft“²⁰, ist auch eine der wichtigsten Grundpfeiler im Gedankengebäude des „Ring“. In einer der parallel zur „Ring“-Dichtung entstandenen Schriften, „Das Kunstwerk der Zukunft“, schreibt Wagner, auf die moderne wissenschaftliche Naturerkenntnis Bezug nehmend, folgenden bedeutsamen Satz:

„Durch diese Erkenntnis wird die Natur sich ihrer selbst bewußt, und zwar im Menschen, der nur durch seine Selbstunterscheidung von der Natur dazu gelangte, die Natur zu erkennen, indem sie ihm so Gegenstand wurde: dieser Unterschied hört aber da wieder auf, wo der Mensch das Wesen der Natur ebenfalls als sein eigenes ... erkennt.“²¹

Der Mensch ist also selbst Teil der Natur, die eben *in ihm* zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt. Alles Denken und Erkennen des Menschen bedeutet ein Wachsen des Bewußtseins der Natur selbst, und diese wachsende Bewußtwerdung zielt darauf, daß der Mensch die Einheit alles natürlichen Seins, oder - um Wagners eigene Worte zu gebrauchen - „nicht nur den Zusammenhang der natürlichen Erscheinungen unter sich, sondern auch seinen eigenen Zusammenhang mit der Natur erkennt“.²²

Diese Ansicht wird im Kunstwerk auf andere Art und Weise zum Ausdruck gebracht, und zwar durch Klang und mythisches Bild. Im „Rheingold“-Vorspiel erscheint die ganze lebendige Welt als eine einzige Ausströmung aus dem Urgrund; im Verlauf dieses erstaunlichen Musikstückes erleben wir, wie die Natur, immer mannigfaltiger und immer komplexer werdend, von Stufe zu Stufe emporsteigt, um schließlich wie in einer letzten gewaltigen Kraftanstrengung das scheinbar ganz Andere, das aber doch ihr „Kind“ ist, hervorzubringen, nämlich den Menschen, wie er in Gestalt der Rheintöchter plötzlich

¹⁸ Ebenda, II. Teil, S. 60.

¹⁹ Ebenda, II. Teil, S. 63.

²⁰ Ebenda, II. Teil, S. 64.

²¹ Richard Wagners Gesammelte Schriften, herausgegeben von Julius Kapp, Leipzig o.J., Band X, S. 50.

erscheint. Dieselbe Aussage kommt dann in den symbolischen Bildern des Dramas zum Ausdruck. Denn Brünnhilde, die am Ende des „Ring“ die symbolische Tat der Selbstaufopferung zugunsten anderen Lebens vollbringt, ist „Erdas wissendes Kind“, also die mit Bewußtsein begabte Tochter des unbewußt schaffenden Weltengrunds. Hier erscheint der sittliche Mensch als höchste Hervorbringung der Natur; in ihm „wird sich die Natur ihrer selbst bewußt“.

Im Menschen - so könnte man auch sagen - *erreicht die Natur selbst die Stufe des Ethischen*. Und in diesem Satz liegt der Schlüssel zur Lösung des scheinbaren Gegensatzes zwischen Naturgeschehen und ethischem Handeln. Jetzt können wir der Natur das Prädikat „göttlich“ verleihen, nicht nur, weil ihr offensichtlich eine ethische Tendenz innewohnt, sondern auch weil diese im Menschen tatsächlich zur Verwirklichung gelangt. Die Natur als Ganzheit betrachtet ist wie eine lebendige Wesenheit, dessen Körper von dem nicht-menschlichen Leben gebildet wird, dessen Kopf aber der Mensch selbst ist. Zwar kommt dem Kopf als Sitz des denkenden Bewußtseins eine führende Rolle zu; doch ist er vom Körper nicht zu trennen, und eine seiner vornehmsten Aufgaben besteht darin, für das Wohl des letzteren zu sorgen.

Mit der Erkenntnis, daß es die Natur selbst ist, die im Menschen zu wahrer Ethik gelangt, kann man also doch die Göttlichkeit der natürlichen Welt begründen. Ist aber die Welt als Ganzheit eine Selbstoffenbarung der Gottheit, so ist jedes lebendige Wesen ein Teil dieser Offenbarung. Daraus leitet sich aber von selbst die Forderung nach der Ehrfurcht vor dem Leben ab, die nunmehr ihre Verankerung in einer dem Denken einleuchtenden Weltanschauung bekommt.

Freilich leitet sich daraus für uns auch eine große Verpflichtung ab; denn der zur Erkenntnis der Einheit alles Lebendigen erwachte Mensch weiß sich für alles Leben verantwortlich und muß bereit sein, sich selbst einzuschränken und nötigenfalls auch aufzuopfern, wenn es das Gedeihen anderer Wesen oder der Ganzheit des Lebens verlangt. Ja, mehr noch: Die Natur hat uns mit dem denkenden Bewußtsein die *Fähigkeit* zum sittlichen Handeln verliehen; an uns liegt es jedoch, diese Fähigkeit zu gebrauchen. Nur wenn wir aus freiem Willen die für das Wohl anderen Lebens notwendigen Opfer bringen, erheben wir uns zu sittlichen Wesen; und nur dann kann man sagen, daß die Natur im Menschen die Stufe des Ethischen erreicht. Mit anderen Worten: Es liegt an uns, die Göttlichkeit der Welt zu begründen!

*
* *

Diese Weltanschauung, die, wie mir scheinen will, tatsächlich den ethischen Gottesbegriff mit der Vorstellung eines göttlichen Weltengrundes versöhnt, gibt uns nicht nur eine

²² Ebenda, S. 50-51.

Antwort auf die Frage, wie die für die Ethik so notwendige Weltbejahung durch das Denken zu begründen wäre, sondern hilft uns auch, eine zweite Frage, die Schweitzer sein Leben lang beschäftigte, zu beantworten, nämlich: wie der ethische Gehalt der tradierten Religionen für die heutige Menschheit fruchtbar gemacht werden kann.

In seinem bereits erwähnten Werk „*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*“ hatte Schweitzer die großen Religionen der Vergangenheit im Hinblick auf die in ihnen enthaltene Begründung der Ethik untersucht und war zu dem Ergebnis gekommen, daß letztendlich alle in diesem Punkt versagt haben - und zwar deshalb, weil keine von ihnen es wirklich vermochte, den Gegensatz zwischen der natürlichen Welt und dem menschlichen Drang nach ethischem Handeln aufzulösen. Denn die Chinesen und Inder, deren Denken monistisch war, lehnten zwar den Begriff eines außerweltlichen Gottes ab und postulieren den göttlichen Grund der Welt; gerade deswegen mußten sie aber auf den ethischen Gottesbegriff verzichten, da eine Ethik im Weltgeschehen nicht zu erkennen war. Die dualistischen Religionen dagegen - vor allem das Judentum und das Christentum - hatten zwar einen ethischen Gottesbegriff; doch gerade dieser hinderte sie daran, die Welt als göttlich anzusehen. Auch die Weltreligionen bieten also keine schlüssige Antwort auf die Frage, wie Weltbejahung durch das Denken zu begründen wäre. Und dennoch *muß* dieses Problem gelöst werden, wollen wir zu einer ethisch-religiösen Weltanschauung gelangen, die dem geistigen Stand der heutigen Menschheit entspricht und den Herausforderungen der modernen Welt gerecht wird. Wie Schweitzer schreibt:

„Aller Fortschritt in denkender ethischer Weltanschauung kommt den Weltreligionen zugute. Sie werden durch ihn belebt und geläutert... Durch sie wird er unter die Menschen gebracht. Zur Zeit lavieren die Weltreligionen in Untiefen herum. Sie müssen auf das Wehen des Geistes ethischen Denkens warten, um, jede auf ihrem Wege, aufs hohe Meer zu gelangen.“²³

Schauen wir, auf welche Art und Weise die oben beschriebene pantheistische Weltanschauung das ethische Denken der tradierten Religionen befruchten kann.

Der *chinesische Monismus*, dem Schweitzers besondere Sympathie gilt, sieht die Welt als die sichtbare Auswirkung einer geheimnisvollen, mit Begriffen nicht zu erfassenden Kraft an, die „das *Tao*“ genannt wird. Da es neben diesem Seins-Ursprung nichts gibt, was größer oder höher wäre, entspricht das *Tao* durchaus dem, was wir im Abendland als „das Göttliche“ bezeichnen, und die Welt, die seine Offenbarung in Zeit und Raum ist, wird deshalb als „gut“ angesehen und ist durchaus zu bejahen. Das Problem dieser unbedingt welt- und lebensbejahenden Weltanschauung liegt Schweitzers Ansicht nach darin, daß sie die Frage, ob es in der Welt Ethik gibt oder nicht, nicht wirklich zu Ende gedacht hat; sie hat einfach die Güte der Welt postuliert, ohne zu untersuchen, ob das, was der ethisch empfindende Mensch für das Gute hält, tatsächlich in der Welt vorhanden sei. Hätte sie dies getan, so

²³ Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*, S. 175.

meint Schweitzer, dann hätte sie die Frage verneinen müssen - womit dann auch ihre naive Weltbejahung zusammengebrochen wäre. Dieses Problem wird dadurch noch verschärft, daß die großen Taoisten wie Lao Tse und Dschuang Dsi eine Art „Zurück zur Natur“ als Ideal des menschlichen Lebens aufstellten. Sie verlangten also einen Verzicht auf selbständiges Denken und Handeln und eine Rückkehr zum „paradiesischen“ Urzustand, in dem sich der Mensch ohne eigenen Willen vom großen Strom des Naturgeschehens tragen lassen sollte. Was sie offensichtlich dabei übersahen, war die Tatsache, daß der Mensch dann keine Möglichkeit mehr hätte, der rücksichtslosen Lebensverschwendung der Natur etwas entgegenzusetzen. Konsequenz zu Ende gedacht müßte der Taoismus also nicht nur auf die Vorstellung einer ethischen Welt verzichten, sondern auch auf die Möglichkeit, eine als nicht ethisch erkannte Welt durch bewußtes sittliches Handeln auf die Stufe des Ethischen zu heben.

Wie anders sieht dies alles aus, wenn man die Grundidee des Taoismus, nämlich die Vorstellung, daß die Welt die sichtbare Offenbarung des *Tao* sei, durch die Goethe'sche Idee der Steigerung ergänzt. Dann wird aus einer statischen, sich gleichsam im Kreis drehenden Selbstoffenbarung des göttlichen Weltengrunds ein endloser *Aufstieg*, die sich als Entwicklung zu immer höheren Formen des Lebens vollzieht. Und dann weiß man, daß die Natur, mit ihrer rücksichtslosen Lebensverschwendung, nur eine Stufe auf diesem emporsteigenden Weg ist - einem Weg, der auf der nächsten Stufe zum Menschen hinführt, der - auch wenn er mit seinem ethischen Denken und Handeln über die „unfühlende“ Natur hinausgeht - dem Weltengrund keineswegs als etwas Fremdes gegenübersteht, sondern vielmehr dessen bisher höchste Offenbarung darstellt. Wenn man also von der „Welt“ als Offenbarung des *Tao* spricht, schließt man den Menschen mit seinem ethischen Empfinden mit ein; und das bedeutet, daß auch die Ethik eine Auswirkung des *Tao* ist, dem man deshalb auch eine innewohnende ethische Tendenz zusprechen muß.

So kann man die Güte der Welt, die von den alten chinesischen Denkern auf naive Art und Weise angenommen wurde, durch das Denken begründen; und so kann der Taoismus, mit seiner unbedingten Bejahung des irdischen Lebens, zu einer Weltanschauung werden, die imstande ist, auch einen von ethischen Idealen erfüllten Menschen zu befriedigen. Freilich gibt es für diesen dann kein „Zurück zur Natur“ mehr; vielmehr hat der Mensch die Verpflichtung, zu immer größerer Bewußtheit und Freiheit und zu immer größerer Selbsthingabe zugunsten anderen Lebens *vorwärts* zu schreiten, damit *in ihm* die ethische Tendenz der Welt zur Verwirklichung gelangen kann. Und so bekommt auch das alte taoistische Ideal der Hingabe an das Naturgeschehen einen neuen Sinn; denn das Naturgeschehen, das sich in dem und durch den Menschen vollziehen will, ist eben der Aufstieg zur Ethik. Der Mensch, der ethisch handelt, vereinigt sich gerade dadurch mit dem *Tao*; und aus dieser Vereinigung erwächst für ihn wiederum die Verpflichtung, ethisch zu handeln.

Bei dem traditionellen *indischen Denken* liegen die Dinge ganz anders. Auch dieses Denken ist monistisch; es kennt keine Trennung von Welt und Gott, sondern sieht in der Welt eine Erscheinungsform der Gottheit, die sich in Zeit und Raum aufgespalten hat, wodurch die unzähligen individuellen Erscheinungen entstanden sind. Während aber die chinesische Philosophie daraus die Heiligkeit der Welt ableitet und deshalb eine weltbejahende Haltung einnimmt, geht das indische Denken den umgekehrten Weg: Es erhebt das reine, absolute Sein jenseits von Zeit und Raum zur alleinigen Wirklichkeit und spricht der Sinnenwelt, die „nur“ Erscheinung ist, jede wirkliche Existenz ab. Die natürliche Welt ist also, mitsamt der individuellen menschlichen Persönlichkeit, eine Illusion, die es aufzulösen gilt, um zum wahren Sein zu gelangen.

Auf diese Weise führt das monistische Denken der Inder zu einer konsequent welt- und lebensverneinenden Haltung, die, sobald man sie zu Ende denkt, jede Ethik aufheben muß. Denn warum sollte man seine Kräfte zur Verbesserung der irdischen Zustände oder zur Veredelung der menschlichen Persönlichkeit einsetzen, wenn die irdische Welt nicht nur keinen Wert besitzt, sondern eigentlich gar nicht wirklich existiert?

Eine so konsequente Weltverneinung steht in einem solchen Ausmaß in Gegensatz zum ethischen Drang des Menschen, daß man fast meinen könnte, das traditionelle indische Denken, sowie die mit ihm verbundene religiöse Praxis, habe überhaupt nichts zur Ethik beizutragen. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Denn paradoxerweise führte, wie Schweitzer feststellt, gerade bei den Indern die radikale Weltverneinung dazu, daß sie eine der wichtigsten Voraussetzungen ethischen Handelns im höchstmöglichen Maße entwickelten, nämlich die Bereitschaft zur Selbsthingabe. Wie es dazu kommen konnte, ist leicht einzusehen: Indem die Brahmanen der Welt jeden Wert absprachen, entzogen sie dem egoistischen Trieb zur Selbsterhaltung den Boden und erweckten ein völlig entgegengesetztes Streben im Menschen, nämlich das Streben nach Selbstaufgabe. Nicht, sich selbst auf Kosten anderen Lebens durchzusetzen, bildete das große Ziel der indischen Religion, sondern sich selbst *aufzulösen*, um mit dem absoluten Sein zu verschmelzen. Man kehrte sich also völlig von der Welt ab; und durch diese Weltabkehr konnte ein Ideal der totalen Selbsthingabe entstehen, das durch keine Zugeständnisse an die Welt und ihre Forderungen eingeengt und abgeschwächt wurde.

Das Problem bei den Indern liegt darin, daß dieser Drang nach Selbsthingabe, da er aus Weltverachtung entsteht, nicht zu einer Ethik der Weltveredelung führen kann. Zwar vermeidet der indische Heilige jede Schädigung anderen Lebens, teils weil er in allen Wesen ohne Unterschied eine Erscheinungsform des Göttlichen sieht, teils weil es für ihn, der für sich selbst nichts will, einfach keinen Grund mehr gibt, einem anderen Wesen Schaden zuzufügen. Doch er sieht keine Veranlassung, seine Kräfte für die Förderung und Steigerung anderen Lebens einzusetzen, da das irdische Leben als solches für ihn keinen Wert besitzt.

Wie anders würde es dagegen aussehen, wenn ein solcher Mensch die weltbejahende Weltanschauung der deutschen Klassik besäße! Dann würde sein Drang nach Selbsthingabe nicht auf das Absolute gerichtet sein, sondern auf die Welt der lebendigen Wesen; Hingabe an den Weltengrund würde sich als Hingabe an die einzelnen Erscheinungen äußern, in denen sich dieser Grund offenbart. Auf diese Weise würde dann jene „*Mystik des Wirklichen*“ entstehen, die Schweitzer als Ideal vorschwebte, und die er auf wahrhaft ergreifende Art und Weise am Ende seines Buches „*Kultur und Ethik*“ beschrieb:

„Hingebung meines Seins an das unendliche Sein ist Hingebung meines Seins an alle Erscheinungen des Seins, die meiner Hingabe bedürfen und denen ich mich hingeben kann. Nur ein unendlich kleiner Teil des unendlichen Seins kommt in meinen Bereich. Das andere treibt an mir vorüber, wie ferne Schiffe, denen ich unverstandene Signale mache. Dem aber, was in meinen Bereich kommt und was meiner bedarf, mich hingebend, verwirkliche ich die geistige, innerliche Hingebung an des unendliche Sein und gebe meiner armen Existenz damit Sinn und Reichtum. Der Fluß hat sein Meer gefunden.“²⁴

Zu einer solchen weltbejahenden Mystik der Hingebung an anderes Leben könnte die indische Religiosität einen allerwichtigsten Beitrag leisten, sobald es ihr gelänge, die in ihr vorhandene Fähigkeit zur Selbsthingabe mit einer weltbejahenden Grundhaltung zu verbinden.

Wie steht es aber mit dem *Christentum*?

Es ist geradezu erstaunlich, zu beobachten, mit welcher unbestechlich-illusionslosem Scharfblick der große Wahrheitssucher Schweitzer, der immerhin von Beruf evangelischer Theologe war, die christliche Theologie untersucht. Vor allem seine Ansichten über den historischen Jesus sind von einer Kühnheit, die auch heute noch überrascht. Schweitzers Grundthese ist bekannt, nämlich, daß Jesu Weltbild durchaus von der spätjüdischen Eschatologie bestimmt gewesen sei. Nach Schweitzer war also Jesus davon überzeugt, daß das Ende der natürlichen Welt unmittelbar bevorstehe, und daß Gott selbst die Absicht habe, in der allernächsten Zukunft ein übernatürliches Reich zu errichten, in dem absolute Vollkommenheit herrschen sollte. Das war eine Ansicht, die schon kurz nach Jesu Tod nicht mehr zu halten war und für einen modernen Menschen noch weniger annehmbar ist. Nimmt man jedoch dieses eschatologische Denken weg, dann bricht fast die ganze sonstige Gedankenwelt Jesu zusammen; übrig bleibt am Ende nur die Vorstellung eines gütigen, liebenden Gottes - und die Persönlichkeit Jesu selbst, sowie der ethische Impuls, der von dieser ausging. Das mag wenig sein; doch dieses Wenige ist so groß und so befruchtend, daß es für den Verlust des Restes durchaus entschädigen kann. Ja, mehr noch: Man müßte für die große Desillusionierung eigentlich dankbar sein, da sie die Person und die Ethik Jesu auf eine Weise ins Zentrum des Blickfeldes rückt, wie dies ohne sie kaum möglich gewesen

²⁴ Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München, 1960, S. 224-5.

wäre. Für Schweitzer ist die Ethik, die Jesu vorgelebt hat, das Größte, was in der Welt je erschienen ist, und man kann um ihretwillen gern auf die traditionelle Theologie verzichten.

Was ist nun das besondere an dieser Ethik? Schweitzer sieht es darin, daß Jesus eine völlige Umkehrung des vorherrschenden Hauptwertes der natürlichen Welt verkündete. Damit ist folgendes gemeint: Jedes Wesen im Reiche der Natur ist beherrscht vom Trieb, sich selbst zu erhalten und durchzusetzen - ein Trieb, der höchstens durch den Drang nach Erhaltung der eigenen Art etwas gemildert wird. Daraus hat nun der Mensch einen Wert gemacht: Erstrebenswert ist für ihn alles, was seiner eigenen Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung dient - ein Ideal, von dem er - in besten Falle! - nur dann eine Ausnahme macht, wenn er durch seine egoistische Handlungsweise den Bestand der Gattung gefährdet sieht. Jesus verkündet dagegen eine Ethik, die das genaue Gegenteil jenes „natürlichen“ Strebens verlangt, nämlich *liebende Hingabe*. Und damit hat er das Prinzip der Ethik schlechthin für alle Zeiten gültig definiert: Ethisches Handeln ist Hingabe zugunsten anderen Lebens. Wie Schweitzer schreibt:

„Jesus hat ein Grundprinzip des Sittlichen aufgestellt. Es lautet: ‘Anders sein als die Welt’. Das Gesetz des sich in der Welt abspielenden Geschehens ist, daß ein Wesen dem anderen in egoistischer Weise begegnet und sich mit Gewalt gegen es durchzusetzen versucht. Ethik besteht für Jesus also darin, daß ein Mensch sich dem Menschen hingibt und sich in keiner Weise gegen ihn behauptet. Gott von ganzem Herzen und den Nächsten wie sich selbst lieben, ist das Gebot der Gebote.“²⁵

Aus diesen Worten wird auch ersichtlich, was die Ethik Jesu von der Ethik der Inder unterscheidet, die ebenfalls eine Haltung der Selbsthingabe nicht nur gepredigt, sondern auch in höchster Intensität vorlebten. Der indische Heilige ist nämlich bestrebt, sich durch einen inneren, geistig-seelischen Akt dem Absoluten hinzugeben; Jesus verlangt dagegen die Hingabe an andere Menschen, also an lebendige irdische Wesen. Die Intensität der Hingabe ist dieselbe; doch der Gegenstand ist ein anderer. Die Ethik der Inder zielt allein nach der Vereinigung mit dem Göttlichen; Jesu Ethik ist dagegen auf die Welt gerichtet. Gottes Gebot halten, bedeutet für ihn, sich anderem Leben liebend hinzugeben.

Das Problem der christlichen Ethik - denn sie ist für Schweitzer nicht minder problematisch wie die Ethik der anderen Weltreligionen - liegt seiner Ansicht nach darin, daß sie sich nicht durch das Denken begründen läßt, da sie von einer weltverneinenden Grundeinstellung ausgeht. Tatsächlich findet in Jesu Denken, so wie Schweitzer dies sieht, keine Bejahung der natürlichen Welt statt. Vielmehr ist für Jesus die „Welt“ etwas Gottfernes und Gottwidriges, etwas, dessen totaler Untergang mit Sehnsucht erwartet wird - als Voraussetzung für das Erscheinen des *übernatürlichen* Gottesreichs, das an ihre Stelle treten soll. Eine vollkommene Welt soll also entstehen - doch nicht durch die Veredelung der natürlichen, sondern durch deren Verschwinden. Und wenn an den Menschen die Forderung ergeht, die

²⁵ Schweitzer, Kultur und Ethik in den Weltreligionen, S. 141.

Ethik der Selbsthingabe zu betätigen, geschieht es nicht deswegen, weil eine solche Handlungsweise zur Verbesserung der vorgefundenen irdischen Wirklichkeit beitragen kann, sondern allein deshalb, weil sich der Mensch nur auf diesem Wege für das kommende Gottesreich würdig machen kann.

Daß eine solche Anschauung nicht imstande ist, das gedankliche Fundament für eine kulturschaffende Ethik abzugeben, liegt auf der Hand. Denn sie verneint den Gegenstand einer solchen Ethik, nämlich die natürliche Welt, deren Veredelung das Ziel ethischen Handelns bildet. Das ist jedoch nicht der einzige Mangel, der der christlichen Ethik anhaftet. Zwar bewirkt die Sorge um die Aufnahme in das Gottesreich, daß der urchristliche Mensch, trotz aller Weltverachtung, das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe beachtet; doch da das nicht-menschliche Leben für den Eintritt in das übernatürliche Reich nicht relevant ist, ist das Ziel der von Jesus verlangten liebenden Hingabe nur der andere Mensch, nicht aber die übrige Kreatur.

Ein weiteres Problem bestand von allem Anfang an darin, daß der urchristliche Mensch, der davon überzeugt war, daß die ganze natürliche Welt bald verschwinden werde, aufgrund dieser Erwartung keine Veranlassung dazu sah, darüber nachzudenken, wie der Mensch auf die ganz realen irdischen Verhältnisse einwirken sollte, um diese lebensfreundlicher und lebensfördernder zu machen. Das urchristliche Denken entwickelte also eine Individualethik, die auf die innere Vollendung des Einzelnen gerichtet war; doch es verzichtete darauf, auch eine Sozialethik aufzustellen, die neue, ethische Formen des menschlichen Zusammenlebens zu begründen imstande gewesen wäre.

Alle diese Schwierigkeiten und Mängel kommen daher, daß Jesus das baldige Ende der natürlichen Welt erwartet, die er wegen ihrer offensichtlichen Unvollkommenheit ablehnen zu müssen meint. Wie Schweitzer mit unerschrockener Ehrlichkeit feststellt:

„Wagt man, die Ethik Jesu also zu sehen, wie sie ist, so weist sie reichlich befremdende und anstößige Züge auf. Diejenigen von allen Ethikern, die in alter und neuer Zeit auf gehässige Kritik ausgingen, hatten es nicht schwer, Material gegen sie zusammenzubringen. Nur haben sie dabei, mit der geschichtlichen Seite der Frage wenig vertraut, die Eigentümlichkeit des Problems übersehen. Das Beanstandbare geht nicht auf eine Störung im sittlichen Empfinden Jesu zurück, sondern ist daraus zu erklären, daß in der spätjüdischen-apokalyptischen Weltanschauung gegebene Vorstellungen ihre Schatten in seine Ethik hineinwerfen.“²⁶

Interessant ist in diesem Zusammenhang allerdings die Tatsache, daß es gerade die Vorstellung des nahenden Weltendes war, die Jesus dazu befähigte, das ethische Prinzip in seiner ganzen Größe und Reinheit zu verkünden und vorzuleben. Denn wer das Ende der natürlichen Welt für die nächste Zukunft voraussagt, braucht auf diese Welt keine

²⁶ Ebenda, S. 138.

Rücksichten mehr zu nehmen; er ist der Nötigung enthoben, zur Durchsetzung seiner Ziele auf Kompromisse mit der trüben Wirklichkeit einzugehen, und kann seine Ethik ohne alle Abstriche verwirklichen. Hier erweist sich also die Weltverneinung, wie bei den Indern, nicht nur als hinderlich, sondern auch als fruchtbar für die Entwicklung einer Ethik der Selbsthingabe.

Trotzdem ist diese Weltverneinung ganz offensichtlich der wunde Punkt in der von Jesus verkündeten Ethik. Erst wenn es gelingt, die Ethik der Hingabe zugunsten anderer Wesen mit echter Weltbejahung in Einklang zu bringen, wird sich der ethische Impuls, der von Jesu Lehre und Leben ausging, zu seiner vollen Wirksamkeit entfalten können. Es gilt also auch hier, das ethische Ideal mit der Vorstellung der Göttlichkeit der Welt in Einklang zu bringen.

Daß dies auch bei der christlichen Ethik möglich ist, zeigt sich, sobald wir uns klar machen, woher Jesu Ablehnung der natürlichen Welt herkam. Schweitzer geht dieser Frage nach und kommt zu folgendem Ergebnis: Das Judentum - so könnte man Schweitzers Erkenntnisse vereinfacht zusammenfassen²⁷ - hatte früher einmal, und zwar zur Zeit des Propheten Amos, eine weltbejahende ethische Weltanschauung besessen, die von der Überzeugung ausging, daß die Welt zwar unvollkommen, jedoch verbesserungsfähig sei. Man glaubte also an die Möglichkeit einer Höherentwicklung der natürlichen Welt und war auch davon überzeugt, daß ein ethischer Gott in der Geschichte wirksam sei. Zwar ist es Gott selbst, der den Sieg des Guten bewirken wird; doch er verlangt, daß der Mensch sich an diesem Werk durch sittliches und humanes Verhalten beteilige.

Im großen und ganzen wäre das eine brauchbare ethische Weltanschauung. Der gefährliche Punkt liegt aber darin, daß in ihr, wie Schweitzer sagt, „für die definitive Begründung der Herrschaft des Guten auf das Eingreifen Gottes gezählt“ wird.²⁸ Das Übernatürliche spielt hier also von allem Anfang an eine Rolle - und es zeigt sich bald, daß diese Rolle eine verhängnisvolle ist. Denn an der Sinnhaftigkeit der ethischen Arbeit zur Veredelung der Welt konnte man nur solange glauben, als positive Auswirkungen zu sehen waren. Da diese jedoch ausblieben, da Gott keineswegs das gute Verhalten seines Volkes mit der Errichtung besserer irdischer Verhältnisse belohnte, begann man an der Möglichkeit des Fortschritts zu zweifeln und verfiel zuletzt in Pessimismus. Um die Hoffnung jedoch nicht ganz zu verlieren, mußte man sie auf ein anderes Ziel richten: Man gab das Ideal der verwandelten irdischen Wirklichkeit auf und postulierte ein übernatürliches Reich, das Gott nach dem Ende der natürlichen Welt, deren Verfall offensichtlich war, errichten würde. Das hatte aber zur Folge, daß man aufhörte, für die Verbesserung der natürlichen Zustände tätig zu sein. Die *Arbeit* wurde von der *Erwartung* abgelöst; man verließ sich auf das Eingreifen Gottes, und das einzige, was man selber tun konnte, war, sich durch innere Läuterung auf das Kommen des übernatürlichen Reichs vorzubereiten. Das ist die Gedankenwelt, innerhalb derer die Ethik Jesu entstand.

²⁷ Vgl. dazu ebenda, S. 121, 128.

Wie konnte es dazu kommen, daß man sich so entmutigen ließ? Das Problem liegt hier ganz klar im *linearen* Denken. Die jüdischen Denker gingen ganz offensichtlich von der Vorstellung aus, daß sich ein Fortschritt als ununterbrochene Aufwärtsbewegung zu vollziehen habe. Wohnt der Welt - so sagten sie sich - eine Steigerungstendenz inne, so muß sich diese als fortwährende Verbesserung und Veredelung der irdischen Zustände manifestieren. Bleiben diese jedoch aus, oder tritt ein Verfall ein, so ist daß ein Zeichen dafür, daß es eine solche Tendenz nicht geben kann. Die Feststellung des Verfalls führt also dazu, daß man den Glauben an die ethische Tendenz des Weltgeschehens verliert und die natürliche Welt zugunsten einer übernatürlichen verneint.

Dieses Problems könnte aber gelöst werden, wenn man die lineare Geschichtsauffassung durch eine solche, die auch den Verfall zu erklären imstande wäre, ersetzen könnte. Hier kommt uns wiederum Wagners „Ring“ zu Hilfe. Denn dort gelangt ein Weltbild zur Darstellung, in dem das Leben nicht als lineare Entwicklung, sondern als ein unendlich komplexes System von *Wellen* erscheint. „Alles, was ist, endet“: Mit diesen Worten verkündet die Naturgottheit Erda ihr eigenes Urgesetz. Das Wesen des Lebendigen - so will sie sagen - ist Entstehen und Vergehen. Keine lebendige Erscheinung bewegt sich linear nach oben; jedes einzelne Leben besteht aus einem Bogen, der, mit der Geburt beginnend, sich bis zur Blüte emporschwingt - um dann wieder niederzusinken, bis nach allmählichem Verwelken der notwendige Tod eintritt. „Nur was Wechsel hat“, schreibt Wagner in seinem großen Brief an August Röckel aus der Zeit der Entstehung der „Ring“-Dichtung, „ist wirklich: wirklich sein, leben - heißt: gezeugt werden, wachsen, blühen, welken und sterben...“²⁹ Aber: „Ohne Notwendigkeit des Todes keine Möglichkeit des Lebens“³⁰: Jede Welle vergeht nur, damit aus ihr eine andere entstehen kann, denn das Leben ist ewige Schwingung zwischen den beiden Polen der Geburt und des Todes, des Aufstiegs und des Verfalls.

In dieser Weltsicht besitzt auch der Niedergang einen Sinn; auch er ist Teil der lebendigen Bewegung, die zwar insgesamt eine Tendenz zur Steigerung besitzt, diese jedoch in Form von aufeinanderfolgenden Wellen verwirklicht. Die Feststellung eines Verfalls im Einzelnen ist also kein Grund, an der Aufwärtsentwicklung des Ganzen zu zweifeln. Winter geht in Sommer, Nacht in Tag, Ausatmen in Einatmen über, und auch der Niedergang einer Zivilisation kann der Tod sein, der die Voraussetzung für die „Möglichkeit des Lebens“ bildet.

Und nun müssen wir die Frage stellen, was geschehen wäre, wenn der ethische Impuls, der von Jesus ausging, vor dem Hintergrund eines solchen Weltbildes gewirkt hätte. Wie hätte man dann auf den Verfall reagiert? Anstatt den Glauben an die ethische Bestimmung des

²⁸ Ebenda, S. 128.

²⁹ Brief an August Röckel vom 25./26.1.1854, in: Richard Wagner, Briefe, München 1983, S. 277.

³⁰ Ebenda.

Weltgeschehens zu verlieren und seine Hoffnung auf ein übernatürliches Reich zu setzen, hätte man sein Augenmerk weiterhin auf die Zustände der natürlichen Welt gerichtet und seine Tätigkeit zur Veredlung dieser Zustände weitergeführt - in der Überzeugung, daß, wenn der momentane Niedergang auch nicht aufzuhalten ist, die Möglichkeit wenigstens besteht, daß man durch seine Handlungsweise Grundlagen schafft, auf denen in der notwendig eintretenden nächsten Epoche des Aufstiegs eine neue, bessere irdische Wirklichkeit entstehen könnte. Auf diese Weise hätte man auch den eigenen ethischen Drang, der auf Verwandlung der natürlichen Welt zielt, durch das Denken rechtfertigen können; der Widerspruch zwischen Ethik und Weltgeschehen hätte sich aufgelöst, und der Gott im Inneren wäre mit dem Gott der Natur zu einer Einheit verschmolzen.

Mir scheint, daß gerade diese spezifische Problematik der christlichen Ethik für unsere Zeit besondere Bedeutung besitzt. Denn auch wir leben in einer Epoche, in der die Feststellung eines kulturellen und moralischen Niedergangs dazu führt, daß viele Menschen an der Sinnhaftigkeit der Welt zweifeln, weshalb sie darauf verzichten, weiterhin an deren Veredelung zu arbeiten. Tatsächlich stehen auch wir vor einem Ende. Wir wissen jedoch - im Gegensatz zu Jesus und den Urchristen -, daß die „Welt“, deren Untergang sich abzeichnet, nicht die natürliche Welt schlechthin ist, sondern nur eine Zivilisation, die in ihrer Endphase immer mehr dem Prinzip der rücksichtslosen, egoistischen Ausbeutung verfällt. Deshalb glauben wir auch an die Möglichkeit anderer Arten des Zusammenlebens zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur und vertrauen auf die dem Leben innewohnende Tendenz zur Steigerung. Und darum richten wir unsere ethische Tätigkeit nicht nur auf die innere Selbstvervollkommnung, sondern auch auf die Vervollkommnung der natürlichen Welt - mag diese Tätigkeit auch nur darin bestehen, daß wir ein beispielhaftes Leben nach Prinzipien führen, von denen wir glauben, daß sie in Zukunft als Grundlage besserer irdischer Zustände dienen können.

Schließlich kommt auch uns die Tatsache zugute, daß wir die bestehende „Welt“, die mit ihrem verantwortungslosen Egoismus und seichtem Hedonismus immer mehr einer Katastrophe entgegengeht, ablehnen müssen und uns auf keinen Fall an ihrem Treiben beteiligen wollen. Denn das enthebt auch uns der Verpflichtung, mit ihr Kompromisse einzugehen, und gibt uns dadurch die Möglichkeit, unsere ethischen Prinzipien konsequent und ohne Abstriche in die Tat umzusetzen. Und das ist wichtig; denn es handelt sich um etwas ganz Neues, dem wir nur auf diese Art und Weise zum Durchbruch verhelfen können. Jesus predigte liebende Hingabe an den Mitmenschen als die Grundforderung einer neuen Ethik. Unsere Aufgabe ist es heute, diese Forderung auszuweiten und eine Ethik der Hingabe an *alles Lebendige* zu verkünden und vorzuleben.

*

* *

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Weltanschauung des „Ring“ und der deutschen Klassik uns auf jeden Fall dazu helfen könnte, eine Brücke zwischen den von uns als richtig empfundenen ethischen Idealen und unserem Denken zu bauen. Die Überzeugung, daß die Welt eine Selbstoffenbarung Gottes ist, begründet die Heiligkeit allen Lebens; zugleich dient die Vorstellung, daß diese Offenbarung als fortwährende Höherentwicklung geschieht, als Erklärung für die Unvollkommenheit der jetzigen Zustände. Die ethische Grundtendenz der natürlichen Welt wird durch die Überzeugung begründet, daß der Mensch aus der Natur selbst entstanden ist, die im Menschen die Stufe echter Ethik erreicht. Und schließlich helfen uns die Gedanken der Polarität und der Steigerung, den Sinn des Niedergangs verstehen, so daß wir angesichts des Verfalls nicht an der ethischen Bestimmung der Welt zu zweifeln brauchen.

Durch diese Weltanschauung gewinnen auch die alten Religionen eine neue Bedeutung. Es zeigt sich, daß zwar keine von ihnen als alleinige Richtschnur für das Denken und Handeln des heutigen Menschen dienen kann, daß jedoch jede von ihnen etwas Wichtiges zu einer neuen, echt ethischen Grundeinstellung beizutragen hat. Der chinesische Monismus, ergänzt durch die Idee der Steigerung, gibt das weltbejahende gedankliche Fundament ab. Die Inder geben uns das Beispiel einer radikalen Bereitschaft zur Selbsthingabe, die, sobald sie auf diesem Fundament ausgeübt wird, den Menschen zu höchster ethischer Tätigkeit führen kann. Und die Liebesethik Jesu, sobald sie sich mit dem Glauben an die Göttlichkeit der natürlichen Welt verbindet, weist uns den Weg zu einem neuen, lebenserhaltenden und lebensfördernden Verhältnis zu anderen Menschen und zur Natur.

Könnte hier nicht der Keim zu einer neuen Menschheitsreligion - und zu einer neuen, besseren Zukunft der Menschheit liegen?

*